

School of Theology at Claremont



1001 1378426



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

54
866
v. 4
pt. 3-4



BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE POETISCHEN BÜCHER

DES

ALTEN TESTAMENTS

VON

FRANZ DELITZSCH

DR. UND PROF. DER THEOL.

DRITTER BAND:

DAS SALOMONISCHE SPRUCHBUCH.

MIT BEITRÄGEN VON PROF. DR. FLEISCHER UND CONSUL DR. WETZSTEIN.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1873.

Nachschrift.

Als ich dieses Vorwort durchsah, bekam ich in Hilgenfelds Zeitschrift [1873 S. 111 ff.] Egli's Recension meines Commentars zur Genesis zu lesen. In meinem Comm. zu Jes. 49, 12 hatte ich Anlaß, eine Ansicht dieses Gelehrten zu besprechen, es geschieht in freundlicher Weise — wahrscheinlich hat er es nicht gelesen, denn sonst würde er doch wol an mir nicht fortsetzen, was er an meines Freundes Köhler Comm. zu den nachexilischen Propheten begonnen. Seine Recension besteht aus übermütigen Machtsprüchen, beleidigenden, theilweise sogar blasphemischen Witzen und plumpen Misgriffen einer in ihren Mitteln nicht wählerischen Leidenschaftlichkeit. Wir geben einige Proben.

[S. 112] Für das Beste, was über die Genesis geschrieben worden, hielt man so ziemlich allgemein den bekanntlich neu herausgegebenen Commentar des leider zu früh verstorbenen D. Tuch, welcher den verschiedenen um ihn herumtänzelnden Häslein auch mit der Löwin in der Fabel zurufen konnte: *ἕνα ἀλλὰ λέοντα*. Was thut Delitzsch, da er doch eine kleine Geschichte der Kritik und Exegese der Genesis liefern wollte? Man sieht ihm die Herzensangst an, mit welcher er an diesem schweren Stein vorbeisteuern sollte, und mit einer vornehmen Verbeugung macht er die Sache ab.

Ich rühme auch S. 51 den Commentar Tuchs als „ein selbständiges, in allen Aeußerlichkeiten des Textverständnisses überaus sorgfältiges“ Werk und bezeuge S. 34, daß hier die Ergänzungshypothese „in feinsten Weise durchgebildet“ ist. Und im Lauf der Auslegung wird Tuchs öfter und immer (s. z. B. S. 71. 303) mit williger Anerkennung gedacht. Das Obige ist also die grundloseste Insinuation. Der Recensent fährt fort:

Lockt ihn doch längst eine ganz andere Compagnie! Unter den Schumann, Kalisch, Popper, Mozer, Krummacher, Blank, Heim, J. P. Lange *e tutti quanti* lauter gläubige Leut mit federleichtem Wissensränzel, da ist gut mantschen (*sic*), da wird ihm wohl . .

Welch pöbelhafte Sprache und dabei welche Ignoranz! Schumann ist ein Rationalist von sächsischem Schrot und Korn, er beginnt sein Capitel von der Axiopistie der Genesis mit den Worten: *expiravit inspirationis absurdae doctrina*. Kalisch ist Jude, kam 1849 als politischer Flüchtling aus Berlin nach London und huldigt in seinen englischen Commentaren zu Genesis, Exodus, Leviticus einer zunehmend negativen Richtung. Popper ist gleichfalls jüdischer Gelehrter und hält, wie ich S. 36 f. berichte, einzelne Stücke des Pentateuchs für jünger als die Septuaginta (280 v. Chr.), womit Egli mehr als zufrieden sein wird. Diese drei rechnet er unter die „gläubigen Leut“! Dann folgt ein „Mozer“. Es ist wol F. C. v. Moser gemeint, allerdings ein kirchlich gläubiger Mann, aber zugleich ein deutscher Patriot ohne Furcht und Tadel, ein großer Staats- und Völkerrechtslehrer — für meinen Recensenten jedoch auch einer von denen „mit federleichtem Wissensränzel“.

Von S. 210 f. sagt Egli, daß er „ärgeren Unsinn“ im ganzen Buche nicht angetroffen als auf diesen paar Seiten. Aber der „Unsinn“ besteht nur darin daß ich die Flutgeschichte nicht argen Unsinn sagen lasse; übrigens dürfen S. 210 u. 211 keine Prüfung kompetenter Richter scheuen. Mein Gegner, dem der Haß in den Kopf gestiegen, fährt dann fort:

Oder sollen wir etwa für diese Verdrehung des Bibeltexes durch ein lächerliches Lob des Ararat entschädigt werden, welches damit schließt: „Es ist als ob

Vorwort.

Schon im Winter 1869 nicht ohne Vorarbeiten begonnen und zweimal (bei 6, 16 und 14, 3) durch göttliche Schickungen unterbrochen, hat sich die Arbeit an diesem Commentar über *Mischle* bis in den Winter 1872 hinausgezogen. Nach ihrer Beendigung fehlen dem von KEIL und mir unternommenen Gesamtcommentare zum Alten Testament nur noch Hoheslied und Koheleth, welche, von mir bearbeitet, den Schlußband bilden werden.

Auch dieser Commentar zu den Sprüchen darf sich mannigfacher Mitwirkung meiner Freunde FLEISCHER und WETZSTEIN rühmen. Im Jahre 1836 trat Fleischer seine Leipziger Professur unter Anderem mit einer Vorlesung über das salomonische Spruchbuch an; ich war seiner Zuhörer einer, und bin nun so glücklich, den geliebten Lehrer auf Grund seines eigenhändigen Hefts (angefangen den 13. Mai, geschlossen den 9. Septbr. 1836) in die Reihe der Ausleger des Spruchbuchs einführen zu können. Die Beiträge Wetzsteins beginnen diesmal erst mit c. 30 und bestehen dort in Bemerkungen zu MÜHLAU's Schrift über die Sprüche Agurs und Lemuëls (1869), die mir mein Dorpater Freund zur Verfügung gestellt hat.

Der exegetische Apparat hat sich mir im Verlauf der Arbeit weit über die S. 41 f. angegebenen Werke hinaus erweitert. Ich erwarb den in Koslow (Eupatoria) 1835 gedruckten Commentar des Karäers Ahron b. Josef (1294), bekam aus der Bibliothek des D. Hermann Lotze den in Neapel 1487 gedruckten und an Werth einer Handschrift gleichen Commentar des mit Dante verflochtenen römischen Dichters Immanuel geliehen, und benutzte unter den in den *Biblia Rabbinica* zusammengestellten Auslegern auch den Commentar des Spaniers Menachem b. Salomo Meïri (1447), welcher zuerst im Amsterdamer Bibelwerk erschien und mir in einer handlicheren Ausgabe (Fürth 1844) aus der Bibliothek meines lieben Freundes und Studiengenossen BAER vorlag.

ספר משלי

DAS SALOMONISCHE SPRUCHBUCH.

EINLEITUNG.

Das Buch der Sprüche heißt seinem äußeren Titel nach, welcher dem Anfangsworte desselben entnommen ist, **סֵפֶר מִשְׁלֵי**. Es ist eins der 3 Bücher, welche sich von den übrigen 21 durch ein eigentümliches Accentuationssystem unterscheiden, dessen bis jetzt beste Darstellung S. Baer in Bd. 2 (1860) unseres größeren Psalmencommentars gegeben hat.¹ Das Gedenkwort für diese drei Bücher (Job, Mischle, Tehillim), aus ihren Anfangsbuchstaben zusammengesetzt, ist **אֱמֶת** oder, ihrer talmudischen und masoretischen Aufeinanderfolge nach, **הַאֱמֶת**.

Die Alten nehmen im Hinblick auf die Aufschrift **סֵפֶר מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה**, mit der es anhebt, das ganze Buch für salomonisch. Daß es nur 800 Verse (**פסוקים**) enthalte, während laut 1 K. 5, 12 Salomo 3000 Sprüche verfaßt hat, vereinbart R. Samuel bar-Nachmani durch die Bemerkung, daß jeder einzelne Vers sich in zwei, drei Bild- oder Sinnreden (z. B. 25, 12) zerlegen lasse, anderer noch gewaltsamerer Vereinbarungen zu geschweigen.² Auch der Ausspruch des R. Jonathan, daß Salomo erst das Hohelied, dann Mischle, zuletzt Koheleth geschrieben, indem das eine dem Liebesfrühling des Jünglings, das andere der Lebensweisheit des Mannes, das dritte dem Lebensüberdruß des Greises entspreche³, geht von der Einheit des Buches und seiner salomonischen Abkunft aus.

Auch noch heutzutage fehlt es nicht an solchen, welche wie Stier das Spruchbuch vom ersten bis zum letzten Capitel für altsalomonisch halten, gleichwie Klaufß (1832) und Randegger (1841) alle Psalmen ohne Ausnahme als von David verfaßt zu erweisen gewagt haben. Aber seit die historische Kritik auch auf biblischem Gebiete zur Geltung gekommen ist, erscheint jene blinde Hingabe an die noch dazu misverstandene Ueberlieferung als kaum erwähnenswerthe Unkritik. Das Spruchbuch gibt sich selbst als aus verschiedenartigen und verschiedenzeitigen Bestandtheilen zusammengesetzt. Unter den Händen der kritischen Analyse verwandelt es sich in einen bunten Markt der mannigfaltigsten Geisteserzeugnisse der Spruchdichtung aus wenigstens drei Epochen.

1) A. B. Davidsons (Prof. in Edinburgh) *Outlines of Hebrew Accentuation, Prose and Poetical* 1861 fußen in Darstellung der poetischen Accentuation auf Baers **תורת אמת** (1852).

2) *Pesikta* ed. Buber (1868) 34^b, 35^a. Statt der „800 Verse“ hat der Ausspruch, wie er anderwärts sich findet, die Ziffer 915. So viel Verse des Buches Mischle zählt die Masora.

3) *Schir-ha-Schirim Rabba* c. 1. f. 4^a.

§. 1. *Außere Anlage des Buches der Sprüche und dessen Zeugnisse über seine Herkunft.* Die innere Ueberschrift des Buches, welche es in der Weise späterer orientalischer Buchtitel wegen ihrer Wichtigkeit und gemeinnützlichen Zweckes anpreist, reicht, wie unter Neuern von Loewenstein und Maurer erkannt worden ist, von v. 1, 7, denn v. 1, 7, welcher von Ewald, Bertheau, Keil hinzugenommen wird, als neuer Anfang des Buches selbst. Das Buch wird Sprüche Salomo's etc. überschrieben und daran knüpft sich die Angabe des Zweckes. Der Zweck des Buches ist, wie v. 2 vorerst summarisch angegeben, ein praktischer und zwar zwiefacher: theils ein sittlicher, theils ein lektueller. Ersterer wird in v. 3—5 auseinandergelegt: sittliche Bileitung, sittliches Urtheil bietet es zur Aneignung dar, nicht bloß um den Unweisen zur Weisheit zu verhelfen, sondern auch um den Weisen zu fördern, der letztere in v. 6.: es will durch seinen Inhalt das Verstandniß seiner Reden überhaupt schärfen und üben. Mit anderen Worten: es will sittlichen Nutzen gewähren, welchen die Spruchdichtung beabsichtigt, und will zugleich mit dieser vertraut machen, so daß der Leser an salomonischen Sprüchen oder mittelst derselben als eines Schlüssels zu artigen Sinnsprüchen überhaupt verstehen lernt. So verstanden sind die Buchtitel nicht, daß das Buch außer משלי שלמה auch Sprüche anderer Weisen enthalte; er würde ja auch, wenn es dies sagte, sich selbst sprechen. Es ist möglich, daß das Buch auch nicht-salomonische Sprüche enthält, möglich, daß der Verfasser des Buchtitels solche selbst angeschlossen beigefügt hat, aber der Titel stellt nur salomonische Sprüche in Aussicht. Wenn nun 1, 7 das Buch beginnt, so können wir nach Inhalt des Titels nicht anders denken, als daß hier die salomonischen Sprüche beginnen. In dieser Meinung wird uns, wenn wir weiter lesen, der Inhalt und die Form der folgenden Reden nicht irre machen, denn beide sind Salomo's würdig; um so betroffener aber werden wir 10, 1 still stehen, wo eine neue Aufschrift משלי שלמה uns in den Weg tritt, auf welche in einer langen Reihe bis 22, 16 Sprüche ganz anderen Tones und anderer Form folgen, kurze Denksprüche, eigentliche Maschals, während wir bis hieher weniger Sprüche als Mahnreden lasen. Was sollen wir nun urtheilen, wenn wir von dieser zweiten Aufschrift משלי שלמה den Abschnitt 1, 7—c. 9., der unmittelbar auf den Buchtitel folgt, rückblicken? Sind im Sinne des Buches 1, 7—c. 9 keine משלי שלמה? Nach dem Buchtitel, der solche verhieß, scheinen sie es sein zu müssen. Oder sind es משלי שלמה? In diesem Falle scheint die neue Ueberschrift משלי שלמה 10, 1 ganz unbegreiflich. Und doch ist nur eins von beidem möglich, auf einer Seite muß also ein falscher Schein des Gegebenen sein, der bei näherer Untersuchung verschwindet. Es fragt sich, welcher. Erwägt man, daß die Haltung des Titels 1, 1—6 nicht mit dem Abschnitte 10, 1—22, 16., wohl aber mit der von 1, 7—c. 9 übereinstimmt (er hat mit 1, 7—c. 9 die Breite des Ausdrucks, mehrere Liebeswörter, unter diesen das sonst im Spruchbuch nicht vorkommende מוֹמֶה und מוֹמֶה gemein), so liegt Ewalds Ansicht nahe, daß c. 1—9 ein ursprüngliches Ganzes aus Einem Gusse ist und daß der Verf. dabei keine

Absicht hatte, als eine Einleitung zu dem größeren von 10,1 an folgenden salomonischen Spruchbuch zu geben. Es ist ja aber auch möglich, daß der Verf. des Titels sich in Stylisirung desselben nach dem Abschnitt 1,7—c.9 gerichtet hat. Bertheau, indem er dies voraussetzt und zugleich im Gegensatze zu Ewald die Einheit des Abschnitts leugnet, entscheidet sich dafür, daß uns in 1,8—c.9 eine Sammlung von Ermahnungen verschiedener Spruchdichter vorliegt, zum Theil ursprünglich Einleitungen zu größeren Spruchwerken, welche der Verf. des Titels zusammengestellt, um zu der großen Samlung 10,1—22,16 eine umfassende Einleitung zu geben. Aber die Entstehungsweise des Abschnittes, wie Bertheau sie sich vorstellt, ist wenig natürlich; es ist immer wahrscheinlicher, daß der Verf., der laut des Buchtitels Sprüche Salomo's geben will, diese durch eine eigene lange Einleitung einführt, als daß er, statt mit den Sprüchen Salomo's zu beginnen, erst lange andersartige Auszüge aus Spruchwerken gibt. Wenn auch der Verf. wirklich, wie Bertheau meint, in den Titelworten die Absicht ausspräche, neben den משלי שלמה auch דברי חכמים mitzuthemen, so würde er doch sein Werk nicht verkehrter und selbstwidersprechender haben anlegen können, als wenn er mit einer Samlung von דברי חכמים das משלי שלמה überschriebene Ganze, welches Sprüche Salomo's als Schlüssel zu den Sprüchen der Weisen überhaupt darreichen soll, begonnen hätte. Es ist aber außer der Ansicht Ewalds, welche, an sich schon, abgesehen von inneren Gründen, natürlicher und wahrscheinlicher als die Bertheau's ist, noch die Möglichkeit einer andern vorhanden. Keil ist nach dem Vorgange Heinr. Aug. Hahn's der Ansicht, daß im Sinne des Verf. des Titels c.1—9 ebensowol salomonisch seien als c.10—22., daß er aber vor dem letzteren Abschnitt die Ueberschrift משלי שלמה wiederholt habe, weil von da an Sprüche folgen, welche den Charakter des משל in besonderem Maße an sich tragen (Hävernicks Einl. 3, 428). Dafür läßt sich die ähnliche Erscheinung im Buche Jesaja anführen, wo auf den Gesamttitel erst eine einleitende Rede folgt und dann 2,1 der Gesamttitel in kürzerer Fassung wiederholt wird. Daß diese Analogie hier unanwendbar ist, wird der weitere Verfolg der Untersuchung zeigen.

Auf den einleitenden Abschnitt 1,7—c.9 und den größeren c.10—22,16., welcher gleichförmig kurze salomonische Denksprüche enthält, folgt 22,17—24,22 ein dritter Abschnitt. Hitzig rechnet zwar den zweiten Abschnitt von c.10—24,22., aber es hebt mit 22,17 ein ganz anderer Stil und eine viel freiere Bewegung in der Spruchform an, und die Einleitung, welche diese neue Spruchreihe einführt und an die Haltung des Gesamttitels erinnert, läßt uns nicht in Zweifel, daß der Samler diese Sprüche gar nicht für salomonische angesehen haben will. Es wäre zwar möglich, daß, wie Keil (3, 410) behauptet, der Samler, indem er beginnt: *Neige dein Ohr und höre Worte der Weisen*, seine eigenen Sprüche verallgemeinernd דברי חכמים nennt, zumal da er fortfährt: *und dein Herz richte auf mein Wissen*; aber diese Auffassung widerlegt sich durch die folgende Ueberschrift eines vierten Abschnitts 24,23ff. Dieser kleine Abschnitt, ein Anhängsel zum dritten, ist גם אלה לחכמים überschrieben.

Wenn Keil auch hier dem Sinne dieser Ueberschrift, daß die folgenden Sprüche **הכמים** zu Verfassern haben, aus dem Wege gehen zu können meint, so thut er sich selbst unnöthige Gewalt an. Das **ל** ist hier das Lamed der Verfasserschaft und wenn die folgenden Sprüche von **הכמים** verfaßt sind, so sind sie nicht von dem Einen **הכם** Salomo, es sind **דברי משהי שלמה** im Unterschiede von **הכמים**.

Die **משלי שלמה** beginnen erst wieder 25,1., und diese zweite große (der ersten 10,1—22,16 entsprechende) Reihe erstreckt sich bis c. 29. Dieser fünfte Abschnitt des Buches hat eine Ueberschrift, die wie die des vorangegangenen Anhängsels anhebt: **גם אלה** auch *das sind Sprüche Salomo's, welche zusammengetragen haben die Männer Hizkia's, des Königs von Juda.* Der Sinn des **העזיקי** kann nicht zweifelhaft sein; es bedeutet wie das aramaeo-arabische **נסח** von seiner Stelle wegrücken, die folgenden Sprüche standen wo anders, von da entnahmen sie die Männer Hizkia's und stellten sie in einer besonderen Schrift zusammen. So hat auch der griechische Uebersetzer die Worte verstanden: „Das sind die Lehrsprüche Salomo's, die unzweifelhaften, welche ausgeschrieben haben die Freunde Hizkia's, des Königs Juda's.“ Man sieht aus dem Zusatz *αἱ ἀδιάρκτοι* (solche, welche alle *διάρκτους* ausschließen), daß der Uebersetzer ein Gefühl der hohen literaturgeschichtlichen Bedeutung jenes überschriftlichen Zeugnisses hat, welches an die Thätigkeit der von Pisi- stratos zur Redaction alter Werke, wie des Hesiodos, bestellten Dichter- Grammatiker erinnert. Die jüdischen Ausleger nehmen nach dem Vorge- hange des Talmud ohne Weiteres an, daß das **גם** zu der ganzen Ueber- schrift mit Einschluß des Beziehungssatzes gehöre, und daß sie also die Redaction auch der vorausgegangenen Sprüche durch Hizkia und seine Genossenschaft (**חזקיה וסיעתו**) mitbezeugt¹; schon deshalb unwahr- scheinlich, weil das **אשר העזיקי וגו'**, wenn es so gemeint wäre, dann hinter 1,1 stehen müßte. Die Ueberschrift 25,1 unterscheidet also vielmehr die folgende Samlung als eine hizkianische von der vorausgegangenen. Wie nun auf die **משלי שלמה** 10,1—22,16 zwei Anhänge folgten, so auch auf die hizkianische Lese salomonischer Sprüche. Jene beiden Anhänge aber leiteten sich im Allgemeinen von **הכמים** ab, diese nennen in genauer Angabe die Personen ihrer Verfasser: der erste c. 30 Agur Sohn Jakeh's, der zweite 31,1—9 einen König Lemuël. Insoweit sind die Ueberschriften klar; die sonst unbekannten Namen weisen in das Ausland, ihnen entspricht das eigentümliche Colorit dieser zwei Spruchreihen. Als ein dritter Anhang zur hizkianischen Samlung folgt 31,10ff. noch ein voll- ständiges alphabetisches Spruchlied, welches die preiswürdigen Eigen- schaften eines braven Weibes beschreibt.

Fassen wir das Besprochene nun kurz zusammen, so zerlegt sich das

1) Nach *b. Bathra* 15^a: **חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה משלי שיר השירים** (ימ"ש: Gedenkzeichen: **וקהל**). Daraus, daß Jesaia den Hizkia überlebte, wird dort geschlossen, daß dieses Hizkia-Collegium auch nach Hizkia's Tode noch fortbe- stand; Fürst in seiner Schrift über den Kanon des A. T. nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch 1868 S. 78 f. zieht daraus noch weiter gehende Folgerungen.

Buch der Sprüche selbst in folgende Theile: 1) Der Buchtitel 1, 1—6., bei dem fraglich, wie weit der Umfang des Buches reicht, dem er ursprünglich gilt; 2) die Ermahnungsreden 1, 7—c. 9., bei denen fraglich, ob schon mit ihnen die salomonischen משלי beginnen sollen oder ob sie nur die Einleitung dazu von einem andern Verfasser, etwa dem Verf. des Buchtitels, sind; 3) die erste große Reihe salomonischer משלי c. 10—22, 16.; 4) erster Anhang zu dieser ersten Reihe, Worte von חכמים 22, 17—24, 22.; 5) zweiter Anhang, Nachtrag einiger רברי חכמים 24, 23 ff.; 6) die zweite große Reihe salomonischer Sprüche, die von den אשני חזקיה zusammengestellte c. 25—29.; 7) erster Anhang zu dieser zweiten Reihe: Worte Agur's bin-Jakoh c. 30.; 8) zweiter Anhang: Worte Königs Lemuel 31, 1—9.; 9) dritter Anhang: das akrostichische Spruchlied אשה חיל 31, 10 ff. Diese 9 Theile lassen sich in 3 Gruppen zusammenfassen: die einleitenden Ermahnungsreden mit dem Gesamttitel an ihrer Spitze und die beiden großen Reihen salomonischer Sprüche mit ihren beiden Anhängen. Unsere Untersuchung wird nun weiter folgenden Weg einschlagen. Wir betrachten die einzelnen Theile des Buches erst aus dem Gesichtspunkte ihrer mannigfaltigen Spruchformen, dann ihres Stils, drittens ihrer Lehrtypen. Von jeder dieser drei Betrachtungsweisen haben wir Aufklärungen über die Entstehung dieser Sprüche und ihrer Sammlungen zu erwarten.

§. 2. *Die einzelnen Theile des Buches der Sprüche von Seiten der mannigfaltigen Spruchformen.* Wenn das Buch der Sprüche eine Sammlung von Volkssprichwörtern wäre, so würden wir eine Menge einzelner Sprüche, wie z. B. „von Frevelhaften geht Frevel aus“ (1 S. 24, 14.) darin antreffen; aber wir suchen nach solchen vergeblich; 24, 23^b scheint auf den ersten Anblick ein einzelner Spruch zu sein, jedoch ist die Zeile: *auf Gesichter sehen beim Rechtsprechen ist nicht gut* nur die Anfangszeile eines mehrzeiligen in v. 24 f. sich fortsetzenden Spruches. Mit Recht findet Ewald es unstatthaft, mit dem Buche der Sprüche die arabischen Spruchsamlungen von Abu-Obeida, Meidani u. A., welche die landläufigen Volkssprichwörter auflösen und erklärten, zu vergleichen. Vergleichbarer sind die hundert Sprüche Ali's. Wie diese, sind die Sprüche Salomo's sämtlich Erzeugnisse seines Geistes und nur mittelbar des Volksgeistes. Daran zu zweifeln wegen der großen Anzahl dieser Sprüche wäre unbedacht. Selbst ein göttliches Genie, behauptete früher Eichhorn, reicht zu so einer Menge zugespitzter Sprüche und witziger Einfälle schwerlich hin. Vertheilt man aber die Sprüche Salomo's auf seine 40 Regierungsjahre, so kommen auf jedes Jahr noch nicht 20, und man wird Herbst beistimmen, daß so viel Sprüche selbst von höchstem Witze für ein „göttliches Genie“ keine unlösbare Aufgabe seien. Wenn daher erzählt wird, daß Salomo 3000 Sprüche gedichtet habe, so findet Ewald in seiner Gesch. Israels die Zahl nicht zu groß, und Bertheau hält es an sich nicht für unmöglich, daß die משלי שלמה der Sammlung den Einen Salomo zum Verfasser haben. Die Menge der Sprüche kann uns also nicht bestimmen, sie als größtentheils im Munde des Volkes entstanden anzusehen, und die Form zeugt entschieden dagegen. Es ist zwar wahrscheinlich, daß in diesen Sprüchen zum Theil Volkssprichwörter verarbeitet

sind¹ und manche ihrer Wendungen sind sicher dem Volkssprichworte nachgebildet, aber so wie sie vorliegen sind sie sämtlich Erzeugnisse der kunstmäßigen Maschaldichtung.

Die einfachste Form ist gemäß der Grundeigentümlichkeit des hebräischen Verses der Zweizeiler. Das Verhältnis der beiden Zeilen zu einander gestaltet sich sehr mannigfaltig. Die zweite Zeile kann den Gedanken der ersten, nur etwas anders gewendet, wiederholen, um diesen Gedanken möglichst anschaulich und erschöpfend auszudrücken; wir nennen solche Sprüche synonyme Zweizeiler, z. B. 11, 25.:

*Eine segnende Seele wird gemästet,
Und ein Labender wird selbst gelabt.*

Oder die zweite Zeile enthält die Kehrseite des Gegensatzes zum Satze der ersten, die in der ersten ausgesprochene Wahrheit wird in der zweiten mittelst Entgegenhaltung ihres Gegentheils erläutert; wir nennen solche Sprüche antithetische Zweizeiler, z. B. 10, 1.:

*Ein weiser Sohn erfreut den Vater,
Und ein thörichter Sohn ist seiner Mutter Kummer.*

Wie hier decken sich auch 10, 16. 12, 5 Wort um Wort, während anderwärts die Antithese sich in die Form der Frage kleidet 18, 14. 20, 24. Zuweilen sind es zwei verschiedene Wahrheiten, welche in den beiden Zeilen ausgesprochen werden, die Berechtigung zu ihrer Verknüpfung liegt nur in einer gewissen Verwandtschaft und der Grund dieser Verknüpfung in der Zweizeiligkeit als dem Minimalmaße des Kunstspruchs — synthetische Zweizeiler, z. B. 10, 18.:

*Ein Deckmantel des Hasses sind lügnerische Lippen,
Und wer Verleumdung ausbringt ist ein Thor.*

Gar nicht selten reicht eine Zeile nicht aus, um den beabsichtigten Gedanken zur Darstellung zu bringen, der in der ersten begonnene Ausdruck desselben vollendet sich erst in der hinzutretenden zweiten — eingedankige Zweizeiler, z. B. 11, 31 (vgl. 1 Petr. 4, 18):

*Wird schon der Gerechte auf Erden geahndet,
Um wie viel mehr der Frevler und Sünder!*

Zu diesen Zweizeilern gehören auch alle die, in welchen der in der ersten angehobene Gedanke in der zweiten durch einen Beziehungs-, Begründungs-, Zweck- oder Folgesatz eine ihn ergänzende oder vollendende Bestimmung erhält, z. B. 22, 28. 16, 10. 13, 14. 19, 20.² Es kommt aber

1) Isaak Euchel (gest. 1804) in seinem באור (Commentar) zu Mischle sieht in 14, 4^a und 17, 19^b solche Volkssprichwörter (משל הקדמוני).

2) Solche eingedankige Zweizeiler sind auch 15, 3; 16, 7. 10; 17, 13. 15; 18, 9. 13; 19, 26. 27; 20, 7. 8. 10. 11. 20. 21; 21, 4. 13. 16. 21. 23. 24. 30; 22, 4. 11; 24, 8. 26; 26, 16; 27, 14; 28, 8. 9. 17. 24; 29, 1. 5. 12. 14. Aus einem Satz mit ו und Infinitiv besteht die zweite Zeile auch 14, 27. 15, 24. 17, 23. 19, 27; aus einem Satz mit כי 16, 12. 26. 21. 25. 22, 9.; 27, 1. 29, 19; mit פן 26, 4. 5; 25, 8; 30, 6.; mit כי אם 18, 2. 23, 17. Einen Schluß a minori ad majus oder umgekehrt bilden die zwei Zeilen wie 11, 31 auch 15, 11; 17, 7; 19, 7^{ab}. 10; 21, 27. Im grammatischen Verhältnis des Vorder- und Nachsatzes stehen sie 23, 1. 2. 15 f.; 27, 22. 29, 21 (vgl. 22, 29. 24, 10. 26, 12. 29, 20 mit hypothetischem Perf. und 26, 26 mit hypothet. Fut.); in dem logischen Verhältnis von Grund und Folge 17, 14. 20, 2. 4.; in comparativem Verh. 12, 9 u. ö.

noch eine fünfte Form hinzu, welche dem ursprünglichen Charakter des Maschal am meisten entspricht: der seinen ethischen Gegenstand durch ein Aehnliches aus dem Bereiche des Natürlichen und Alltäglichen erläuternde Spruch, die eigentliche *παροβολή*. Die Fassung dieses parabolischen Spruches ist sehr mannigfaltig, je nachdem der Dichter selbst die beiden Gegenstände ausdrücklich vergleicht oder nur nebeneinanderstellt, damit der Leser oder Hörer ihre Vergleichung vollziehe. Der Spruch ist mindest poetisch, wenn die Aehnlichkeit der beiden Gegenstände durch ein Verbum ausgedrückt ist, wie 27,15 (wozu aber v.16. gehört):

*Eine anhaltende Traufe am Regenwettertage
Und ein zänkisch Weib gleichen einander.*

Der gewöhnliche weder unpoetische noch eigentümlich poetische Ausdruck ist die Einführung des Bildes durch *ו* und des Abgebildeten durch *כ*, wie 10,26.:

*Wie der Essig den Zähnen und wie der Rauch den Augen,
So der Träge denen, die ihm Auftrag geben.*

Diese vollständige sprachliche Bezeichnung des Aehnlichkeitsverhältnisses kann zu Gunsten der das Maschal zierenden Kürze auch verkürzt werden, indem das *כ* beim Verglichenen weggelassen wird, wie 25,13. 26,11.:

*Wie ein Hund zu seinem Gespei zurückkehrend —
Ein Thor wiederkommend mit seiner Narrheit.*

Wir nennen die parabolischen Sprüche dieser drei Formen vergleichende. Die letzte, abgekürzte Form der vergleichenden Sprüche bildet schon den Uebergang zu einer andern Art der parabolischen Sprüche, welche wir im Unterschiede von den vergleichenden die emblematischen nennen wollen, denen nämlich, in welchen der Gegenstand, auf den es ankommt, und sein Sinnbild ohne solchen näheren Ausdruck des Aehnlichen wie z.B. 26,20. 27,17.18.20 lose neben einander gestellt werden. Dies geschieht entweder durch ein verknüpfendes *ו*, z.B. 25,25:

*Frisches Wasser auf eine lechzende Seele
Und eine gute Post aus fernem Lande.¹*

Oder auch ohne *ו*, in welchem Falle die zweite Zeile wie die Unterschrift

Diese Beispiele zeigen, daß der Zweizeiler nicht bloß im jüngeren, sondern auch schon im altsalomonischen Maschal keineswegs immer aus zwei Parallelgliedern besteht.

1) Dieses sogen. *Vav adaequationis*, welches hier in den Sprüchen zuerst als Bindewort von Bild und Sache ohne verbales Prädicat erscheint (vgl. dagegen Job 5,7. 12,11. 14,11 f.), ist als *ו* der Gleichung nur eine Abart jenes *ו* der Zugesellung,

welches im Arabischen *واو الجمع* oder *واو المعية* oder *واو الاستصحاب*

genannt wird (s. zu Jes. 42,5 S.442) und, weil das Sprachbewußtsein ihm die Verbalkraft des zu sich Nehmens *secum habere* beimißt, mit dem Acc. construiert wird

z.B. *السوقيّة والكلاب السلوقيّة* die Marktleute gleichen den Jagdhunden (eig. gesellen sich die J. zu, machen sie zu ihres Gleichen, vergleichen sich ihnen). Mehr Beispiele in Freytags *Arabum Proverbia* unter den neuen Sprichwörtern mit dem Anfangsbuchstaben *ك*.

unter das in der ersten vor Augen gemalte Bild oder Doppelbild ist z. B. 25, 11f. 11, 22.:

*Ein goldner Ring in eines Schweines Nase —
Ein schönes Weib und verstandlos.*

Diese zweizeiligen Grundformen können sich aber zu mehrzeiligen erweitern. Da der Zweizeiler die eigentliche und vorzüglichste Form des Kunstspruchs ist, so liegt, wenn zwei Zeilen zur Darlegung des beabsichtigten Gedankens nicht ausreichen, die Vervielfältigung zu Vierzeilern, Sechszeilern, Achtzeilern am nächsten. Im Vierzeiler ist das Verhältnis der beiden letzten Zeilen zu den beiden ersten gerade so vielgestaltig, wie das Verhältnis der zweiten Zeile zur ersten im Zweizeiler; nur für das antithetische Verhältnis findet sich zufällig kein Beispiel. Wir treffen aber auf synonyme Vierzeiler, z. B. 23, 15f. 24, 3f. 28f.; synthetische 30, 5f.; eingedankige 30, 17f., besonders solche, in denen die beiden letzten Zeilen einen Begründungssatz mit ׀ 22, 22f. oder ׀ 22, 24f., oder ohne Exponenten die Begründung 22, 26f. bilden; auf vergleichende ohne Ausdruck der Vergleichung 25, 16f. (vgl. dagegen 26, 18f., wo die Zeilenzahl fraglich) und sogar auf emblematische 25, 4f.:

*Hinweg die Schlacken aus dem Silber,
So wird ein Geschirr dem Goldschmid fertig.
Hinweg den Bösewicht vor dem König,
Und fest wird durch Gerechtigkeit sein Thron.*

Verhältnismäßig am häufigsten sind die Vierzeiler, deren zweite Hälfte ein mit ׀ oder ׀ beginnender Begründungssatz ist. Unter den seltneren Sechszeilern spinnen 23, 1—3. 24, 11f. einunddenselben Gedanken in mannigfachen Wiederholungen mit eingeflochtener Begründung fort; in allen übrigen, welche in der Samlung vorkommen, 23, 12—14. 19—21. 26—28. 30, 15f. 30, 29—31., sind die beiden ersten Zeilen eine prologische Einleitung zum Kern des Spruches, z. B. 23, 12—14.:

*O lass Ermahnung eingehn in dein Herz
Und deine Ohren neige Worten der Erfahrung:
Erspare dem Knaben nicht die Züchtigung;
Wenn du ihn mit der Ruthe schlägst — er stirbt nicht.
Du wirst ihn mit der Ruthe schlagen
Und seine Seele aus der Hölle retten.*

Aehnlich geformt, nur noch gedehnter ist der Achtzeiler 23, 22—25., der einzige, der sich von c. 10 an findet:

*Gehorche deinem Vater, ihm der dich gezeuget,
Und verachte nicht, weil sie gealtert, deine Mutter.
Wahrheit kaufe und verkauf' sie nicht,
Weisheit und Tugend und Einsicht.
Voll Jubels ist der Vater eines Gerechten
Und des Weisen Erzeuger, er freut sich seiner.
Freuen wird sich dein Vater und deine Mutter,
Und frohlocken wird die dich geboren.*

Der Maschalspruch neigt hier schon zum Maschallied über; denn dieses Oktastich wird ebenso gut als ein Maschalliedchen angesehen werden können, wie der alphabetische Maschalpsalm 37 aus fast lauter Tetra- stichen besteht.

Wir haben nun gesehen, wie der Zweizeiler sich zu Vier-, Sechs-, Achtzeilern vervielfältigt, aber er wächst gleichsam in einseitiger Vervielfältigung auch zu Drei-, Fünf-, Siebenzeilern. Es entstehen Drei-zeiler, wenn der Gedanke der ersten Zeile in der zweiten nach dem synonymen Schema wiederholt wird 27, 22., oder wenn der Gedanke der zweiten nach dem antithetischen Schema noch einmal gegensätzlich ausgedrückt wird in der dritten 22, 29. 28, 10., oder wenn zu dem in einer oder zwei Zeilen ausgesprochenen Gedanken noch seine Begründung hinzutritt 25, 8. 27, 10. Auch das parabolische Schema ist hier vertreten, sei es, daß der abgebildete Gegenstand in zwei Zeilen entfaltet wird, wie in dem vergleichenden Spruche 25, 13., oder daß sein Wesen an zwei Bildern in zwei Zeilen zur Darstellung gebracht wird, wie in dem emblematischen Spruche 25, 20.:

Kleider anziehen bei Frostwetter,

Essig auf Natrum

Und einer der Lieder singt einem mismutigen Herzen.

In den wenigen vorkommenden Fünfzeilern enthalten die drei letzten Zeilen gewöhnlich die Begründung des Gedankens der beiden ersten 23, 4f. 25, 6f. 30, 32f.; eine Ausnahme macht nur 24, 13., wo das כן vor den drei letzten Zeilen die Ausdeutung des Bildes in den beiden ersten einführt. Als Beispiel möge 25, 6f. dienen, wo wie es scheint רמי statt רמי zu lesen ist:

Such nicht zu glänzen vor dem König

Und an den Platz der Grossen stell dich nicht;

Denn besser, man sagt dir: komm hier hinauf!

Als dass man vor Edlen dich erniedrige,

Dieweil sich erhoben deine Augen.

Von Siebenzeilern kenne ich in der Samlung nur den einzigen 23, 6—8.:

Geniesse nicht das Brot des Scheelsüchtigen,

Und gelüste nicht nach seinen Leckereien,

Denn wie einer der sichs berechnet ist er:

Iss und trink! sagt er zu dir

Und sein Herz ist nicht bei dir,

Deinen Bissen, den du gegessen, musst du ausspeien

Und vergeudet hast du deine schönen Worte.

Man sieht aus diesem Heptastich, das schwerlich Jemand für ein kleines Maschallied nach dem zusammengesetzten Strophenschema halten wird, daß der zweizeilige Spruch sich bis zu dem Umfange von sieben und acht Zeilen erweitern kann. Ueber diese Gränze hinaus hört das Spruchganze auf, משל im eigentlichen Sinne zu sein; er wird nach Aehnlichkeit der Ps. 25. 34 und besonders 37 zum Maschalliede. Zu diesen Maschalliedern gehören außer dem Prologe 22, 17—21 das über den Trunkenbold 23, 29—35., das über den faulen Landwirth 24, 30—34., die Ermahnung zu landwirthschaftlichem Fleiße 27, 23—27., das Gebetlein um den Mittelstand zwischen Armut und Reichtum 30, 7—9., der Fürstenspiegel 31, 2—9., das Lob des braven Weibes 31, 10 ff. Es ist befremdend, daß dieses Lied das einzige Beispiel alphabetischer Aufreihung in der ganzen Samlung ist; selbst eine Spur ursprünglicher, später zerstörter alphabe-

tischer Folge läßt sich nicht nachweisen. Auch läßt sich in den angeführten Maschalliedern ein sicher durchgeführtes Strophenschema nicht entdecken; am ersten noch 31,10 ff., aber selbst hier sind die Distichen durch untermischte Tristichen durchbrochen.

In dem ganzen ersten Theile 1,7—c.9 ist der gedehnte Fluß des Maschalliedes die herrschende Form, man würde aber vergeblich auf Strophen ausgehen: eine so feste Gruppierung findet sich hier nicht, bei Voraussetzung der Abfassung in der salomonischen Zeit ließe sie sich freilich erwarten. Die rhetorische Form überwiegt hier die rein poetische. Diese erste Theil der Sprüche besteht aus folgenden funfzehn Maschalliedern 1,7—19. 20 ff. c.2. 3,1—18. 19—26. 27 ff. 4,1—5,6. 7 ff. 6,1—5. 6—11. 12—19. 20 ff. c.7. c.8. c.9. In c.3 u. 9 dieser Maschallieder findet sich eine kleine Zahl von Zwei- und Vierzeilern, die als selbständige Maschals gelten können und sich in die besprochenen Schemen einpassen lassen; andere kleine Theilganze sind nur Wellen im Flusse größerer Reden, oder ganz formlos, oder mehr als oktastisch. Den verhältnismäßig größten Eindruck eines selbständigen, eingewobenen Maschal macht das Oktastich 6,16—19., der einzige Zahlenspruch, welcher sich in der Samlung von c.1. bis 29 findet:

*Sechs sinds, die Jahve hasset
Und sieben sind seiner Seele Greuel:
Hochfahrende Augen, lügnerische Zunge
Und unschuldig Blut vergiessende Hände;
Ein Herz das Gedanken des Unheils schmiedet,
Füsse, die eilends dem Bösen zulaufen,
Ein Lügen aushauchender falscher Zeuge,
Und der Gezänk austreut zwischen Brüdern.*

Solche Zahlensprüche, für welche die spätere Kunstlehre den Namen *פְּדָה* geprägt hat (vgl. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 199. 202), finden sich noch einige in c.30. Mit Ausnahme von 30,24—28 (vgl. Sir. 25,1. 2) hat der Zahlenspruch die auch von Sirach in den meisten seiner Zahlensprüche (Sir. 23,16. 25,7. 26,5. 28) festgehaltene Eigentümlichkeit, daß die in der ersten Parallelzeile genannte Zahl in der zweiten wie Iob 5,9 um Eins überboten wird. Dagegen ist die Form der Priamel weder in unserem Mischle noch im Buche Sirach's ausgebildet. Sprüche wie 20,10 (*Zweierlei Steine, zweierlei Maß — ein Greuel Jahve's sind alle beide*) und 26,12 (*Hörendes Ohr und sehendes Auge — Jahve hat geschaffen alle beide*), wol zu unterscheiden von 17,3. 27,21 u. dgl., wo die erforderliche Einheit, und 27,3., wo die erforderliche Gleichheit des Prädicats fehlt, sind nur ein schwacher Ansatz zur Priamel, ein stärkerer 25,3., wo mit drei Subjekten präambulirt wird (*Die Himmel an Höhe und die Erde an Tiefe und der Könige Herz — sind unergründlich*). Vielleicht ist 30,11—14 eine größere verstümmelte Priamel: hier wird mit vier Subjekten präambulirt, es fehlt aber dazu der das gemeinsame Prädikat enthaltende Nachsatz. Wir glauben hiermit die Formen des Maschal in der Samlung erschöpft zu haben. Nur etwa die Maschalkette, d. i. die Aneinanderreihung von Sprüchen gleichen Gegenstandes ist noch zu erwähnen, wie die Kette von Sprüchen über den Thoren 26,1—12., über

26, 13—16., über den Zänker 26, 20—22., über den Heim- 6, 23—28., aber diese Form gehört mehr der Technik der
ung, als der Technik der Maschaldichtung an.

den uns nun zu den einzelnen Theilen des Buchs, um inner-
renzen ihre Spruchformen näher zu beleuchten und so ein-
rtheil über den Ursprung der Sprüche, die sie enthalten, vor-
Um dieses in keiner Weise vorweg zu nehmen, folgen wir in
; der einzelnen Theile der Anordnung der Sammlung. Da ist
leugnen, daß an dem einleitenden pädagogischen Theile 1, 7
des reichen und tiefen Inhalts sowol die Kunstform des Ma-
erhaupt Kunst der Form am allerwenigsten hervortritt. Die-
steht, wie bereits gezeigt, nicht aus eigentlichen Maschals,
15 Maschalliedern oder, wenn man lieber will, Maschal-
alartigen Lehrdichtungen. In dem Flusse dieser Reden lau-
Maschals unter, welche als selbständig gelten oder wie
leicht verselbständigt werden können. Wir treffen in den
en der c. 4 u. 9 auf synonyme (9, 7. 9. 10.), antithetische (3,
ngedankige (3, 29. 30.) und synthetische (1, 7. 3, 5. 7.) Zwei-
uf mannigfach angelegte Vierzeiler (3, 9 f. 11 f. 31 f. 33 f.);
rabolische Schema ist gar nicht vertreten, einzelne Sprüche,
sind ganz formlos, und abgesehen von dem oktastichischen
h 6, 16—19 legen sich die Gedanken, welche die Einheit ein-
pen bilden, überall in solcher Breite auseinander, daß das
entlichen Maschal weit überschritten wird. Der Charakter
n Theiles ist nicht concentrirend, sondern entfaltend. Selbst
fenden Zweizeiler verleugnen diesen Charakter nicht; sie sind
hr wie aufgelöste Tropfen, als wie Goldmünzen mit scharfem
estem Gepräge, z. B. 9, 7.:

*Wer den Spötter belahrt, erwirbt sich Schande,
Und wer dem Frevler verweist sein Laster.*

i Vierzeiler sind schon straffer, gedrungener, gerundeter, weil
eben in die Breite mehr Raum verstatten, z. B. 3, 9 f.:

*we Jahve von deiner Habe
nd von den Erstlingen all deines Einkommens,
nd füllen werden sich deine Speicher mit Sättigung
nd überströmen werden von Most deine Kufen.*

Die Vierzeiler hinaus kennt der Verfasser keine Grenzen künst-
benmaßes, die Rede strömt so lange, bis sie ihren Gegenstand
orläufig erschöpft hat, sie ruht erst am Ziele ihres Weges und
wiederaufathmend von da weiter. Man wird auch diesem da-
Redestrom mit seinen frischen durchsichtigen Wellen die
nicht absprechen können; es ist aber eine eigentümliche Schön-
etorisch zersetzten, aufgelösten, gleichsam aus seinem Ver-
nommenen und weithin duftenden Maschal. Die funfzehn Re-
chen zwölfmal der Lehrer und dreimal die Weisheit selber
nd weder von ebenmäßig gemeiselter Form noch von ineinan-
iedetem Zusammenhang, aber doch ein Liederkranz von inne-

rer Einheit und wolgeordneter Mannigfaltigkeit des Inhalts. Zwar erkennt Bertheau hier weder Einheit des Inhalts noch Einheit des formellen Charakters, aber ein alttestamentliches Stück von gleichem Umfange und dabei planmäßigerer innerer Einheit gibt es gar nicht, ebensowenig ein solches, welches mehr als dieses durchweg gleiches formelles Gepräge hätte. Bertheau glaubt an einigen Stellen eine größere Kunst der Form beobachtet zu haben, und allerdings finden sich mehrere Abschnitte, welche sich gerade in zehn Versen vollenden. Aber es ist bloßer Zufall, denn das erste Maschallied besteht aus Sinngruppen von 1, 2 und 10 Versen, das zweite aus 8 und 6 Versen, das dritte aus 10 und 12, das vierte aus 10 und 8, das fünfte aus 2 und 6 u. s. f. Die Zehnzahl der Verse kommt beiläufig sechsmal und wenn 4, 1—9 aus Peschitto, 4, 20—27 aus LXX zu ergänzen sein sollte, achtmal vor, ohne daß man diese Dekaden als Strophen ansehen und ohne daß man einen Schluß auf einen besonderen Verfasser dieser dekadischen Stücke ziehen kann. In 1, 20—33 findet Bertheau sogar neben regelmäßigem Versbau eine genau eingehaltene künstliche Strophenbildung (3×4 Verse mit einem Nachhall von zweien). Aber er zählt statt der Stichen die masoretischen Verse, und diese sind nicht die wahren Formtheile der Strophe.

Wir gehen nun zum zweiten Theile der Samlung über, dessen Ueberschrift *משלי שלמה* uns keinesfalls befremden kann, da die hier beginnende Spruchreihe, mit 1, 7—c. 9 verglichen, den Namen *משלי* mit besonderem Vorrecht für sich in Anspruch nehmen darf. Die 375 Sprüche, welche in der Theilsammlung 10—22, 16 ohne durchgreifenden Plan aneinander gereiht sind, nur nach mehr oder weniger hervorstechenden gemeinsamen Merkmalen (s. Bertheau S. XII), sind samt und sonders Zweizeiler; denn jeder masoretische Vers zerfällt naturgemäß in zwei Stichen und nirgends (auch nicht 19, 19) steht ein solcher distichischer Spruch mit einem vorhergehenden oder nachfolgenden in nothwendigem Zusammenhange; jeder ist für sich ein kleines wolgerundetes und geschlossenes Ganze. Eine scheinbare Ausnahme macht nur 19, 7., ein Dreizeiler, aber in Wirklichkeit ein Zweizeiler mit dem entstellten Reste eines verloren gegangenen Zwezeilers. Die LXX hat hier zwei in unserem Texte fehlende Zwezeiler; der zweite ist der in unserem Texte nur noch verstümmelt vorhandene:

*ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν,
ὃς δὲ ἐρεθίζει λόγους οὐ σωθήσεται,*

vielleicht die falsche Uebersetzung von

*מרע רבים ישלם רע
מרדף אמרים לא ימלט*

*Der Allerweltsfreund wird gelohnt mit Bösem,
Wer Redereien nachjagt, entkommt nicht.*

Nicht allein aber, daß alle diese Sprüche Zweizeiler sind, sie haben auch, zwar nicht ausnahmslos, aber doch in bei weitem überwiegender Zahl einen gemeinsamen Charakter, nämlich den antithetischen. Zweizeiler von vorherrschend antithetischem Charakter stehen hier beisammen. Daneben sind allerdings auch alle anderen Schemen vertreten: das syno-

nyme 11, 7. 25. 30. 12, 14. 28. 14, 19 u. a. m., das eingedankige 14, 7. 15, 3 u. a. m., besonders in Sprüchen mit comparativem כִּי 12, 9. 15, 16. 17. 16, 8. 19. 17, 10. 21, 19. 22, 1 und mit steigerndem כִּי אֵף 11, 31. 15, 11. 17, 7. 19, 7. 10. 21, 27., das synthetische 10, 18. 11, 29. 14, 17. 19, 13.; das parabolische aber am allerschwächsten, denn die beiden Sprüche 10, 26. 11, 22 sind die einzigen dieser Art und ich wüßte nicht, welche andere Bertheau noch anführen könnte. Wir werden weiter sehen, daß in einer anderen Theilsammlung des Buches die parabolischen Sprüche ebenso gehäuft beisammen stehen, als hier die antithetischen. Hier stehen fast überall die beiden Glieder der Sprüche als Satz und Gegensatz in kunstmäßigem Parallelismus; auch in den synonymen Sprüchen sind die beiden Glieder die parallel laufenden Strahlen Eines Gedankens, in den synthetischen treten zwei Einzeiler, um dem Parallelismus als einem Grundgesetze des Kunstspruches zu genügen, in äußerliche lockere Verbindung. Aber auch in den Sprüchen, in denen ein eigentlicher Parallelismus nicht stattfindet, vielmehr beide Glieder erst einen vollständigen Satz bilden, sind nach Bertheau's sich bestätigender Beobachtung Verse und Glieder so gebaut, daß sie in Beziehung auf Umfang und Zahl der Wörter den Versen mit parallelen Gliedern gleich sind.

Auf diese lange Reihe von Zweizeilern, welche sich als משלי שלמה geben, folgt 22, 17—24, 22 eine Reihe von דברי חכמים , eingeführt durch eine Einleitung 22, 17—21., welche unverkennbar von der Art der größeren Einleitung 1, 7—c. 9 ist und an die auch die in diesen „Worten Weiser“ durchweg festgehaltene Form der Anrede erinnert. Diese דברי חכמים durchlaufen an Umfang alle Formen des Maschal vom Zwezeiler an 22, 28. 23, 9. 24, 7. 8. 9. 10 bis zum Maschalliede (über den Säufer) 23, 29—35. Zwischen diesen Grenzen ist der Vierzeiler am beliebtesten 22, 22 f. 24 f. 26 f.; 23, 10 f. 15 f. 17 f.; 24, 1 f. 3 f. 5 f. 15 f. 17 f. 19 f. 21 f., aber auch Fünfzeiler 23, 4 f. 24, 13 f. und Sechszweiler 23, 1—3. 12—14. 19—21. 26—28. 24, 11 f. finden sich, von Dreizeilern, Siebenzeilern und Achtzeilern wenigstens je einer 22, 29.; 23, 6—8.; 23, 22—25. Bertheau behauptet einen Unterschied im Bau dieser Sprüche von dem der vorausgegangenen, indem er die Zahl der Worte zählt, die in diesen und jenen einen Vers ausmachen, aber dieses Verfahren ist unberechtigt: daß der auffällig große masoretische Vers 24, 12 achtzehn Wörter enthält, daran ist der Dichter ganz unschuldig; im Sinne des Dichters ist 24, 11 f. ein Sechszweiler, und in der That ein sehr zierlicher, nichts weniger als überladen. Nicht die Wörter der masoretischen Verse, sondern die Stichen hat man zu zählen. Einen Unterschied dieser Sprüche von den vorausgegangenen kann ich, nach Stichen zählend, nicht entdecken; auch in den vorausgegangenen steigt die Wörterzahl der Stichen von 2 bis 5; nur das läßt sich etwa sagen, daß die Zahl 2 (z. B. 23, 4^b; 24, 8^a. 10^b) hier verhältnismäßig häufiger ist, und das hat allerdings darin seinen Grund, daß das Gleichmaß der Glieder oft sehr gestört, oft keine Spur von Parallelismus vorhanden ist. Auf den ersten Anhang zu den משלי שלמה folgt dann 24, 23 ff. noch ein zweiter, גם־אלה להחכמים überschriebener, welcher einen Sechszweiler 24, 23^b—25., einen Zwezeiler v. 26., einen Dreizeiler v. 27.,

einen Vierzeiler v. 28 f. und ein Maschallied über den Faulen enthält v. 30 ff., letzteres in der Form eines Erlebnisses des Dichters, ähnlich wie Ps. 37, 35 f. Die Moral, welche der Dichter aus dem erzählten Erlebnis gezogen hat, ist in zwei Versen ausgedrückt, die wir schon 6, 10 f. lasen. Augenscheinlich treten diese beiden Anhänge wie durch ihre Anfangs-, so durch ihre Schlußverse in die engste Beziehung zu der Einleitung 1, 7—c. 9.

Es folgt nun in c. 25—29 die zweite große Reihe von משלי שלמה, zusammengestellt, wie die Ueberschrift sagt, auf Veranstaltung König Hizkia's. Sie zerfällt, wie es scheint, in zwei Hälften, denn wie 24, 30 ff. ein Maschallied am Ende der beiden Anhänge steht, so scheint das Maschallied 27, 23 ff. die Scheidewand zwischen den beiden Hälften dieser Spruchlese bilden zu sollen. Sie unterscheidet sich sehr scharf von der c. 10 beginnenden. Umfang der Stichen und mehr oder minder strenge Beobachtung des Parallelismus geben kein unterscheidendes Merkmal ab, es sind aber augenfällige andere vorhanden. In der ersten Lese waren ausschließlich Zweizeiler zusammengestellt, hier auch Dreizeiler 25, 8. 13. 20. 27, 10. 22. 28, 10.; Vierzeiler 25, 4 f. 9 f. 21 f. 26, 18 f. 24 f. 27, 15 f. und Fünfzeiler 25, 6 f.; außerdem das erwähnte Maschallied. Die Art der Aneinanderreihung unterscheidet sich nicht wesentlich von der in der ersten Lese, sie ist eben so planlos, doch finden sich hier einige Ketten oder Schnüre verwandter Sprüche 26, 1—12. 13—16. 20—22. Ein zweiter wesentlicher Unterschied beider Samlungen ist aber dies, daß in der ersten der antithetische Spruch das überwiegende Element war, hier der parabolische und besonders der emblematische; in c. 25—27 finden sich fast nur Sprüche dieses Schema's. Wir sagen fast, denn ausschließlich solche Sprüche zusammenzustellen ist nicht Plan des Samlers; es finden sich auch Sprüche der anderen Schemen, weniger synonyme u. dgl., als antithetische, und die Samlung beginnt gleich in einem recht bunten Quodlibet: 25, 2 ein antithetischer Spruch, 25, 3 ein Priamel mit drei Subjekten, 25, 4 f. ein emblematischer Vierzeiler, 25, 6 f. ein Fünfzeiler, 25, 8 ein Dreizeiler, 25, 9 f. ein Vierzeiler mit negativ begründendem כן, 25, 11 ein emblematischer Zweizeiler (*Goldene Aepfel in silbernen Kapseln — ein Wort gesprochen auf gehörige Weise*). Die antithetischen Sprüche nehmen besonders in c. 28 u. 29 zu, der erste und letzte Spruch der ganzen Samlung 25, 2. 29, 27 sind antithetisch; aber zwischen diesen beiden Endpunkten ist der Vergleichungs- und Bildspruch so vorherrschend, daß diese Samlung einem bunten Bilderbuche mit erklärenden Unterschriften gleicht. An Umfang ist sie viel kleiner als die vorige; ich zähle bei 137 masoretischen Versen 126 Sprüche.

Auch die zweite Lese salomonischer Sprüche hat einige Anhänge, deren erster c. 30 nach der Ueberschrift einen sonst unbekannten Agur b. Jakeh zum Verfasser hat. Das erste Gedichtchen dieses Anhangs bringt in tiefsinniger Weise die Unerforschlichkeit Gottes zum Bewußtsein. Hierauf folgen einige eben so eigentümliche Stücke: ein Vierzeiler über die Unantastbarkeit des göttlichen Worts 30, 5 f., ein Gebet um den Mittelstand zwischen Reichtum und Armut v. 7—9., ein Zweizeiler gegen

Verleumdung v. 10., eine Priamel mit fehlendem Nachsatz v. 11—14., die unersättlichen Vier (eine *Midda*) v. 15 f., ein Vierzeiler über den ungehorsamen Sohn v. 17., die unbegreiflichen Vier v. 18—20., die unerträglichen Vier v. 21—23., die winzigen, aber klugen Vier v. 24—28., die stattlichen Vier v. 29—31., ein Fünfzeiler: Empfehlung bescheidenen klugen Schweigens v. 32 f. Zwei andere Anhänge bilden den Schluß des ganzen Buches: die Ermahnung der Mutter Lemuël's an diesen ihren königlichen Sohn 31, 2—9., und das Lob des braven Weibes durch alle Buchstaben des Alphabets 31, 10 ff.

Nachdem wir die mannigfaltigen Formen des Kunstspruchs und ihre Vertheilung auf die einzelnen Theile der Samlung kennen gelernt, fragen wir, welche Folgerungen, den Ursprung dieser einzelnen Theile betreffend, sich aus den in ihnen vorfindlichen Spruchformen ziehen lassen. Wir knüpfen dabei an die Auffassung Ewalds an, welcher in den einzelnen Theilen der Samlung die Hauptwendungen der Geschichte der Spruchdichtung vertreten sieht. Die *משלי שלמה* 10, 1—22, 16 gelten ihm als die älteste Samlung, welche die denkbar einfachste und altertümlichste Art der Spruchdichtung darstellt. Ihre Merkmale sind der ebennmäßige zweigliedrige Vers, der vollkommen abgeschlossene, für sich verständliche runde Sinn desselben, der rasche Flügelschlag von Satz und Gegensatz. Die älteste Form des Kunstspruchs ist nach Ewald, unserer Terminologie nach, der antithetische Zweizeiler, wie er in 10, 1—22, 16 herrschend ist. Neben den antithetischen Zweizeilern finden sich jedoch hier auch andersartige; Ewald betrachtet den Gegensatz der beiden Glieder so sehr als das ursprüngliche Grundgesetz des Kunstspruchs, daß diese andersartigen Zweizeiler ihm schon das Abnehmen der inneren Kraft des zweigliederigen Verses, das schon anfangende Erschlaffen der Kunst in ihren ältesten Grenzen und Gesetzen und den Uebergang in eine neue Weise bezeichnen. In den *משלי שלמה* c. 25—29., der späteren Samlung, ist jene strenge Bildung des Verses schon in voller Erschlaffung und Auflösung begriffen: der Gegensatz des Sinnes der Glieder erscheint hier nur ausnahmsweise, die Kunst wendet sich von der gedrungenen Fülle und Stärke der Darstellung mehr zur Ausschmückung des Gedankens durch starke, auffallende Bilder und Redensarten, zur zierlichen Malerei gewisser Sittenzustände und Lebenserscheinungen, und jemeht der Kunstspruch von dem Anhauche eines kräftigen Dichtergeistes verlassen wird, desto stärker nähert er sich wieder dem Volksspruchwort; das runde Ebenmaß der zwei Glieder schwindet, weniger durch Verkürzung des einen von beiden, als durch zu große Dehnung und durch Erweiterungen des zweigliederigen Spruches bis zu längeren Ermahnungen zu sittlichem Leben und dahin einschlagenden Schilderungen. Damit tritt die Spruchdichtung wesentlich in eine verschiedene Gestalt und Art. „Während sie an innerer, scharfer Kürze und Kraft verliert, sucht sie durch den zusammenhängend belehrenden Vortrag, durch ausführliche Schilderung und mehr das Einzelne ganz erschöpfende Darstellung wieder zu gewinnen; ihre kühn abgerissene, strenge und doch einfach schöne Form zerreibend, erhebt sie sich zu rednerischer Gewandtheit, zum Versuche hin-

reißender Beredtsamkeit, wobei zwar das eigentlich Dichterische und Künstlerische allmählich zerrinnt, die Wärme aber und leichte Verständlichkeit steigt.“ In c. 1—9., der Einleitung der älteren Samlung, und 22, 17—c. 24., der von einem späteren Vorredner eingeleiteten ersten Hälfte des Nachtrags zur älteren Samlung (c. 25—29 ist die zweite Hälfte), ist die große Veränderung vollendet, deren Werden die spätere Samlung von מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה bes. in c. 25—29 offenbarte. Das Ebenmaß der zwei Versglieder ist hier völlig geschwächt, der einzelne Spruch kommt beinahe nur noch als Ausnahme vor, die Spruchdichtung ist in Ermahnen und Predigen übergegangen und um Vieles leichter und geschmeidiger, flüssiger und faßbarer geworden. „Wirklich steht nicht bloß Verlust auf Seiten dieser späteren Gestalt der Spruchdichtung: während sie die treffende spitze Kürze, die innere Fülle und gedrängte Kraft der alten Sprüche auf immer einbüßt, hat sie schon an Wärme, Eindringlichkeit und Faßlichkeit gewonnen; die Weisheit, welche zuerst nur ihr Wesen und ihren Inhalt in unendlicher Mannigfaltigkeit erkennbar zu machen strebt, endet damit, daß sie, sicher und klar geworden, nun auch sich inniger und dringender an die Menschen wendet.“ In den ganz äußerlich angehängten späteren Zusätzen c. 30—31 ist die Spruchdichtung bereits vollkommen in kleine niedliche Schilderungen einzelner sittlicher Wahrheiten zerfallen. Während das Schöpferische zurücktritt, wendet sich aller Fleiß auf die überraschende Ausführung und neue, überlegt künstliche Darstellung.

Diese Anschauung des Entwicklungsganges der Spruchdichtung ist einer der Hauptbestimmungsgründe des Urtheils Ewald's über Salomonisches oder Nichtsalomonisches in der Samlung. In 10, 1—22, 16 gilt ihm zwar nicht alles als altsalomonisch, als unmittelbar und in der gegenwärtigen Gestalt von Salomo verfaßt, aber der Hauch salomonischen Geistes belebt und hält Alles, was etwa später sich angeschlossen und von anderen und späteren Dichtern abstammt. Die meisten Sprüche der späteren Samlung aber (c. 25—29) sind nicht viel älter als die Zeit Hizkia's, doch findet sich in ihr auch einiges Salomonische und Nächstsalomonische, die Samlung reicht mit ihren Armen zum Theil wirklich, wie das מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה der Ueberschrift besagt, in die salomonische Zeit zurück. Dagegen findet sich in der Einleitung c. 1—9. und in der ersten Hälfte des Nachtrags (22, 17—c. 24) auch nicht ein einziger Spruch mehr aus der salomonischen Zeit; beide Stücke gehören zweien Dichtern des siebenen Jahrhunderts an, einer neuen Zeit, in welcher die Lehrdichter aus eigener Schöpfung längere Stücke zu den älteren salomonischen Samlungen hinzudichteten. Noch später sind die vier kleinen Stücke 30, 1—14. 15—33. 31, 1—9. 10 ff.; sie können nicht vor dem Ende des siebenen oder dem Anfange des sechsten Jahrhunderts gedichtet sein.

Wir erkennen die Beobachtungsgabe, das Feingefühl, den Tiefblick in diesen Ansichten Ewald's über die Ursprünge des Buches an, können sie aber doch größtentheils nicht probehaltig und annehmbar finden. Geben wir zu, daß er die Geschichte der Spruchdichtung im Allgemeinen richtig construirt hat, so ist der Schluß, daß Sprüche, welche die Merk-

male der ältesten Spruchdichtung an sich tragen, der salomonischen, die anderen der näheren oder fernerer nachsalomonischen Zeit angehören, doch ein sehr trüglicher. In diesem Falle müßte Vieles im Spruchbuche Sirachs salomonisch sein, und die מְשִׁלֵי אֶסֶךְ von Isaak Satanow, dem Zeitgenossen Moses Mendelssohns, so wie gar manche Sprüche in der Spruchsammlung מִלֵּין רַבִּבֶן und in anderen mittelalterlichen und neueren jüdischen Dichterwerken möchten vielleicht um Jahrtausende zurückdatirt werden. Neben dem allgemeinen Entwicklungsgange ist ja auch die Individualität des Dichters in Anschlag zu bringen; ein alter Dichter kann neben formell Vollendetem Unvollkommenes hervorbringen, was einer gesunkenen Kunstperiode anzugehören scheint, und ein späterer Dichter kann erfolgreich mit dem Gediegensten des Altertums wetteifern. Aber auch die Ewald'sche Construction des Entwicklungsganges der Spruchdichtung ist zum Theil willkürlich. Daß der zweigliedrige Vers die älteste Form des Kunstspruches ist, wollen wir nicht bestreiten, aber daß es der zweigliedrige antithetische Vers sei, ist eine unbeweisbare Voraussetzung, und daß Salomo nur antithetische Zweizeiler gedichtet habe, ist eine geradezu abgeschmackte Behauptung, welcher Keil mit Recht entgegenhält, daß einerlei Form und einerlei Inhalt Zeichen der Armut, der geistigen Beschränktheit und Einseitigkeit ist. Es gibt auch andere Arten des Parallelismus, die nicht minder schön und kräftig sind, als der antithetische, und auch andere Spruchformen als den Zweizeiler, in denen der Lehrgedanke, der beim besten Willen sich in keinen Zweizeiler zwängen läßt, sich nothwendigerweise in das Zweigwerk einer größeren Zeilenzahl spalten muß. Sodann muß ich Keil auch darin beistimmen, daß Ewalds Behauptung, in der hizkianischen Sammlung sei die strenge Bildung des Kunstspruchs in voller Auflösung begriffen, eine Uebertreibung enthält. Wenn die erste Lese 10, 1—22, 16 nur zwei Bildsprüche enthält (10, 26. 11, 22), während es doch ganz thöricht wäre, diese zwei, weil es Bildsprüche sind, Salomo abzusprechen oder ihn nur für den Verfasser dieser zwei zu halten: so versteht es sich von selbst, daß die hizkianische Sammlung, die sich vorzugsweise in Zusammenstellung von Bildsprüchen gefällt, eine Menge Sprüche enthalten muß, in welchen eine andere Art des Parallelismus herrscht, welche das Aussehen loserer Verknüpfung hat. Ist es nicht wahrscheinlich, daß Salomo, der für die größten und kleinsten Naturgegenstände ein offenes, durchdringendes Auge hatte, viel solcher Bildsprüche gedichtet? Und ist z. B. der Spruch (26, 23): *Glasur von Silberschlacken auf irdenem Scherben, liebeglühende Lippen und ein boshaft Herz* minder schön, kräftig und Salomo's würdig, als irgend welcher antithetischer Zweizeiler? Wenn Ewald sich vorstellt, daß die 3000 Sprüche, die Salomo gedichtet hat, alle nach dieser Einen Schablone verfertigt gewesen sind, so sind wir vielmehr von vornherein überzeugt, daß die Spruchdichtung Salomo's, welche den Zwei- und Vierzeiler bereits als Spruchform vorfand, sowol innerhalb der Grenzen des Zweizeilers die bunte Mannigfaltigkeit des Gedanken- und Maßverhältnisses entfaltet, als innerhalb des Maschal überhaupt die ganze Leiter vom Zweizeiler bis zum Achtzeiler und umfänglicheren Spruchgedicht

durchlaufen haben wird. So wenig wir aber Ewald's Kriterien, die er an die beiden Samlungen 10,1—22,16 und 25—29 anlegt, für richtig halten können, so treffend ist seine Zeichnung der in c.1—9. 22,17 ff. uns entgegentretenden Gestalt und Art der Spruchdichtung, und so beachtenswerth seine Folgerung, daß diese Stücke einer neuen, jüngeren Zeit der Spruchdichtung angehören. Da in 22,17—21 offensichtlich ein von Salomo verschiedener jüngerer Dichter eine Reihe von דברי חכמים einführt, so ist es möglich, ja nicht unwahrscheinlich, daß derselbe oder, wie Ewald meint, ein anderer, etwas älterer Dichter in 1,7—c.9 die von 10,1 an folgenden משלי שלמה einleitet.

Wenn aber Salomo nicht bloß Zweizeiler, sondern auch Dreizeiler u. s. w. verfaßt hat, so befremdet es, daß in der ersten Samlung 10—22, 16 ausschließlich Zweizeiler zusammengestellt sind, und wenn er nicht bloß Gegensatzsprüche, sondern mit gleicher Vorliebe Bildsprüche verfaßt hat, so ist es gleich befremdend, daß in der ersten Samlung die Bildsprüche fast gänzlich fehlen, in der zweiten dagegen c.25—29 vorherrschen. Diese befremdende Erscheinung ließe sich verhältnismäßig leichter erklären, wenn man annehmen könnte, daß beide Samlungen, nicht bloß die zweite, von den אנשי חוקיה veranstaltet und daß sämtliche salomonische Sprüche von ihnen nach den Spruchformen in zwei Theilsamlungen vertheilt worden seien. Aber abgesehen von anderen Gegengründen müßte man dann die ziemlich große Anzahl antithetischer Zweizeiler, die in der zweiten Samlung stehen, in der ersten erwarten. Denkt man sich beide Samlungen als ursprünglich Ein Ganzes, so läßt sich gar kein vernünftiger Grund ausfindig machen, weshalb es vom ursprünglichen Samler oder auch von einem späteren Erweiterer der Samlung in der vorliegenden Weise halbirt worden wäre. Wir haben somit die zwei Spruchlesen für das Werk zweier verschiedener Verfasser zu halten. Die zweite ist von den אנשי חוקיה, die erste unmöglich von Salomo selbst, da die Zahl der von Salomo verfaßten und also wol auch aufgezeichneten Sprüche sich auf 3000 belief, überdies, wenn Salomo Verfasser der Samlung wäre, der Stempel seiner planmäßig ordnenden Weisheit an ihr sichtbar sein würde; sie ist also von einem anderen Verfasser, und dieser andere Verf. ist gewiß nicht verschieden von dem Verf. des einleitenden Kranzes von Maschaldichtungen 1,7—c.9. Denn wäre der Verfasser des Buchtitels nicht zugleich Verf. der Einleitung, hätte er diese anderswoher entnommen, so ist es unbegreiflich, wie er auf den Buchtitel משלי שלמה וג' 1,1—6 nichtsalomonische Dichtungen folgen lassen konnte. Ist 1,7—c.9 nichtsalomonisch, so sind diese Maschaldichtungen nur als Werk des Verf. des Buchtitels und als Einleitung zu den von 10,1 an folgenden משלי שלמה erklärlich. Es muß ein und derselbe Verf. gewesen sein, welcher die משלי שלמה 10,1—22,16 herausgegeben, zu ihnen die Einleitung 1,7—c.9 hinzugedichtet und ihnen die דברי חכמים 22,17—24,22 angehängt hat; der zweite Samler hat dann diesem fertigen Buche zunächst einen Nachtrag von דברי חכמים 24,23 ff. und dann die hizkianische Lese salomonischer Sprüche c.25—29., vielleicht auch, damit das Buch ähnlich wie in seiner ursprünglichen Form schlosse, die nichtsalomo-

nischen Spruchgedichte c. 30 f. angehängt.¹ Wir behaupten noch nicht, daß das Buch so entstanden ist, nur dies, daß es, vorausgesetzt den nicht-salomonischen Ursprung von 1, 7 — c. 9., nicht wol anders entstanden sein kann. Aber von Neuem erhebt sich, nur noch verstärkter, die Frage des Befremdens: wie war es möglich, daß der erste Samler dem zweiten eine so große Menge Zweizeiler, darunter fast alle parabolischen, und außerdem alle mehr als zweizeiligen Sprüche Salomo's als Nachlese übrig ließ? Man wird den Grund dieser befremdenden Erscheinung kaum in etwas Anderem finden können, als in dem Urtheil des Verfassers der ersten Samlung über das Zweckgemäße und seinem Geschmack als bestimmenden Motiven seiner Auswahl. Denn wie man auch über Quelle und Entstehungsweise der beiden Samlungen denken möge, immer setzt die zweite, wie sie vorliegt, die erste voraus, und das Befremdende in der Selbstbeschränkung des Verfassers dieser kann nur in der Freiheit seinen Grund haben, welche er seiner Subjektivität verstattete.

Ehe wir nun die Stilweisen und Lehrtypen des Buches und die Folgerungen, die sich daraus ergeben, näher betrachten, zieht eine andere Erscheinung innerhalb desselben, welche vielleicht über die Entstehungsweise der einzelnen Samlungen uns Aufschluß gibt, jedenfalls aber jetzt, wo wir uns ein Urtheil zu bilden begriffen sind, nicht länger unbeachtet bleiben darf, unsere Aufmerksamkeit auf sich.

§. 3. *Die Wiederholungen im Buch der Sprüche.* Wir finden nicht allein in verschiedenen Theilen der Samlung, sondern auch innerhalb des Bereiches einzelner Theile Sprüche, die sich gleich oder ähnlich lautend ganz oder theilweise wiederholen. Ehe wir ein Urtheil fällen können, werden wir die Erscheinung uns so genau als möglich bekannt machen müssen. Wir beginnen mit den משלי שלמה 10—22, 16., denn diese Samlung ist im Verhältniß zu c. 25—29 jedenfalls die frühere, und auf die Erklärung jener Erscheinung in Betreff der salomonischen Sprüche kommt es uns vorzüglich an. In dieser früheren Samlung begegnen wir 1) ganzen Sprüchen noch einmal in völlig gleichlautender Form: 14, 12 = 16, 25; 2) ganzen Sprüchen noch einmal mit etwas abgewandeltem Ausdruck: 10, 1 = 15, 20; 14, 20 = 19, 4; 16, 2 = 21, 2; 19, 5 = 19, 9; 20, 10 = 20, 23; 21, 9 = 21, 19; 3) ganzen Sprüchen noch einmal fast gleichlautend, aber etwas umgebogenen Sinnes: 10, 2 = 11, 4; 13, 14 = 14, 27; 4) Sprüchen mit gleichlautender erster Zeile: 10, 15 = 18, 11; 5) Sprüchen mit gleichlautender zweiter Zeile: 10, 6 = 10, 11; 10, 8 = 10, 10; 15, 33 = 18, 12; 6) Sprüchen mit fast gleichlautender einer Zeile: 11, 13 = 20, 19; 11, 21 = 16, 5; 12, 14 = 13, 2; 14, 31 = 17, 5; 16, 18 = 18, 12; 19, 12 = 20, 2; vgl. auch 16, 28 mit 17, 9. 19, 25 mit 21, 11. Man wird bei Vergleichung dieser Sprüche die Beobachtung machen, daß größtentheils die äußere oder innere Aehnlichkeit der Umgebung den Samler veranlaßt haben kann, den einen Spruch hierhin und den anderen

1) Zöckler nimmt 24, 23 ff. als einen zweiten Nachtrag zur ersten Hauptsammlung; das ist auch richtig, aber die neue Ueberschrift führt eher auf zwei Samler, als auf Einen, s. weiterhin S. 26. 29 f.

dorthin zu stellen (freilich nicht immer, denn welchen Grund z. B. die Stellung von 16,25. 19,5.9 hat, weiß ich nicht zu sagen); sodann daß der früher stehende Spruch großentheils allem Anschein nach auch der früher entstandene ist, denn der zweite des Spruchpaares ist meistens ein synonyme Zweizeiler, welcher eine Zeile des ersten, gewöhnlich antithetischen weiter ausführt, vgl. 18,11 mit 10,15; 20,10.23 mit 11,1; 20,19 mit 11,13; 16,5 mit 11,21; 20,2 mit 19,12., auch 17,5 mit 14,31., wo aus einem antithetischen Spruche ein synthetischer geworden ist; es finden sich aber auch hier Ausnahmen, wie 13,2 vgl. mit 12,14., 15,33 vgl. mit 18,12., wo dieselbe Zeile das erstemal mit einer synonymen, das zweitemal mit einer antithetischen verbunden ist; indes ist auch hier der Gegensatz ein so lockerer, daß der früher stehende Spruch den Anschein der Priorität hat. — Wir gehen nun, um weitere Schlüsse zu ziehen, zu der zweiten Samlung c.25—29. über. Vergleichen wir die Sprüche dieser unter einander, so finden sich im Bereiche dieser Samlung unverhältnismäßig weniger Wiederholungen, als im Bereiche der anderen; nur ein einziger ganzer Spruch findet sich fast gleichlautend, aber umgebogenen Sinnes noch einmal: 29,20=26,12.; Sprüche aber wie 28,12.28. 29,2 sind, ungeachtet der partiellen Aehnlichkeit, gleich ursprünglich. Dagegen finden sich in dieser zweiten Samlung zahlreiche Wiederholungen von Sprüchen und Spruchtheilen aus der ersten: 1) ganze, völlig (abgesehen von bedeutungslosen Varianten) gleichlautende Sprüche: 25,24=21,9; 26,22=18,8; 27,12=22,3; 27,13=20,16; 2) ganze sinn-gleiche Sprüche mit etwas abgewandeltem Ausdruck: 26,13=22,13; 26,15=19,24; 28,6=19,1; 28,19=12,11; 29,13=22,2; 3) Sprüche mit einer gleichen und einer verschiedenen Zeile: 27,21=17,3; 29,22=15,18; vgl. auch 27,15 mit 19,13. Vergleicht man diese Sprüche mit einander, so kann es bei manchen, z. B. bei 27,21=17,3; 29,22=15,18., ungewiß bleiben, auf welcher Seite die Priorität ist; bei anderen aber hat ohne Zweifel die hizkianische Samlung die Urgestalt des auch in der anderen vorkommenden Spruchs erhalten: so bei 26,13. 28,6.19. 29,13. 27,15 in Verhältnis zu ihren Parallelen. Auch in den übrigen Stücken des Buches treffen wir auf solche Wiederholungen, wie in den beiden Lesen salomonischer Sprüche. In 1,7—c.9 findet sich 2,16 wenig verändert noch einmal 7,5., und 3,15 kehrt 8,11 wieder; nicht erwähnenswerth ist 9,10^a=1,7^a, und 9,4.16. hieher zu ziehen wäre abgeschmackt. In dem ersten Nachtrage von רברי הכמים 22,17—24,22 wiederholen sich öfter einzelne Verszeilen in anderer Verbindung, vgl. 23,3 u. 6.; 23,10 u. 22,28.; 23,17f. u. 24,13f.; 22,23 u. 23,11.; 23,17 u. 24,1. Daß in solchen Fällen ein Spruch häufig die Nachbildung des anderen ist, setzt das Verhältnis von 24,19 zu Ps.37,1., vgl. auch 24,20 mit Ps.37,38 außer Zweifel. Finden sich hier ähnlich mit überlieferungsgemäß salomonischen lautende Sprüche, so ist die Priorität voraussetzlich auf Seite der letzteren, wie 23,27 vgl. 22,14; 24,5f. vgl. 11,14.; 24,19f. vgl. 13,9., in welchem letzteren Falle die Richtigkeit der Voraussetzung handgreiflich ist. Innerhalb des zweiten Nachtrags von רברי הכמים 24,23ff. lassen sich seiner Kürze wegen keine Wiederholungen er-

warten, doch ist gleich der Anfang 24, 23 aus einem salomonischen Maschal 28, 21 wiederholt, und 24, 33f. sind wörtlich wie 6, 10f., die Priorität ist voraussetzlich auf Seiten des Dichters von 1, 7 — c. 9., wenigstens des Maschals in der Gestalt, in welcher er es mittheilt. Die Anhänge c. 30—31 bieten für die Erscheinung, die wir hier besprechen,¹ nichts Bemerkenswerthes, und wir können also nun an die Frage gehen, welche Einsicht in die Entstehungsweise der vorliegenden Sprüche und Spruchlesen uns die gemachten Beobachtungen gewähren.

Aus den zahlreichen Wiederholungen von Sprüchen und Spruchtheilen der ersten Samlung von משלי שלמה in der hizkianischen schließen wir, wie aus einem anderen Grunde zu Ende des vorigen Abschnitts unserer Untersuchung, daß beide Samlungen verschiedene Verfasser, mit anderen Worten: daß nicht beide die אנשי חזקיה zu Verfassern haben. Zwar beweisen die Wiederholungen an sich noch nicht gegen die Einheit des Verf., denn es finden sich ja auch innerhalb der einzelnen Samlungen selbst und auch innerhalb c. 1—9 (vgl. 6, 20 mit 1, 8; 8, 10f. mit 3, 14f.) Wiederholungen trotz der Einheit ihrer Verfasser. Wenn aber zwei Spruchlesen ohnedies so mannigfach andersartig sind, wie 10, 1—22, 16 und c. 25—29., so wird das schon von vornherein Wahrscheinliche durch solche Wiederholungen fast zur Gewißheit erhoben. Aus der großentheils abweichenden Gestalt, in welcher die hizkianische Samlung Sprüche und Spruchtheile, die auch in der ersten sich vorfinden, mittheilt, und aus ihrer sonstigen Selbständigkeit schließen wir weiter, daß die Männer Hizkia's das Uebereinstimmige nicht aus der ersten Samlung entnommen, sondern wie der Verf. dieser aus anderen Quellen geschöpft haben. Da man aber nicht einsieht, warum die Männer Hizkia's eine so große Anzahl sicher ächt salomonischer Sprüche, welche nach Abzug der verhältnismäßig wenigen wiederholten übrig bleibt, beiseite liegen gelassen haben sollten (denn diese Umgehung erklärt sich nicht daraus, daß sie auswählten was für ihre Zeit schicklich und heilsam war), so halten wir uns weiter zu dem Schlusse berechtigt, daß ihnen die andere Samlung als eine in ihrer Zeit gangbare bekannt war. Ihr Zweck ging zwar nicht darin auf, diese ältere Samlung zu ergänzen, sie berücksichtigen aber ihr Bestehen und wollten ihr, ohne sie überflüssig zu machen, ein ähnliches Volksbuch an die Seite stellen. Die verschiedene Auswahl in beiden Samlungen hat

1) Ganz dieselbe Erscheinung — bemerkt Fleischer — zeigt sich in den verschiedenen dem Chalifen Ali zugeschriebenen Spruchsamlungen, wo oft einundderselbe Gedanke in der einen Samlung so, in einer zweiten anders gestaltet, hier kürzer, dort länger gefaßt, vielfach wiederkehrt. Ueberhaupt gilt einfürallemal der Grundsatz, daß der Orient eine scrupulöse Genauigkeit in unveränderter Fortpflanzung des Ueberlieferten höchstens nur bei heilig und göttlich geachteten Religionschriften kennt; daher auch diese Sprüche eben nur, seit sie ein fester Bestandtheil des Kanons geworden waren, unverändert fortgepflanzt worden sind — vor jener Zeit ist es ihnen eben so gegangen, wie allem was im Orient der Willkür des umgestaltenden Geistes, dem Verkehre des Lebens preisgegeben ist: einundderselbe Urtext ist von dem einen Sprecher und Schreiber so, von dem andern anders variirt worden. So die berühmten Dichterwerke des Orients, wie z.B. Firdusi's Schahname und Sadi's Rosengarten, von denen keine Handschrift ganz mit der andern übereinstimmt.

in der verschiedenen Abzweckung derselben ihren im Großen und Ganzen nachweisbaren Anlaß. Die erste Samlung beginnt mit dem Spruche: *Ein weiser Sohn erfreut den Vater und ein thörichter Sohn ist seiner Mutter Kummer*, die andere mit dem Spruche: *Es ist Gottes Ehre, eine Sache zu verbergen, und der Könige Ehre, eine Sache zu erforschen*. Die eine Samlung will ein Buch für die Jugend sein und wird dieser in der großen Einleitung 1, 7 — c. 9 gewidmet; die andere ist ein Volksbuch, wie es der Zeit Hizkia's frommte („Salomonis Weisheit in Hizkias Tagen“, wie Stier sie benannt hat), und nimmt deshalb seinen Anlauf nicht, wie die andere, von dem Pflichtverhältnisse des Kindes, sondern des Königs. Wenn auch nicht Alles in den beiden Samlungen in bewußter Beziehung auf diese verschiedenen Zwecke steht, so haben die Samler wenigstens von Anfang bis zu Ende (vgl. 22, 15 mit 29, 26) diese Zwecke vor Augen. — Auch über die Zeit, in welcher die erste Samlung angefertigt ist, geben uns die obigen Beobachtungen eine Vermutung an die Hand. Mehrere Spruchpaare, die sie enthält, stellen uns wesentlich dieselben Sprüche in älterer und jüngerer Gestalt vor Augen. Keil hält nun freilich auch die weniger originell scheinenden Sprüche für altsalomonisch; er macht darauf aufmerksam, daß ein und derselbe Dichter denselben Gedanken nicht immer gleich kurz, prägnant, treffend ausspreche, und behauptet, daß selbst eigentliche Aenderungen und Ueberarbeitungen einzelner Sprüche von Salomo selbst ausgegangen sein können. Möglich ist das, aber erwägt man, daß auch davidische Psalmen nach- und umgedichtet worden sind und daß in den דברי חכמים sich nach- und umgedichtete salomonische Sprüche finden, ferner daß vor allen Dichtungen Sprüche der Abwandlung unterliegen und zur Nachbildung und Umbildung einladen; so wird man es nicht wahrscheinlich finden. Man wird lieber annehmen, daß zwischen der Herausgabe der 3000 Sprüche Salomo's und der Veranstaltung der 10—22, 16 vorliegenden Samlung eine geraume Zeit verflossen war, in welcher das altsalomonische Maschal im Munde des Volkes und der Dichter eine Menge von Nebenschöbllingen getrieben hatte, und daß der Samler solche mittelbar salomonische Sprüche mit den unmittelbar salomonischen unbedenklich zusammengesellte. Aber boten ihm denn die drei Chiliaden salomonischer Sprüche nicht Ausbeute genug? Wir werden diese Frage verneinen müssen, denn war jene Unzahl salomonischer Sprüche an sittlich-religiösem Werthe den uns erhaltenen gleich, so lassen sich weder die vielen Wiederholungen innerhalb der ersten Samlung, noch die verhältnismäßige Dürftigkeit der zweiten erklären. Die Männer Hizkia's stellten ihre salomonische Spruchlese zwar nahe an 300 Jahre nach Salomo zusammen, aber es ist kein Grund vorhanden, das altsalomonische Spruchbuch in damaliger Zeit für untergegangen zu halten. Vielmehr läßt sich aus den Gebieten, auf welche einige Sprüche unserer Samlungen hinüberstreifen (Landwirthschaft, Kriegskunst, Hofleben u. dgl.) und aus Salomo's Vorliebe für die Mannigfaltigkeit des Natur- und Weltlebens mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß seine drei Chiliaden Sprüche keine viel größere Ausbeute als die vorliegende gewährt haben werden. Ist aber die erste Samlung in einer Zeit

entstanden, in welcher die alten salomonischen Sprüche sich bereits durch neue Zusammenstellungen, Umbiegungen, Nachahmungen bedeutend vervielfältigt hatten, so wird wol keine Zeit ihrer Entstehung angemessener gelten können, als die Zeit Josaphat's, welche der Zeit Salomo's noch verwandter war als der Davids. Die der Förderung des öffentlichen Gottesdienstes, der Volksbildung, der Rechtspflege zugewandte Persönlichkeit Josaphats; die ehrfurchtgebietende, von den Nachbarvölkern weit und breit anerkannte Herrschaft des Hauses Davids; das damalige auf fernen Weltverkehr gerichtete Streben; der auf die Niederlage der verbündeten Völker gefolgte tiefe Friede — das alles sind verwandte Züge, welche die Zeit Josaphats zu einem Nachbilde der salomonischen stempeln. Bei dieser Verwandtschaft läßt sich Pflege der Chokma von ihr erwarten. Wenn der Verf. der Einleitung und Herausgeber des älteren Spruchbuchs nach Salomo und vor Hizkia gelebt hat, so setzen wir ihn am passendsten in eines der ersten Regierungsjahre Josaphats etwa 70 J. nach Salomo's Tode. Wenn es Spr.c.1—9 öfter heißt, daß die Weisheit öffentlich auf den Straßen und Wegen sich vernehmen lasse, so stimmt dies dazu daß nach 2 Chr. 17, 7—9 die von Josaphat ausgesandten Fürsten, Priester und Leviten (den karolingischen *missi* vergleichbar) in allen Städten Juda's mit dem Thora-Buch in der Hand als Volkslehrer auftraten, und dazu daß nach 2 Chr. 19, 4 Josaphat selbst das Land von Beërseba bis zum Gebirge Ephraim bereiste und das Volk zu Jahve, dem Gotte der Väter, zurückführte. Für die damalige Beliebtheit der allegorischen Bildrede haben wir an 2 K. 14, 8—11 (2 Chr. 25, 17—21) ein Zeugnis, welches auch an seinem Theil der Einordnung des gern allegorisirenden Dichters von Spr. c. 1—9 in diese Geschichtsepoche günstig ist.

Mit der Zeit Josaphats verträgt sich auch dies daß in der ersten Sammlung das Königtum durchweg nach seiner Lichtseite in dem Schmucke der Gerechtigkeit (14, 35. 16, 10. 12. 13. 20, 8), der Weisheit (20, 26), der Gnade und Wahrheit (20, 28), der Liebe zum Guten (22, 11), der göttlichen Leitung (21, 1) und Machthoheit (16, 14. 15. 19, 12) erscheint, während in der zweiten Samlung, welche sofort mit einer Königsspruchreihe beginnt, das Königtum fast nur (mit Ausnahme von 29, 14) seiner Nachtseite nach aufgefaßt und auf das Verderbliche der Tyrannenwirthschaft (28, 15. 16. 29, 2), des Steuerdrucks (29, 4) und der Camarilla (25, 5. 29, 12) und Vielherrschaft (28, 2) hingewiesen wird. Elster hat Recht, wenn er bemerkt, daß in c. 10—22, 16 das Königtum im Wesentlichen seiner Idee entspreche und die Warnung vor Misbrauch der königlichen Gewalt fern liege. Wenn diese Sprüche hierin weit kenntlicher als die in c. 25—29 die Physiognomie der davidisch-salomonischen Zeit an sich tragen, so ist andererseits ihrer Zusammenstellung die Zeit Josaphats, des Sohnes und Nachfolgers Asa's, günstig, während in der Zeit Hizkia's, des Sohnes und Nachfolgers des Ahaz und Vaters und Vorgängers Manasse's, in welcher, durch Ahaz verschuldet, die Vermittelungen mit dem Weltreich begonnen hatten, jene trübere Anschauung des Königtums, welche auch der zweite Anhang an der Stirn trägt (24, 23—25), nahe gelegt war.

Also zwischen Salomo und Hizkia und wahrscheinlich unter Josaphat

erschien das in c. 1—24, 22 unseres kanonischen Werks enthaltene ältere Spruchbuch; die משלי שלמה 10, 1—22, 16., die den Haupttheil, den Kern desselben bildeten, waren nach vorn von der großen Einleitung 1, 7—c. 9., in welcher der Samler sich selbst als hochbegabten Lehrdichter und als Werkzeug des Geistes der Offenbarung bekundet, nach hinten von den דברי חכמים 22, 17—24, 34 umschlossen. Einen solchen Anhang von דברי חכמים kündigt der Verfasser 1, 6 zwar nicht an, aber er läßt sich nach diesen Worten des Buchtitels von ihm erwarten; die Einleitung dazu 22, 17—21 ist wie ein Nachklang der großen Einleitung, entsprechend dem geringeren Umfange dieses Anhangs. Das Werk trägt im Großen und Ganzen den Stempel der Einheit; denn noch in dem letzten, es sehr angemessen abschließenden Spruche (24, 21 f.: *Fürchte Jahve, mein Sohn, und den König etc.*) ist der Grundton festgehalten, den der Verf. von Anfang angeschlagen hat. Ein späterer Samler der nachhizkianischen Zeit erweiterte das Werk durch Anfügung der hizkianischen Lese und einen kleinen Nachtrag von דברי חכמים, die er nach dem Gesetze der Analogie auf 22, 17—24, 22 zunächst folgen ließ. Die Uebereinstimmung der Ueberschriften 24, 23. 25, 1 begünstigt wenigstens die Annahme, daß diese Anhänge von Einer Hand herrühren. Der Umstand, daß die דברי חכמים 22, 17—24, 22 in zweien ihrer Sprüche auf die ältere Sammlung salomonischer Sprüche, die דברי חכמים 24, 23 ff. dagegen durch 24, 23 auf die hizkianische Sammlung und durch 24, 33 f. auf die Einleitung 1, 7—c. 9 zurückweisen, verstärkt die naheliegende Vermutung, daß mit 24, 23 eine zweite von anderer Hand hinzugefügte Hälfte des Buches beginnt. Es ist kein Grund vorhanden, diesem zweiten Samler die Nachträge c. 30—31 abzusprechen; vielleicht suchte er, wie schon oben bemerkt, durch ihre Anfügung den Schluß des erweiterten Spruchbuchs dem des älteren gleichförmig zu machen. Wie die ältere Lese der משלי שלמה, so hat nun auch die hizkianische Sprüche der Weisen zur Rechten und zur Linken, der König der Spruchdichtung steht inmitten würdiger Umgebung. Der zweite Samler unterscheidet sich vom ersten dadurch, daß er sich nirgends selbst als Spruchdichter zu erkennen gibt. Es wäre möglich, daß das Spruchgedicht vom braven Weibe 31, 10 ff. sein Werk wäre, aber ein Anhalt zu dieser Vermutung ist nicht vorhanden.

Nach dieser Zwischenuntersuchung, auf welche uns die Wiederholungen im Buche geführt haben, wenden wir uns nun unserem Plane gemäß zur Untersuchung desselben aus dem Gesichtspunkte seiner Sprachform und seines Lehrinhalts, und sehen zu, ob die bisher gewonnenen Ergebnisse, die nur erst vorläufig als solche gelten können, sich auf diesem weiteren Untersuchungswege befestigen und vielleicht näher bestimmen.

§. 4. *Das Buch der Sprüche von Seiten seiner mannigfaltigen Stileisen und Lehartypen.* Wir beginnen unsere Untersuchung mit dem Verhältnis, in welchem hinsichtlich der Sprachform die Spruchlesen c. 10—22, 16 und c. 25—29 zu einander stehen. Ist der Grundstock dieser beiden Spruchlesen wirklich altsalomonisch, so wird sich wesentlich gleiches sprachliches Gepräge an ihnen nachweisen lassen müssen. Abzusehen ist dabei natürlich von den ganz oder theilweise identischen Sprü-

chen. Wenn **הררי בטן** ein in der ersten Samlung beliebtes (18,8. 20,27. 30), vielleicht von Salomo selbst gemünztes Redebild ist, so kann, daß dieses Redebild sich auch 26,22 findet, nicht in Anschlag kommen, da in 26,22 sich der Spruch 18,8 wiederholt. Nun ist allerdings nicht zu leugnen, daß in der ersten Samlung einige Ausdrücke vorkommen, welche man in der hizkianischen Samlung wieder anzutreffen erwarten könnte und doch nicht wieder antrifft. Ewald zählt Spr. S. 4—6 solche Ausdrücke auf, um zu beweisen, daß das altsalomonische Sprachgut sich mit geringen Ausnahmen nur in der ersten Samlung finde. Aber sein Verzeichnis schmilzt, genau besehen, um mehrere Ausdrücke zusammen. Daß manche dieser Ausdrücke sich auch in der Einleitung 1,1—c. 9 finden, beweist freilich gegen ihn nichts. Aber **מִרְפָּא** 12,18. 13,17. 14,30. 15,4. 16,24 findet sich auch 29,1., **רִדָּה** 11,19. 12,11. 15,9. 19,7 auch 28,19., **נִיגַן** 16,28. 18,8 nicht bloß 26,22., sondern auch 26,20., **לֹא יִנְקָה** 11,21. 16,5. 17,5 auch 28,20; diese Ausdrücke beweisen also für, nicht gegen die sprachliche Einheit der beiden Samlungen. Das Verzeichnis der beiden Samlungen gemeinsamer Ausdrücke ließe sich bedeutend vermehren, z. B. **נִפְרַע** 29,18 wie das *Kal* 13,18. 15,32., **אָץ** 19,2. 21,5. 28,20. 29,19., **מִדְּרִימ** 21,9. (25,24.) 21,19. 23,29. 26,21. 27,15. Mag es also immerhin auffällig sein, daß die Redebilder **מִקֵּר הַיָּם** 10,11. 13,14. 14,27. 16,22 und **עַץ הַיָּם** 11,30. 13,12. 15,4., so wie die Ausdrücke **מִתְחַה** 10,14. 15,13. 3,14. 28,18,7; 10,29. 21,15., **יִפִּיה** 12,17. 14,5. 25,19. 5,9., **סִלָּה** 13,6. 19,3. 21,12. 22,12 und **סִלָּה** 11,3. 15,4 sich nur in der ersten Samlung und nicht in der hizkianischen finden, ein schlagender Gegenbeweis gegen die Einheit des Ursprungs der Sprüche beider Samlungen ist das nicht. Auch die mit Recht von Ewald hervorgestellte Erscheinung, daß Sprüche, die mit **יֵשׁ** anfangen (z. B. 11,24 **יֵשׁ מִפּוֹר וְנוֹסֶה עוֹר** *Manchen gibt's, der verschwendet und dabei noch gewinnt*) ausschließlich der ersten Samlung eigen sind, kann uns daran nicht irre machen; es ist das eine eigene Art von Sprüchen, die der Verf. dieser Samlung mit Vorliebe zusammengelesen hat, so wie er alle parabolische Sprüche außer den zweien 10,26. 11,22 übergangen hat. Wenn auch mit **יֵשׁ** gebildete Sprüche sich nur in der ersten finden, so ist dagegen das parabolische **וַ** und das sprichwörtliche gleichsam ein Erlebnis berichtende Perfekt (vgl. in der zweiten Samlung außer 26,13. 27,12. 29,13 noch 28,1. 29,9), wofür Döderlein (Reden u. Aufsätze 2,316) den Ausdruck *aoristus gnomicus* geprägt hat¹, beiden Sentenzen gemein. Eine andere Bemerkung Ewald's, Jahrb. 11,28, daß breitgedehnte Sprüche mit **אִישׁ** ausschließlich der hizkianischen Samlung eigen seien (29,9. 3. 25,18. 28), bestätigt sich vollends nicht; man lese nur 16,27—29., wo drei Sprüche mit **אִישׁ** zusammenstehen, und 20,6., wo **אִישׁ** eben so wie 29,9 in Einem Spruche zweimal vorkommt. Eher frappirt es, daß der Artikel, näml. der nicht bloß punktatorisch synkopirte, sondern durch **ה** ausgedrückte in der ersten Samlung nur zweimal 20,1. 21,31., in der zweiten öfter 26,14.

1) Ähnlich ist im Bereich des deutschen Sprichworts z. B. „Wer nicht mitsaß, auch nicht mitaß.“

18. 27, 19. 20. 22 vorkommt. Da jedoch auch die erste den Artikel nicht gern ungebraucht läßt, so kann auch dies uns nicht bestimmen, die sprachliche Einheit der zweiten Samlung, wenigstens ihrem Grundstock nach, mit der ersten zu verneinen.

Aber auch die von Keil gegen ihn vertheidigte sprachliche Einheit von 1, 1—c. 9 mit diesen beiden? Es ist wahr und verdient alle Beachtung, daß sich eine Einheit des Wort- und Begriffsschatzes zwischen 1, 1—c. 9 und c. 10—22, 16 nachweisen läßt, welche die Einheit von 10—22, 16 und c. 25—29 noch bei weitem übertrifft. Die Einleitung ist mit der ersten Samlung auf's Engste verbunden durch den gleichen Gebrauch von *אָר* *אִישׁוֹן* von tiefer Finsternis 7, 9. 20, 20., *אָחֵרִית*, *אָחֵרִית* 5, 9. 17, 11., *בִּינָה* u. *חֲבוּנָה*. *זֶרָה* Buhlerin, *חֹסֶר לֵב*, *חֹרֶשׁ רֵעַ*, *חֹרֶשׁ לֵקַח*, *חֹרֶשׁ לֵקַח* 1, 5. 9, 9. 16, 21. 23., *רִפְיָה*, *נָלֹז*, *מְרַנִּים*, *מְרַפָּא*, *נֶפֶשׁ* fortgerissen werden 2, 22. 15, 25., *לֹא יִנְקָה*, *הָיָה* u. *עַץ חַיִּים*, *חֶקֶעַ* u. *עֵרֶב* nebeneinander, das mit Vorliebe gebrauchte *הָפִיק* *פָּרַע*, *פָּרַע* u. *פָּרַחִים* mit den Augen zwinken 6, 13. 10, 10., *קָרָה* 8, 3. 9, 3. 14. 11, 11., *רָאשִׁית*, *רָפְאִים*, *שָׁכַל טוֹב* 3, 4. 13, 15., *יִשְׁכְּנוּ-אָרֶץ* 2, 21. 10, 30., *שְׁלַח מִדּוֹן*, *תְּהַפְכוּת*, *חֹרֶה* Unterweisung, *חֹרֶשׁ*, *תְּהַבֹּלוֹת*, und das sind nicht die einzigen Berührungen beider Stücke, auf die ein aufmerksamer Leser stoßen wird. Dieses von 1, 1—9, 18 sich gleichbleibende Verhältniß zu c. 10—22, 16 ist ein starker Beweis für die von Bertheau angezweifelte eigene innere Einheit jenes Stückes. Aber werden wir daraus mit Keil den Schluß ziehen, daß die Einleitung nicht minder altsalomonisch sei als c. 10—22, 16? Der Schluß liegt nahe, aber wir ziehen ihn doch nicht. Denn neben diesen Berührungen steht nicht Weniges, was der Einleitung gegenüber den *משלי שלמה* ausschließlich eigentümlich ist: die Ausdrücke *מִזְמָה* im Singular 1, 4. 3, 21., *עֲרֹמָה* 1, 4. 8, 5. 12 und *מְלִיצָה* 1, 6., *מַעֲגֵל* 2, 9. 4, 11. 26 u. *מַעֲגֵלָה* 2, 15. 18. 5, 6. 21., *אִישׁוֹן* Augapfel 7, 2. 9 und *גִּרְגִּירוֹת*, die *Vv. אָתָּה* 1, 27., *פְּלֶס* ebnen 4, 26. 5, 6. 21 u. *שָׁמָּה* 4, 15. 7, 25. Eigentümlich in diesem Stücke ist die Häufung von Synonymen in dichter Zusammenstellung, wie *Versammlung und Gemeinde* 5, 14., *liebliche Hindin und reizende Gazelle* 5, 19., vgl. 5, 11. 6, 7. 7, 9. 8, 13. 31. Dieser Gebrauch ist aber nur ein Zug in dem von 10, 1—22, 16 sowol als von c. 25—29 durchaus verschiedenen stilistischen Grundcharakter dieses Stückes, seiner aufgelösten, in die Länge und Breite sich ergießenden, in Wiederholungen sich gefallenden, selbst den synonymen Parallelismus bis zum Gleichlaut verschwemmenden Form (vgl. z. B. 6, 2), die wir, weil sprachliche und poetische Form hier unzertrennlich sind, schon im zweiten Abschnitt unserer Untersuchung besprochen haben. Diese Grundverschiedenheit der ganzen Haltung fordert trotz jener zahlreichen sprachlichen Berührung für 1, 1—c. 9 einen von Salomo verschiedenen, und zwar einen jüngeren Verfasser. Hält man dieses fest, so finden jene Berührungen im Zusammenhange unserer Ergebnisse die befriedigendste Erklärung. Der hochbegabte Verfasser der Einleitung hat seinen Stil, ohne zum slavischen Nachahmer zu werden, an den salomonischen Sprüchen gebildet. Und warum treffen seine Parallelen zu diesen fast alle die Spruchlese 10, 1—22, 16 und nicht c. 25—29? Weil er jene, nicht diese, herausgegeben und sich besonders in den

Sprüchen, die er 10, 1—22, 16 zusammengestellt, gefallen, in diese eingelebt hat. Nicht allein Ausdrücke dieser von ihm selbst veranstalteten Spruchlese klingen in seinen Dichtungen wieder, diese sind größtentheils aus Keimen jener erblüht. Man kann 19, 27 vgl. 27, 11 als Keim der Mahnreden an den Sohn und 14, 1 als Anlaß zu der Allegorie von Frau Weisheit und Frau Thorheit c. 9 ansehen. Ueberhaupt haben die Dichtungen dieses Lehrdichters ihre verborgenen Wurzeln in dem älteren Schrifttum. Wer hört, um nur eins hier zu erwähnen, in 1, 7 — c. 9 nicht das שמע 5 Mos. 6, 4—9 vgl. 11, 18—21 wiederklingen? Die ganze Eigentümlichkeit dieses Lehrdichters ist deuteronomisch. Die Mahnreden 1, 7 — c. 9 sind innerhalb des Buchs der Sprüche, was das Deuteronomium innerhalb des Pentateuchs. Wie dieses die תורה des mosaischen Gesetzes, so suchen jene die תורה der salomonischen Sprüche zu verinnerlichen und dem heranwachsenden Geschlecht in's Herz zu prägen.

Wir fragen nun weiter, ob sich an dem Stile der beiden Anhänge 22, 17—24, 22 und 24, 23 ff. bestätigt, daß der erstere das vom Verf. der großen Einleitung herausgegebene Spruchbuch schloß, der letztere von einem anderen Verf. zugleich mit der hizkianischen Sammlung angeschlossen worden ist. Bertheau faßt beide Anhänge zusammen und spricht die Einleitung dazu 22, 17—21 dem Verfasser der großen Einleitung 1, 7 — c. 9 ab. Darin, daß v. 19 dieser kleineren Einleitung (*ich habe dir kundgemacht* אה אלה *eben dir*) das Pronomen eben so nachdrücklich wiederholt wird, wie 23, 15 (לבי גדיאני vgl. 23, 14. 19), und darin, daß נעים v. 18 auch in den folgenden Sprüchen 23, 8. 24, 4 vorkommt, sehe ich keinen Grund, sie dem Verfasser der großen Einleitung abzusprechen, da nach Bertheau's eigener, richtiger Beobachtung die Sprachform der gesammelten Sprüche von Einfluß auf die Einleitung des Samlers ist; mit größerem Rechte läßt sich שישים v. 20 als Ehrenname der gesammelten Sprüche, verglichen mit נגידים 8, 6., für die Einheit des Verf. beider Einleitungen geltend machen. Eben so wenig läßt sich aus dem Gebrauche des Pronomens 24, 32., dem שיה לב ebendas. und ינעם 24, 25 die Gleichzeitigkeit beider Anhänge beweisen, denn diese sprachlichen Berührungen würden, wenn sie etwas beweisen, zu viel beweisen: nicht bloß die Gleichzeitigkeit beider Anhänge, sondern die Einheit ihrer Verfasser; in diesem Falle sieht man aber nicht ein, was die sie auseinanderhaltende Ueberschrift גם אלה לחכמים soll. Ueberdies sind 24, 33 f. aus 6, 10 f., und näher als die Vergleichung des ersten Anhangs, liegt die Vergleichung von ינעם mit 2, 10. 9, 17., אדם חסר לב mit 17, 18., יועמורו mit 22, 14 — Berührungen, welche, wenn sie eines Erklärungsgrundes bedürftig sind, sich daraus erklären, daß dem Verfasser oder den Verfassern der Sprüche 24, 23 ff. das Spruchbuch 1, 1—24, 22 vollständig vorgelegen haben kann. Aus Nachahmung ließen sich freilich auch die Berührungen von 22, 17—24, 22 erklären, denn nicht bloß die kleine Einleitung, auch die Sprüche selbst stimmen zum Theil auffällig mit dem Sprachgebrauch von 1, 1 — c. 9., vgl. אשר בדרך 23, 19 mit 4, 14., חכמה 24, 7 mit 1, 20. 9, 1 und einiges Andere. Aber nach 1, 7 denkt man sich das ältere Spruchbuch doch lieber mit als ohne einen Anhang von דברי חכמים; sodann ist es wegen

des Gleichlautes der beiden Ueberschriften 24, 23. 25, 1 wahrscheinlich, daß die jüngere Hälfte des kanonischen Buches schon 24, 23 beginnt, und wir können uns deshalb nicht entschließen, auch noch 24, 23 ff. als Bestandtheil des älteren Spruchbuches anzusehen, besonders da 24, 23^b gleich 28, 21^a ist und der Verf. der Einleitung die beiden Verse 24, 33 f. (die noch dazu 6, 10 f. in anscheinend ursprünglicherem Zusammenhange stehen) schwerlich zweimal in sein Buch aufgenommen hat.

Die Anhänge hinter der hizkianischen Samlung c. 30 f. sind von so eigentümlicher Form, daß es Niemanden einfallen wird, sie (etwa auf solche Ausdrücke hin wie *רצה קרישים* 30, 3 vgl. 9, 10) einem der vorausgegangenen Spruchdichter zuzuschreiben. Wir begnügen uns hier mit Verweisung auf Mühlau's Schrift *De Proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole* 1869, wo die aramäoarabische Färbung dieser höchst wahrscheinlich ausländischen Stücke eingehend besprochen ist.

Nachdem sich uns vielfach bestätigt hat, daß die beiden Spruchlesen mit der Aufschrift *משלי שלמה* ihrem Grundstock nach wirklich altsalomonisch, jedoch nicht ohne untermischte Nachbildungen sind, daß dagegen die Einleitung 1, 7 — c. 9 eben so wie die *דברי רכמים* 22, 17 — c. 24 und c. 30 f. altsalomonisch gar nicht sein will, sondern dem Herausgeber des älteren, bis 24, 22 reichenden Spruchbuches angehört, so daß also das gegenwärtige Buch Dichtungen Salomo's, Dichtungen des älteren Herausgebers und außerdem andere theils unbekannter israelitischer, theils zweier namhaft gemachter, außerpalästinischer Lehrdichter (Agur und Lemuel) in sich vereinigt, wenden wir uns zu dem Lehrinhalte des Werkes und fragen, ob in diesem eine Mannigfaltigkeit der Lehrtypen und in dieser Mannigfaltigkeit ein entwickelungsmäßiger Fortschritt bemerkbar ist. Es wäre möglich, daß die Sprüche Salomo's, die Worte der Weisen und die Spruchdichtungen des Herausgebers wie drei Zeiten, so drei Entwicklungsstufen der Spruchdichtung darstellen. Jedoch sind die Worte der Weisen 22, 17 — c. 24 den Sprüchen Salomo's so inhaltsverwandt, daß auch das scharfsichtige Auge in ihnen nicht mehr als die Abendrothstrahlen des untergegangenen salomonischen Maschal entdecken wird. Es bleiben also nur auf der einen Seite die Sprüche Salomo's mit ihren Nachklängen in den Worten der Weisen, auf der anderen die Spruchdichtungen des Herausgebers übrig, und diese weisen sich wirklich als Denkmale zweier scharf zu unterscheidender Entwicklungsstufen des Maschal aus.

Der gemeinsame Grundcharakter des Buches in allen seinen Theilen wird richtig getroffen, wenn man es ein Buch der Weisheit nennt. In der That führt bei den Kirchenvätern nicht bloß das Buch Sirach und das salomonische Apokryphon, sondern auch unser Buch der Sprüche diesen Namen, welcher auch bei den Juden gebräuchlich gewesen zu sein scheint, da Melito von Sardes zu dem Titel „Sprüche Salomo's“ *ἡ καὶ Σοφία* hinzufügt, da ferner Eusebius (*h. e.* 4, 22) berichtet, daß nicht allein Hegesippus und Irenäus, sondern der ganze Chor der Alten die Sprüche Sa-

Iomo's *Πανάρετος Σοφία* nannten.¹ Bemerkenswerth ist auch, daß es von Dionys von Alexandrien *ἡ σοφὴ βιβλος* und von Gregor von Nazianz *ἡ παιδαγωγικὴ σοφία* genannt wird. Mit diesen Namen ist nicht blos ein Lob des Buches ausgesprochen, sondern es ist zugleich der Kreis menschlicher Geistesthätigkeit bezeichnet, aus dem es hervorgegangen ist. Wie die Weissagungsbücher ein Erzeugnis der *נבואה* sind, so ist das Buch der Sprüche ein Erzeugnis der *חכמה* *σοφία*, und zwar des menschlichen Strebens, die objektive *σοφία* zu erfassen, also der *φιλοσοφία* oder des *studium sapientiae*. Aus der Liebe zur Weisheit ist es hervorgegangen, Liebe zur Weisheit anzuregen und in den Besitz der geliebten zu setzen, dazu ist es geschrieben. Wir brauchen uns nicht im Hinblick auf Col. 2, 8 zu sträuben, das Buch der Sprüche ein „philosophisches“ zu nennen, da der Ursprung des Namens *φιλοσοφία* ein durchaus edler ist: er besagt die Relativität des menschlichen Wissens gegenüber der Absolutheit des göttlichen und die Möglichkeit eines endlos sich steigernden Wechselverhältnisses zwischen menschlichem und göttlichem Wissen. Auch eignen ihm nicht von vornherein die Begriffsmerkmale dialektischer Gedankenentwicklung und wissenschaftlicher Systembildung — die Anlage hiezu war dem israelitischen Volke nicht verliehen: es bedurfte der Befruchtung durch japhetischen Geist, um Philosophen wie Philo, Maimuni und Spinoza aus sich zu erzeugen. Aber Philosophie ist überall schon da vorhanden, wo das Natürliche, Sittliche, Positive zum Gegenstand eines Nachdenkens gemacht werden, welches seine letzten Gründe, seine gesetzlichen Zusammenhänge, sein wahres Wesen und Ziel zu erfassen strebt. In diesem Sinne geht Christ. Bened. Michaelis in Bd. 1 (1745) seiner *Adnotationes uberiores in Hagiographa* von der Auslegung der Psalmen zu der der Sprüche mit den Worten über: „Aus der Betkammer David's treten wir nun in die Weisheitshalle Salomonis, um den Sohn des größten Theologen als den größten Philosophen zu bewundern.“²

Es ist uns, indem wir den N. *φιλοσοφία* auf die Geistesrichtung übertragen, welcher das Buch der Sprüche angehört, nicht blos um ein geläufiges Wissenschaftswort zu thun, es findet wirklich ein inneres that-

1) Diese Benennung war manchen Spuren nach in Palästina heimisch. Der jerus. Talmud in einer von Krochmal *Kerem Chemed* V, 79 angeführten Stelle theilt den Kanon in *חכמה* und *נבואה*, *חכמה* und *תורה*. Raschi zu *Baba bathra* 14^b nennt Mischle und Kobeleth *ספרי חכמה*. Das B. Kobeleth heißt *b. Megilla* 7^a seinem Inhalt nach *הכמתו של שלמה*. Das Hohelied hat in der Peschitto die Aufschrift *chekmetho de-chekmotho*.

2) *In hoc genere* — sagt Baco von Verulam *de augmentis scientiarum* VIII, 2 — *nil invenitur, quod ullo modo comparandum sit cum aphorismis illis, quos edidit rex Salomon, de quo testatur Scriptura, cor illi fuisse instar arenae maris. Sicut enim arenae maris universas orbis oras circumdant, ita et sapientia ejus omnia humana non minus quam divina complexa est. In aphorismis vero illis praeter alia magis theologica reperies liquido haud pauca praecepta et monita civilia praestantissima, ex profundis quidem sapientiae penetralibus scaturientia atque in amplissimum varietatis campum excurrentia.* Demgemäß nennt Baco die salom. Sprüche in ebendems. Werke *insignes parabolas s. aphorismos de divina atque morali philosophia*.

sächliches Verhältnis des Buches der Sprüche zu dem statt, was das Wesen der Philosophie ist, was ihre durch die Schrift anerkannte Berechtigung auch innerhalb des Heidentums ausmacht (Act. 17, 27 vgl. mit Röm. 1, 19f.), und was sie zu einem nothwendigen naturgemäßen Geisteserzeugnis stempelt, welches nirgends da ausbleiben kann, wo ein Mensch oder ein Volk zu höherem Selbstbewußtsein aufsteigt und über das unmittelbare Selbstbewußtsein und seine Thatsachen in ihrem Wechselbezüge zu der äußeren Erscheinungswelt zu reflektiren beginnt. Die Räthsel der Welt in ihm und außer ihm lassen dem Menschen keine Ruhe, er muß sie zu lösen suchen, und indem er das thut, philosophirt er, d. h. er strebt nach Erkenntnis des Wesens und der Gesetze in dem Erscheinenden und Geschehenden, weshalb auch Josephus mit Bezug auf Salomo's Kenntnis der Naturdinge sagt (*ant.* 8, 2, 5): οὐδεμίαν τούτων φύσιν ἠγγνόησεν οὐδὲ παρήλθεν ἀνεξέταστον, ἀλλ' ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησεν, vgl. Irenäus *c. haer.* 4, 27, 1: *eam quae est in conditione (κτίσει) sapientiam Dei exponebat physiologice.*

Die Geschichtsbücher zeigen uns, wie sehr die salomonische Zeit durch ihren wolhábigen gemüthlichen Frieden, ihren lebhaften vielseitigen Verkehr mit fremden Völkern, ihren bis nach Tarsis und Ofir hin erweiterten Gesichtskreis das philosophirende Forschen begünstigte, wie Salomo selbst in gemeinmenschlichem und, so zu sagen, welttümlichem Wissen in damaliger Zeit eine unvergleichliche Höhe einnahm; auch lernen wir aus 1 Kön. 5, 11 vgl. Ps. 88. 89 einige der Weisen kennen, welche den Hof des weisesten Königs zierten, und das מְשִׁלִּים, welches durch ihn zu einem besonderen Zweige israelitischen Schrifttums ausgebildet wurde, ist ja die eigentliche Dichtungsform der חכמה. Deshalb ist im Buche der Sprüche für מְשִׁלִּים auch geradezu der N. רַבְרִי חֲכָמִים üblich, und man wird sich durch ein sorgsames Erwägen aller Sprüche, in welchen von den חכמים die Rede ist, überzeugen, daß dieser Name nicht bloß einen allgemeinen ethischen Sinn hat, sondern Name solcher zu werden beginnt, welche Weisheit, d. h. Erkenntnis der Dinge in der Tiefe ihres Wesens, zu ihrer besonderen Lebensbeschäftigung gemacht haben und die sich in Einheit der Gesinnung und Gemeinsamkeit des Strebens zu besonderen Kreisen innerhalb des Volkes verbanden. Darauf führen Sprüche wie 13, 20: *Wer mit Weisen geht, wird weise, und wer Umgang mit Thoren pflegt, wird verderbt*; 15, 12: *Nicht liebt der Spötter, daß man ihn zurückweise, zu Weisen geht er nicht.* Darauf führt der durch das Buch der Sprüche hindurchgehende Gegensatz von לֵץ und חָכָם, an dem man sieht, daß zugleich mit dem Weisheitsstreben auch der Zweifel, das was wir Freigeisterei nennen, in Israel eine größere Macht gewann. Religionspott, Gottesleugnung in Grundsatz und Handlungsweise, ein Abschütteln aller Furcht Jahve's und überhaupt aller δεισιδαιμονία waren zwar in Israel Erscheinungen, welche schon die davidische Zeit aufzuweisen hatte. Man kann aus den Psalmen ersehen, daß man sich die Gemeinde der davidischen Zeit keineswegs als ein Musterbild religiösen Lebens zu denken hat, daß es in ihr גִּיּוֹרִים gab, die denen draußen nichts nachgaben, und daß es auch an Gottesleugnern nicht fehlte. Daß aber in der salomo-

it, welche mehr als eine andere der Gefahr der Verfleischung, der Verweltlichung, der Religionsgleichgültigkeit und starkgeizigkeit ausgesetzt war, die Zahl der **לצים** zunahm und Zweit sich vertieften, ist natürlich. Die salomonische Zeit scheint Menschen, welche das Heilige höhnten und dabei Anspruch auf achten 14,6., die, wo man sie zu Worte kommen ließ, Streits anrichteten 22,10., und die Gesellschaft der **חכמים** geflisseden, weil sie sich über deren Ermahnungen erhaben dünkten. Der Name **לץ** erst ausgeprägt zu haben. Denn in den Psalmen schon Zeit ist dafür **נבל** gebräuchlich (in den Spr. nur 17,21 in einem Sinne: Bube) und auf den Namen **לץ** treffen wir nirgends mehr nur einmal in dem nachdavidischen einleitenden Ps. 1,1). Die salomonischen Sprüche (21,24) gibt eine Begriffsbestimmung des gekommenen Wortes:

*Die in aufgeblasenen Frechen nennt man Freigeist (לץ),
in, der in Ueberschwang der Frechheit handelt.*

Selbständigkeit gottentfremdeten Denkens und Handelns unter sich vom **פרי**, der nur verführt und deshalb rettbar ist 19,; durch seine Nichtanerkennung des Heiligen wider besseres und Können vom **כסל** u. **אורל** u. **לב** u. **חסר לב**, welche Wahrheit und Unverstand, Beschränktheit und Gottvergessenheit, aber nicht sich verachten. Schon dieser eigens ausgeprägte Name, die Definition (vgl. den ähnlichen definirenden Spruch 24,8), überreiche und feine Kunstsprache in Bezeichnung der mannigfaltigen der Weisheit (**בינה**, **מוסר**, **חכמה**, **חכמות**, **חכמות**, das erst Chokma geprägte **חוכמה** u. a.), des Unterrichts in der Weisheit, **חכמה** weiden, erbauen 10,21., **חכמה** einweihen 22,6., **חכמה** 15, **חכמה** Seelen gewinnen 11,30), der Weisen selbst (**חכם**, **חכמים**, **חכמים** prediger, Sittenlehrer 25,12 u. a.) und der verschiedenen Menschen (darunter auch **אדם** ein rückwärts Schreitender [Re- 28,23] — alles das beweist, daß **חכמה** damals nicht bloß Bezeichnung einer sittlichen Eigenschaft war, sondern auch Bezeichnung Gottesfurcht wurzelnden Wissenschaft, der sich damals viele Edle hingaben; Jeremia stellt 18,18 den **חכם** neben den **כהן** und **נביא**, Ezechiel 7,26 für **חכם** sagt, so wird dies nach Iob 12,12 sein. „Man kann sich kaum genug denken — sagt Ewald Abhandlung über die Volks- und Geistesfreiheit Israels zur Zeit der Propheten bis zur ersten Zerstörung Jerusalems, Jahrb. 1, wie hoch die Ausbildung war, welche das Streben nach Weisheit (sophie) schon in den ersten Jahrhunderten nach David erlangt und gewöhnlich übersieht man zu sehr, welchen mächtigen Einfluß die ganze Entwicklung des Volkslebens Israels übte. Je mehr Jahrhunderte wieder erkennt, desto mehr muß man über die Macht erstaunen, welche die Weisheit als eigentümliche Bildung vieler Männer im Volke schon so früh nach allen Seiten hin bildete sich offenbar zuerst in besonderen Kreisen des Volkes, in der ihr überhaupt günstigen Zeit seit Salomo sich wißbe-

gierige Schüler um einzelne Meister zusammenfanden, bis sich so immer vollkommener Schulen ausbildeten. Aber ihre Macht zog sich von da allmählich durch alle übrigen Bestrebungen des Volkes und wirkte auf die verschiedenartigsten Zweige des Schrifttums.“ Wir finden uns mit dieser zuerst von Ewald ausgesprochenen geschichtlichen Anschauung vollkommen einverstanden, obgleich wir die Ausführung im Einzelnen vielfach bestreiten müssen. Das Schrifttum und die Volksgeschichte Israels werden allerdings nicht verstanden, wenn man nicht neben der *נביאה* die einflußreiche Entwicklung der *חכמה* als einer besonderen Richtung und Beschäftigung des Geistes innerhalb Israels in Anschlag bringt.

Und wie war diese Chokma beschaffen, worauf gerichtet? Sie war, um ihre Beschaffenheit und Richtung mit Einem Worte zu bezeichnen, universalistisch oder humanistisch. Ausgehend von der Furcht oder der Religion Jahve's (*ירך ה'* 10, 29), aber den Geist im Buchstaben, das Wesen in der nationalen Erscheinungsform derselben zu erfassen suchend, war ihr Streben auf die allgemeine, den Menschen als solchen betreffende Wahrheit gerichtet. Während die Prophetie, welche von der Chokma als eine für gesunde Entwicklung eines Volkes unentbehrliche geistige Macht anerkannt wird (*באין חזון יפרע עם* 29, 18) dem geschichtlichen Prozesse dient, welchen die göttliche Wahrheit eingeht, um sich innerhalb Israels und von da aus innerhalb der Menschheit zur Geltung zu bringen, sucht die Chokma dieser Wahrheit durch das Kleid ihrer geschichtlichen und volkstümlichen Erscheinung hindurch in den Grund ihres Herzens zu schauen und da die allgemeinen Ideen zu erfassen, an denen schon damals die Anlage der Jahvereligion zur Weltreligion erkennbar war. Aus dieser Richtung auf das Ideale im Geschichtlichen, auf das sich ewig Gleiche im Wechsel, das Humane (ich gebrauche absichtlich dieses Fremdwort) im Israelitischen, auf das Gemeinreligiöse im Jahvetum, auf das Gemeinsittliche im Gesetz erklären sich alle Eigentümlichkeiten des Buchs der Sprüche und der von Salomo an beginnenden langen und breiten Strömung des Schrifttums der Chokma, welches, als das palästinische Judentum den schroffen, ausschließenden, nationalstolzen Charakter des Pharisäismus annahm, in dem Alexandrinismus sich fortsetzte. Bertheau wundert sich darüber, daß sich in den Sprüchen keine warnende Erwähnung des Götzendienstes findet, welcher seit der Zeit der königlichen Herrschaft mehr und mehr Eingang im israelitischen Volke gewann. „Wie ist es zu erklären“ — fragt er Spr. S. XLII — „wenn die Sprüche, zum Theil wenigstens, gerade in den Jahrhunderten des Kampfes zwischen Götzendienst und Jahvereligion entstanden und wenn sie zu einer Zeit gesammelt sind, in welcher dieser Kampf seinen Gipfelpunkt erreichte und alle Theile des Volkes durchzuckte, dieser Kampf gegen die Unsittlichkeit der phönizisch-babylonischen Naturreligion, der oft auf dasselbe Gebiet der sittlichen Weltanschauung hinleiten mußte, auf welchem unser Buch sich bewegt?“ Die Erklärung liegt darin, daß die Chokma ihren Standpunkt in einer Höhe und Tiefe nahm, in welcher sie das Durcheinanderwogen der Volkstümer und ihrer Culte unter sich und über sich hat, ohne davon innerlich erschüttert zu werden. Sie billigte natürlich

Jakobus 3,17 sagt, daß die Weisheit von oben auf's erste
 dann friedfertig, mild, lenksam, voll Erbarmen und guter
 fel- und heuchellos — so ist damit die Art und der Inhalt
 der Weisheit in den salomonischen Sprüchen so treffend als
 zeichnet, und man könnte fast denken, daß der apostolische
 Herr, indem er die Weisheit zeichnet, das mit den dringend-
 ungen zur Keuschheit anhebende Buch der Sprüche vor
 Nächst der Keuschheit sind die Ermahnungen desselben be-
 riefertigkeit, auf lide Gelassenheit (לב מרפה 14,30), stille
 (14,33), auf Demut (11,2. 15,33. 16,5. 18), auf Erbarmen
 die Thiere 12,10), auf Festigkeit und Lauterkeit der Ue-
 auf Förderung des Nächsten durch weises Reden und lieb-
 leln gerichtet. Die deuteronomische Verinnerlichung und
 des Gesetzes hat hier ihren Fortgang. Wie im Deuterono-
 er Liebe ein Grundton der Ermahnung, Liebe Gottes zu den
 und Liebe der Menschen zu einander in ihrer Wechselbedin-
 15,9); der Begriff der צדקה neigt sich schon zu dem der
 t, des Almosengebens (δικαιοσύνη = ἐλεημοσύνη) über-
 tragende Liebe (10,12), Liebe, welche auch den Feinden
 21f.), sich nicht über des Feindes Unfall freut (24,17f.),
 es mit Gleichem vergilt (24,28f.), sondern Alles Gott an-
 ,22), Liebe in ihren mannigfachen Gestaltungen als Gatten-
 Liebe, Freundesliebe wird hier in neutestamentlicher Schärfe

und sinnigster Innigkeit anempfohlen. Wandel in der Furcht Gottes (28, 14) des Allwissenden (15, 3. 11. 16, 2. 21, 2. 24, 11 f.), auf den als letzte Ursache Alles zurückgeht (20, 12. 24. 14, 31. 22, 2) und dessen Weltplane Alles dienen muß (16, 4. 19, 21. 21, 30), und auf der anderen Seite thätige reine Liebe zu den Menschen — das sind die Angeln, in welchen sich alle Weisheitslehren der Sprüche bewegen. Friedr. Schlegel in der vierten seiner Vorlesungen über Literaturgeschichte unterscheidet nicht ohne tiefe Wahrheit von den historisch-prophetischen oder heilsgeschichtlichen Büchern des A. T. das Buch Iob, die Psalmen und die salomonischen Schriften als Bücher der Sehnsucht, entsprechend dem Dreiklang von Glauben, Hoffnung und Liebe als den drei Stufen des inneren geistlichen Lebens. Das B. Iob ist darauf gerichtet, den Glauben in Geduld zu erhalten, die Psalmen athmen und schildern die Hoffnung im Kampfe der irdischen Sehnsucht, die salomonischen Schriften verkündigen uns das Geheimnis der göttlichen Liebe und die Sprüche jene Weisheit, welche aus der ewigen Liebe hervorgeht und sie selber ist. Wenn Fr. Schlegel in derselben Vorlesung sagt, daß die Bücher des alten Bundes am meisten in der Signatur des Löwen stehen als dem Elemente der in göttlichem Feuer glühenden Willenskraft und des mutigen Kampfes, daß aber in dem innersten verborgenen Kern und Herzen des heiligen Buches aus der Hülle dieser Löwenkraft schon die christliche Gestalt des Lammes emporsteigt, so gilt dies besonders von den Sprüchen, denn in den Sprüchen predigt eben jene himmlische Weisheit, welche, persönlich erschienen, in der Bergpredigt ihren Mund aufthut, schon mitten im A. T. neutestamentliche Liebe.

Es wird erzählt, daß man in vorchristlicher Zeit wie Hoheslied und Koheleth so auch Mischle zu apokryphen geneigt war und daß erst die Männer der großen Synagoge die Kanonicität auf Grund geistlicher Deutung feststellten; man wurde an Mischle nach *b. Sabbath* 30^b solcher Selbstwidersprüche halber wie 26, 4. 5 und nach *Aboth de-Rabbi Nathan* c. 1 wegen solcher weltlicher Stücke wie von dem mannstollen Weibe c. 7 irre. Aber dieses Weib bedarf keiner Allegorisirung und jener Selbstwiderspruch löst sich leicht. Der theopneuste Charakter des Buches und sein Anspruch auf Kanonicität erweisen sich aus seinem integrierenden Verhältnis zu der alttest. Heilsvorbereitung — abgesehen aber von dem Buche als vorliegendem Ganzen versteht es sich von selbst, daß die Conception eines Erfahrungsspruchs wie 14, 4 und einer Weissagung wie Jes. 7, 14 sehr verschiedene Vorgänge des Geisteslebens sind und daß überhaupt die Wirkung des göttlichen Geistes auf den חכם eine andere ist, als auf den נבִיא.

Wir haben bis hierher den lehrinhaltlichen Charakter der Sprüche nach den Merkmalen gezeichnet, die ihnen in allen ihren Theilen gemeinsam sind, so aber, daß wir unsere Belege nur aus den משלי שלמה und דברי חכמים mit Ausschluß der einleitenden Spruchdichtungen des älteren Herausgebers entnommen haben. Vergleichen wir beide mit einander, so ist gar nicht zu verkennen, daß in dem Lehrtypus der letzteren die חכמה, deren Ausfluß das Buch ist und die es zum Zweck hat (לדעת החמה 1, 2),

mäßig viel ausgeprägterer Fassung und Gestalt vor uns steht; dasselbe Verhältniß vor uns, dessen Abschattung das Verhältniß von der Weisheit im Avesta und dagegen in dem späteren ist (s. Spiegel, Parsi-Grammatik S. 182ff.). Die חכמה erschön in den משלי שלמה als ein an und für sich Seiendes, schwankenden subjektiven Meinen entgegengesetzt ist (28, er ist ihr eine Objektivität bis zur anscheinenden Persönlichkeit: sie tritt predigend auf und legt allen Menschen Leben und entscheidender Wahl vor, sie spendet denen, die ihr nicht, den Geist (1, 23), sie empfängt und erhört Gebete (1, 28). Die Vision über die חכמה ist hier mit Anschluß an das Iob c. 28 (auch Spr. 2, 4. 3, 14f. 8, 11. 19 durchhört) und besonders an der Weisheit demiurgische Function zugetheilt wird, bis zu tigen Quellort vorgedrungen: sie ist die Mittlerin der Welt, 19.; sie war schon vor der Weltschöpfung bei Gott als sein Kind von königlicher Würde 8, 22—26., sie war seine Herrin bei der Schöpfung 8, 27—30., sie blieb auch nach der Schöpfung ein Liebling und trieb vor ihm tagtäglich ihr wonnigliches Spiel anders auf seiner Erde unter den Menschenkindern 8, 30f. Der (Lehre von der Idee S. 37) befindet sich gewiß nicht auf der Erde, wenn er unter diesem Spiel der Weisheit vor Gott die Erde in ihr, der Weltidee, einheitlich verbundenen Ideen oder Gedanken versteht; diese Entfaltung ist Gottes Ergötzen, weil sie in der Anschauung den Inhalt der Weisheit oder der im göttlichen gründenden Weltidee nach allen ihren Thätigkeiten und inneren Bestimmungen darstellt; sie ist ein heiteres Spiel, weil die Idee mit dem frischen, ewig jungen Lebensdrange zugleich, Güte, Unschuld und Heiligkeit des Lebens verbindet, weil sie hell, lichte, helle, einfache, kindliche, in sich friedevolle, harmonisch selige ist; und dieses Spiel geht besonders auf dem Erdkreise der Menschen vor sich, an denen die Weisheit ihr Ergötzen hat; die Weltidee ist sie zwar in Allem, inwiefern sie der innerste Kern, die Seele eines jeden Wesens ist, aber es ist auf der Erde, in welchem sie zu ihrem Selbstbegriffe kommt und ans Licht der Tages selbstbewußt hervortritt. Staudenmaier hat das große die reiche und tiefe Inhaltsfülle dieses biblischen Theologumenon der Weisheit gebührend gewürdigt und in ihm der Grundstein der Metaphysik und ein Schutzmittel gegen den Pantheismus in Gestalten nachgewiesen zu haben. Wir sehen, daß in der Herausgebers des älteren Spruchbuches die Weisheit der Schule der Jüden ihre liebenden Hingabe, der in allem Geschaffenen lebend und webenden, den Hintergrund aller Dinge bildenden göttlichkeit bis auf eine Höhe der Spekulation nachgegangen ist, auf der für die spätesten Zeiten ein zurechtweisendes Panier aufgeflogen ist. Mit Recht bezeichnet Ewald (a. a. O. S. 98) die Aussagen der Propheten über die Weisheit als ein deutliches Zeichen der großen Macht der Weisheit in Israel, indem sie uns zeigen, wie

diese Macht sich selbst in ihrer eigenen reinsten Höhe auffassen lernte, nachdem sie einmal so ausgebildet und damit gleichsam so selbstbewußt geworden war, als sie in dem alten Israel überhaupt werden konnte.

Auch noch manche andere Erscheinung kennzeichnet den fortgeschrittenen Lehrtypus der Einleitung; die Ansicht Hitzig's (Sprüche S. XVII f.), daß 1, 6—9, 18 der am frühesten verfaßte Bestandtheil der Gesamtsammlung sei, widerlegt sich von allen Seiten, wogegen die von Bleek in seiner Einleitung in das A. T. skizzenhaft und wie divinatorisch hingeworfenen Ansichten mit unseren eigenen mühsam gewonnenen und hier ausführlich begründeten Ergebnissen überraschend übereinstimmen. Der fortgeschrittene Lehrtypus der Einleitung c. 1—9 zeigt sich unter Anderem daran, daß wir hier die Allegorie, welche bis dahin in der alttestamentlichen Literatur nur in eingewobenen Kleingemälden vorkommt, zur selbständigen Dichtungsform ausgebildet finden, besonders c. 9., wo doch ohne Widerrede *אשה כחכמה* eine allegorische Person ist. Die Kunstsprache der Chokma hat sich nach manchen Seiten hin erweitert und verfeinert (wie erinnern an die Synonymenreihe *דעה, חכמה, בינה, ערמה, מומה, חושיה, מוסר*), und die sieben Säulen am Hause der Weisheit, wenn es auch unzulässig ist, dabei an die sieben freien Künste zu denken, deuten doch auf eine Siebentheilung, deren der Dichter sich bewußt war. Die durchgehende Anrede *בני*, die nicht Anrede des Vaters an den Sohn, sondern des Lehrers an den Schüler ist, legt die Vermutung nahe, daß es damals *בני חכמים*, d. i. Weisenjünger, wie *בני נביאים*, und also wahrscheinlich auch Weisheitsschulen gab. „Und wenn geschildert wird, wie die Weisheit auf allen Gassen Jerusalems, auf den Höhen der Stadt wie sonst an jedem günstigen Orte laut zum Volke rede: fühlt man da nicht, daß auch solche erhabene Schilderungen nicht möglich gewesen wären, ohne daß damals die Weisheit vom Volke als eine der ersten Mächte betrachtet wurde und die Weisen wirklich eine große öffentliche Thätigkeit entfalteten?“ Wir müssen auf diese Frage Ewald's (a. a. O. S. 97 f.) bejahend antworten.

Es ist das Verdienst Bruch's in seiner Weisheitslehre der Hebräer 1851, zuerst auf die Chokma oder den Humanismus als eine eigentümliche Geistesrichtung in Israel aufmerksam gemacht zu haben; er irrt aber darin, daß er sie in ein indifferentistisches und sogar feindliches Verhältnis zum Nationalgesetz und zum Nationalcultus setzt, welches er dem Verhältnis christlicher Philosophen zur orthodoxen Theologie vergleicht. Richtiger urtheilt Oehler in seinem vorzugsweise auf das Buch Iob bezüglichen Programm vom J. 1854, welches er „die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit“ betitelt hat, und in seinem umfänglichen inhaltreichen Artikel „Pädagogik des Alten Testaments“ in Schmid's Pädagogischer Encyclopädie S. 653—695 (bes. S. 677—683).

§. 5. *Die alexandrinische Uebersetzung des Buchs der Sprüche.* Vom höchsten Interesse für die Geschichte des Spruchbuchs ist das Verhältnis der LXX zum hebräischen Texte. Die Sprüche Agur's (c. 30 des hebräischen Textes) sind zur Hälfte hinter 24, 22 und zur anderen Hälfte hinter 24, 34 und die Sprüche König Lemuëls (31, 1—9 des hebr. Textes) ebendorthin hinter die Sprüche Agurs gestellt, während das akrostichi-

sche Spruchlied vom braven Weibe an seiner Stelle hinten im Buche belassen worden ist. Jene Umstellung erinnert an die Umstellungen in Jeremia und beruht ebenso wie diese auf Verkennung des wahren Sachverhalts; der Uebersetzer hat die ihm unbequeme neue Ueberschrift 10,1 beseitigt und den neuen Anfang 22,17 nicht gemerkt; er hat die neue Ueberschrift 24,23 verwaschen, und ebendas hat er der Ueberschrift דברי אגור in zwei plumpen Verdeutlungen (λόγον φυλασσόμενος und τοὺς ἐμὸς λόγους. φοβήθητι) und der Ueberschrift דברי למואל in Einer desgleichen (οἱ ἐμοὶ λόγοι εἴρηνται ὑπὸ θεοῦ) angethan, so daß die Sprüche Agurs und Lemuëls sich ohne Widerspruch denen Salomo's eingliedern ließen, wobei immer noch räthselhaft bleibt, weshalb die mit דברי אגור beginnenden Sprüche gehäuft worden sind; Hitzig erklärt es aus einer Verwirrung der Columnen, in welchen, je zwei auf jeder Blattseite, die hebräische Handschrift geschrieben war, die dem Uebersetzer vorlag und in der die Sprüche Agurs und Lemuëls (deren Namen die Tradition als symbolische Salomo's verstand) bereits dem c. 25 vorgeordnet waren. Aber auch übrigens bietet diese griechische Uebersetzung Sonderbares in Menge, interessant an sich und von großem kritischen Werthe. Daß sie 1,16 wegläßt, könnte darin, daß dieser Vers dem ursprünglichen Text fremd war und ihm aus Jes. 59,7 beigeschrieben wurde, seinen Grund haben, aber es fehlen auch Sprüche wie 21,5., bei denen sich kein Grund erkennen läßt. Ungleich zahlreicher aber sind die Zusätze. Häufig ist dem Distich eine Zeile angefügt wie 1,18., oder ein ganz anderes Distich wie 3,15., oder von den zwei Zeilen des hebräischen Verses ist jede zum Distich erwachsen wie 1,7. 11,16., oder wir treffen auf weit über dieses Maß hinausgehende längere Einschaltungen wie hinter 4,27. Manche dieser Sprüche lassen sich leicht ins Hebräische zurückübersetzen wie der Vierzeiler hinter 4,27:

כי דרכי מרמינים ידע יהיה
ועקשום דרכי משמאילים
הוא יפלט מעגלותיך
ארחותיך בשלום יצליח:

Aber Manches lautet auch wie ursprünglich griechisch. So z.B. die Zusatzzeile 9,10. 13,15.; das Distich 6,11.; das lahme Tristich 22,14 und der formlose Schweif 25,10. Der Werth der Erweiterungen ist sehr verschieden; nicht wenige dieser Sprüche sind wirklich sinnig wie 12,13:

Wer milden Blickes, findet Erbarmen;
Wer processirt, zermalmet Seelen —

und seltsam kühn in Bildern wie 9,12:

Wer auf Lügen sich stützt, jagt (רעה) nach Winden,
Er hascht nach flatternden Vögeln;
Denn im Stiche läßt er seines Weinbergs Wege
Und irrt hinweg von eignen Ackers Geleise,
Und schweift durch wasserlose Steppe und dürstig Land
Und sammelt mit den Händen dürre Heide.

Keinesfalls hatte der den Alexandrinern vorliegende hebr. Text alle diese Zusätze ohne Ausnahme, aber an manchen Stellen wie 11,16 fragt es sich

wirklich, ob dieser nicht aus LXX zu vervollständigen ist, und an wärts, wo wenn man das Griechische liest der hebr. Wortlaut sich selbst einstellt, sind es wenigstens alte hebr. Beischriften und Einschaltungen, welche die Uebersetzung wiedergibt. Diese selbst aber hat allmähliche Entstehungsgeschichte gehabt. Dem von Origenes zurechneten hexaplarischen Texte ging der Text der *κοινή* (*communis*) voraus, der auch seinerseits mancherlei Recensionen erfahren hat, und vorchristlicher Zeit, vielleicht (wie Hitz. annimmt) bis in das 2. christl. Jahrh. herab, befand sich die Uebersetzung selbst, ohne als unantastbar fertig zu gelten, im Flusse des Werdens, denn nicht selten stehen verschiedene Uebersetzungen eines und desselben Spruchs neben einander wie 14, 22, 29, 25 (wo auch die Peschitto doppelt und zwar LXX übersetzt), oder auch sie sind durcheinandergerathen wie 22, 25. Diese Uebersetzungs-Doubletten sind sowol text- als auslegungsgeschichtlich wichtig, überhaupt gibt es neben den Bb. Samuel und Jeremia kein Buch, für welches die LXX von so hoher Bedeutung wäre wie das Spruchbuch; wir werden ihre von Bertheau (1847) und Hitzig (1858) in ihren Commentaren, von Ewald in seinem Jahrb. 11 (1861) und Co. (Ausg. 2. 1867) besprochene Textgestalt¹ im Verlauf der Auslegungsbührend zu würdigen suchen. Die historische Wichtigkeit der ägyptischen Textrecension wird dadurch gesteigert, daß auch der alte syrische Uebersetzer der salomonischen Schriften nicht allein den Grundtext, sondern auch die LXX vor sich hatte, denn die landläufige Ansicht, daß die Peschitto im Unterschiede von der Syro-Hexaplaris lediglich aus dem Grundtext mit Zuziehung des Targums geflossen sei, erweist sich nur zu oft und mehr als irrig. Im Spruchbuch ist das Verhältniß der Peschitto zum Targum sogar das umgekehrte; das Targum der Sprüche gibt den masoretischen Text mit Benutzung der Peschitto wieder, die hie und da sich zeigenden Berührungen mit LXX sind durch Peschitto vermittelt. Daß aber Hieronymus in seiner Uebersetzung nach der *Hebraea veritas* der kirchlichen Vulgata, zuweilen der LXX gegen den Grundtext folgt, ist mit Hitzig daraus zu erklären, daß er ein Exemplar der bereits vorhandenen, aus LXX geflossenen lateinischen Uebersetzung zu Grunde legte. Daher kommt es daß hinter 4, 27 die zwei in LXX angefügten Disticha stehen geblieben sind und daß wir statt des Einen Distichs

1) Vgl. auch J. Gottlob Jäger, *Observationes in Proverbiorum Salomonis sive scriptionem Alexandrinam* 1788; de Lagarde, *Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien* 1863; M. Heidenheim, *Zur Textkritik der Proverbien*, in der Vierteljahrsschrift für Deutsch- und Englisch-Theologische Forschung und Kritik in No. VIII (1865) und IX, XI (1866). Eigentümlich und hie und da dem Original genähert ist der von Procopius in seiner *Ἑρμηνεία εἰς τὰς παροιμίας* zu Grunde gelegte Text der LXX (bei Angelo Mai in t. IX seiner *Classici Auctores* den Heidenheim beigezogen hat. Wie bald sogar der hexaplarische Text in Schenker'scher Gerieth, zeigt das Scholion des Evagrius in den von Tischendorf in seiner *editio* 1860 aus einer Handschrift von Patmos herausgeg. *Σχόλια εἰς τὰς παροιμίας* von Origenes.

2) s. Dathe, *De ratione consensus Versionis Syriacae et Chaldaicae Proverbiorum Salomonis* (1764), in dessen von Rosenmüller herausg. *Opuscula*.

1889: *In abundanti* (nach der LA בִּירָה statt בָּרַב des masor. Textes) *us maxima est, cogitationes autem impiorum eradicabuntur* (בִּירָה) *justi plurima fortitudo, et in fructibus impii contur-* Hieron. die zwei Uebersetzungsversuche der LXX stehen gegen den zweiten nach dem Grundtext berichtigt hat.¹ In griechischen und syrischen Quellen erhaltenen Bruchstücken der Uebersetzungen Aquila's, Symmachus', Theodotians u. s. w. hat es vollständiger noch als es von Montfaucon geschehen konnte, in seinem Werke *Origenis Hexaplorum quae supersunt* etc. (1747. 7. 4) zusammengestellt. Von eigentümlichem Interesse ist die Elser Handschrift der St. Marcusbibliothek vorliegende jüngere Uebersetzung des Grundtextes in kühner, an seltenen und neugebildeten griechischen Sprache von einem unbekannten Verf. und aus noch immer mittelalter Zeit (*Graecus Venetus*), s. d' Anse de Villosion, *Nova Graeca Proverbiorum, Ecclesiastis, Cantici Canticorum* etc. (Paris 1784) und dazu die *Animadversiones* von Jo. Ge. Dahler (1786).

*

*

In der Literatur der Auslegung des Spruchbuchs findet man bei Keil, *Einleitung in das A.T.* (1859) S. 346 f. Das linguistisch bedeutendste Werk ist der Comm. von Albert Schultens (*Lugduni Batavorum* 1783. 4), dessen Verdienste um semitische Philologie und alttest. Exegese allgemein in der Luth. Zeitschrift 1870, 1 nach Gebühr in Erinnerung gebracht hat; der von Semler bevorwortete Vogel'sche Auszug (*Halae* 1783) ersetzt das Originalwerk durchaus nicht. Aus Schultens' und zwar seiner Schule stammen die Anmerkungen von Alb. Jac. Arnoldi, seit Schultens' Enkel, welche Schultens' Sohnessohn, Heinr. Arnoldi, lateinisch (*Lugduni Bat.* 1783) herausgegeben hat. Unter den Commentaren englischer Ausleger nimmt der lateinisch geschriebene von Thomas Cartwright (*Amstelredami* 1663. 4) neben der *Exposition of the Book of Proverbs* von Charles Bridges (Auszg. 4. London 1860) immer noch eine ehrenvolle Stelle ein; auch die *Critical Remarks on the Books of Job, Proverbs* etc. (Oxford 1772. 4) verdienen Erwähnung. Zu den neuern Commentaren sind seit dem Verzeichnis der Literatur bei Keil die von Elster (1858) und Zöckler (1867) herausgegebenen von J. P. Lange herausgegebenen Theologisch-homiletischen Bibelwerks) hinzugekommen; die c. 25 — 29 hat Rud. Stier in zwei Theilen „Der Weise ein König“ und „Salomonis Weisheit in Hiskias“ und die c. 30. 31 in einer Schrift „Die Politik der Weisheit“ anders ausgelegt. Neununddreißig Seiten Bemerkungen zu

1. Auch die äthiopische Uebersetzung ist wie im Einzelnen so im Ganzen und Gange von der LXX abhängig, indem sie das Buch der Sprüche in Sprüche (ἡγορημα) 1—24 und Unterweisungen (παίδεῖαι) Salomo's c. 25—31 theilt, s. Dillmann's Jahrb. 5, 147. 150.

den Sprüchen bietet die von Mühlau herausgegebene Abth. III (1865) der Neuen exegetisch-kritischen Aehrenlese von Friedr. Böttcher. Den Comm. zu den Sprüchen in Cahens französ. Bibelwerk hat Leop. Dukes 1841 gearbeitet, der Verf. der Rabbinischen Blumenlese 1844 und der Schrift Zur rabbinischen Spruchkunde 1851. Dort findet man auch die jüdischen Ausleger aufgezählt bis auf L. H. Loewenstein, dessen Comm. (1838) werthvolle Beiträge zu kritischer Feststellung des masoretischen Textes enthält, wobei Heidenheims handschriftlicher Nachlaß und auch der in meiner Vorrede zu Baers Psalter-Ausgabe und in dem *Specimen lectionum* der Baer'schen Genesis-Ausgabe erwähnte Codex vom J. 1294 benutzt sind. Unter die besten Arbeiten Malbim's gehört nächst dem Comm. zu Jesaia auch der zu Mischle (Warschau 1867).

I. Das ältere Spruchbuch c.I—XXIV.

Aufschrift und Motto I, 1—6.

Der äußere Titel d. h. die synagogale Benennung des gesamten Spruchbuchs lautet seinem Anfangswort nach מִשְׁלֵי (*Mischle*). Origenes bei Eus. *h. e.* VI, 25 hat dafür *Μισλὼθ* d. i. מִשְׁלוֹת, was in Talmud und Midrasch als Benennung des Buchs nach seinem Inhalt vorkommt. In ähnlicher Weise wechseln als Psalter-Name *ההלים* und *החליל*. Auf diesen äußeren Titel folgt der welchen das Spruchbuch und zwar, auf seine allmähliche Entstehungsweise gesehen, zunächst das ältere sich selbst gibt. Er reicht von 1, 1 bis 6 und nennt nicht allein Inhalt und Autor, sondern preist es auch an von Seiten der Dienste, die es leisten kann und möchte. Es enthält *Sprüche Salomo's des Sohnes Davids, Königs Israels*. Die Bücher der *נבואה* und *חכמה*, eingeschlossen das Hohelied, betiteln so sich selbst, unter den Geschichtsbüchern nur die Denkwürdigkeiten Nehemia's. מִשְׁלֵי hat *Dechû*, um es von dem folg. complexen Genitiv, den es regirt, abzuheben¹, und מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל ist zum zweiten Hemistich gemacht, weil zu שְׁלֵמָה, nicht zu דָּוִד gehörig.² Was den Grundbegriff von מִשְׁלֵי betrifft, so lassen wir die in Gesch. der jüd. Poesie S. 196 versuchte Zurückführung des V. מִשְׁלֵי, aram. מִשְׁלֵי auf die וְהִלְכָה sanskr. *tul* (wov. *tulâ* Wage, Aehnlichkeit), lat. *toll-ere* auf sich beruhen; die Vergleichung des arab. *مثل* führt sicherer zu gleichem Ziele. „מִשְׁלֵי bed. nicht, wie Schultens und nach ihm Andere lehren, *effigies ad similitudinem alius rei expressa*, v. מִשְׁלֵי in der sinnlichen Grundbed. *premere, premente manu tractare*. Denn das entsprechende arab. V. *مثل* bed. das gar nicht, sondern: stehen, sich darstellen, daher dann: ähnlich s., eig. sich als etwas darstellen, es repräsentiren, und im Hebr. auch: herrschen, eig. mit יָד auf oder über etwas stehen, mit יָד es aufrecht erhalten, wie *قام* mit *ب* *rem administravit* [s. Jesaja S. 691]. So z. B. Gen. 24, 2 von Eliezer: הַמִּשְׁלֵי בְּכָל-אֲשֶׁר-לוֹ der sein (Abrahams) ganzes Eigentum verwaltete (Lth.: *der allen seinen gütern furstund*). Also מִשְׁלֵי uneigentliche Rede, welche die eigentliche vertritt, Gleichnis; daher dann Parabel oder kürzerer Sinnspruch, Sprichwort, insofern sie urspr. etwas Besonderes ausdrücken, welches aber dann, als allgemeines Symbol, auf alles andere Gleichartige angewendet wird

1) Norzi hat מִשְׁלֵי irrig mit *Munach*. Das מ ist übrigens masoretisch *majusculum*, wie das כ, ש und ׀ in den Anfängen der Thora, des Hohenliedes und der Chronik.

2) Wenn es zu דָּוִד gehören sollte, müßte מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל accentuirt sein.

und insofern bildlich steht. Ein Beispiel bietet 1 S. 10, 11 f. Falsch ist man die Bed. des Worts davon her, daß solche Denksprüche oder Sprüche gewöhnlich Vergleichen enthielten oder in bildliche Rede gekleidet wären; denn das ist gerade bei den wenigsten der Fall: die ältesten haben die allereinfachste und speziellste Fassung“ (Fl.). Danach ist מַשֵּׁל seinem Wurzelbegriff nach das mit etwas Stehende = e dastehn Machende = Darstellende. Dieses Darstellende kann eine Sache oder Person sein, wie z. B. sich sagen läßt, Iob sei ein מַשֵּׁל d. i. Repräsentant, Gleichnis, Typus Israels (s. das von mir herausgegebene Werk תַּחֲרִים von Ahron b. Elia c. 90 S. 143), und wie im Arab. مَثَل (gew

licher מַלְאָךְ = מַלְאָךְ vgl. מַלְאָךְ Iob 41, 25) ganz so allgemein wie das et

logisch verwandte *instar* (v. *instare*) gebraucht wird. Im Hebr. ab-
משל immer darstellende Rede mit den hinzugedachten Merkmalen
Verblühten und Körnigen z. B. das Spottgedicht, welches den dem e
als Straf- und Warnungsexempel hinstellt Hab. 2, 6., insbes. aber, wie
definirt wird, die Gnome, der Denk- oder Sittenspruch, insofern d
allgemeine Wahrheiten in scharf umrissenen Kleingemälden dars
Nun folgt die Angabe des Zwecks, welchem diese Sprüche dienen
nächst im Allgem. v. 2: *Zu erkennen Weisheit und Zucht, zu verst*
verständige Reden. Sie wollen den Leser einerseits in Weisheit und Z
einweihen, andererseits ihn zum Verständniß verständiger Reden anle
indem sie selbst solche Reden enthalten, in denen scharfer und tiefer
stand ist, und den Verstand dessen schärfen, der sich damit beschäf
Wie Schultens den Grundbegriff des neuerdings häufig mit sansk
wissen (wovon mittelst Gunirung *vêda* Wissen) zusammengebrachte
bereits richtig nach **עֲדָה**, als *deponere, penes se condere* bestimmt h
erklärt er auch **חֲכָמָה** richtig *soliditas*; es bed., v. **חָכָם** **חֲכָמָה**

Ps. 10, 8) fest s., eig. die Dichtigkeit und dann wie *πυκνότης* die Tüchtigkeit, die Lebensweisheit und in höherem allgemeinen Sinne die Erkenntnis der Dinge in dem Grunde ihres Wesens und in der Wirklichkeit Daseins. Neben der Weisheit steht die Moral מוסר, eig. die Zucht, sittliche Zurechtweisung und demgemäß Selbstbeherrschung und Selbsteinschränkung, v. מוסר = מוסר verw. אסר, eig. *adstrictio* oder *constrictio*; der Nominalvorschlag מ bed. sowol *id quod* oder *aliquid quod* (ם, ו *quod* in conjunctionellem Sinne (ם, ו) und bildet also theils concrete Begriffe (wie מוסר = מאסר Fessel) als abstracte. Der nächste allgemeine Zweck der Sprüche ist יצהר, Insichaufnahme von Weisheit und sittlicher Bildung durch Erziehung und Uebung vermittelte Bildung; ein zweiter: zu stehen Verständigkeits- Aussprüche d. i. von Verständigkeit ausgehende und solche zum Ausdruck bringende (vgl. אומר אמת 22, 21). Von Kal בין geschieden s. (wov. בין zwischen, Constr. v. בין Zwischen) bed. das Hi. בין unterscheiden, verstehen; בין ist dem Sinne nach

1) גִּדְעָה bei Loewenstein richtig mit *Dechi* nach Cod. 1294, s. über die Regel nach welcher der Vers getheilt ist, *Thorath Emeth* p. 51 §. 12.

n. actionis dieses *Hi.* und bed. die Verständigkeit als die im Besitze der rechten Kriterien befindliche Fähigkeit, das Wahre und Falsche, das Gute und Böse (1 K. 3, 9), das Heilsame und Verderbliche zu unterscheiden. Im Folg. wird nun 2^a in v. 3—5, dann 2^b in v. 6 auseinandergelegt, zunächst die unmittelbare Bestimmung v. 3—5: *Zu erlangen einsichtsvolle Zucht, Gerechtigkeit und Recht und gerades Wesen, darzureichen Unerfahrenen Klugheit, der Jugend Erkenntnis und Ueberlegung; es höre der Weise und gewinne an Lehre, und der Verständige Verhaltensregeln eign' er sich an.* Mit dem von Insichaufnahme gemeinten דעת wechselt das von geistiger Hinnahme und Aneignung gemeinte synonyme (s. 2, 1) קחה, welches, auf das Verhältniß des Lehrers und Lernenden bezogen, das Correlat von היה παραδιδόναι tradere ist (9, 9). מוסר השכל aber ist das was, wenn חכמה ומוסר verschmelzen, herauskommt: Einsichts-Zucht d. i. solche Sittlichkeit und Sittigkeit, welche nicht auf äußerlicher Ueberererbung, Anerziehung, Nachahmung und Gewöhnung beruht, sondern mit vernünftiger Erkenntnis des Warum und Wozu verbunden ist; השכל wie 21, 16 (vgl. השקט das Ruhehalten Jes. 32, 17) substantivisch gebrauchter *inf. abs.*, von שכל (wov. שכל *intellectus*) שכל verflechten, indem das Durchdenken als ein Verflechten, Compliciren, Configuriren der Gedanken (der Syllogismus gleichsam als אשכול aram. Traubenkamm) vorgestellt ist (womit auch סכל Thor und הסביל thöricht handeln, von der Gedanken-Confusion, der Begriffs-Verwirrung,

vgl. עقل Verstand und משקל, zusammenhängt). Die in 3^b folgende Synonymen-Reihe (vgl. 23, 23), welche unmittelbares Objekt zu לקחה zu sein sich nicht wol eignet, setzt sich aus dem מוסר השכל als Entfaltung seines Inhalts heraus, als ob es hieße: dasjenige nämlich, was pflichtmäßig und recht und redlich ist. Mit dem häufigen Begriffspaar צדק ומשפט (2, 9) oder משפט וצדק (Ps. 119, 121) wechselt וצדקה oder משפט וצדקה (21, 3). Die Bemerkung Heidenheims, daß in צדק der Begriff des *justum* und in צדקה der des *aequum* vorwiege, ist dadurch veranlaßt, daß nicht צדק, sondern צדקה δικαιосύνη im Sinne der Mildthätigkeit und dann geradezu das Almosen (ἐλεημοσύνη) bed. (s. zu 10, 2), aber auch צדק bed. öfter eine Sinnes- und Handlungsweise, welche nicht durch Gesetzesbuchstaben und Talio, sondern durch die Liebe normirt ist (s. zu Jes. 41, 2. 42, 6). צדק und צדקה verhalten sich ungef. wie Rechtsbeschaffenheit und Gerechtigkeit, welche handelnd jene in Ausübung bringt. משפט (v. שפט schlichten, richten, vgl. סבט schlicht s.) ist das Recht und das

Rechte worin es sich verwirklicht, hier, subjektiv gewendet, der Rechtsinn.¹ משרים (defektiv für משרים v. משר, gerade, eben s.) ist Pluraletantum, für dessen Sing. משר (n. d. F. מרש) die Form משר (in gleichem ethischen Sinne z. B. Mal. 2, 6) gebräuchlich ist; es heißt so gerade d. i. rechtmäßige, aufrichtige d. i. hinterhaltlose, redliche d. i. pflicht- und

1) Nach Malbim ist משפט das fixirte objektive Recht, צדק die Gerechtigkeit, welche nicht ohne weiteres nach dem Gesetzesbuchstaben, sondern je nach Sache und Person entscheidet.

wortgetreue Sinnes- und Handlungsweise. Eine neue Wendung der Stimmung und Zweckdienlichkeit dieses Spruchbuchs v. 4: es will der Einfältigen Witzigung darreichen. Die Form פְּתָאִים (in welcher v. 7, 7. 8, 5. 9, 6. 14, 18. 27, 12) Zwitterform¹, gemischt aus פְּתָאִים (1, 2) wofür einmal *plene* פְּתָאִים 22, 3) und פְּתָאִים (7, 7); diese zwei Formen mit ם und Uebergang des ם in ם wechseln in den Pluralen solcher Wörter wie פְּתָאִים, Segolatform „v. פְּתָאִים (verw. פְּתָאִים) offen s., eig. der Offenherzige, dessen Herz jedem Einflusse Anderer offen steht, der Arglose, Gutmütige — eine *vox media*, im Hebr. gew. (obwol nicht immer, vgl. z. B. Ps. 119, 173) *in malam partem*: der Alberne, Einfältige, der sich leicht beschwätzen und verführen läßt, wie ähnliche WW. in andern Sprachen, lat. *simpliciter* gr. εὐήθης, franz. naïf; im Arab. hingegen in der Form فَتًى stets im guten Sinne: ein durch traurige Erfahrungen noch nicht misstrauischer, machter und niedergedrückter, hoch- und edelgesinnter Mensch, daher bes. *juvenis ingenuus, vir animi generosi*“ (Fl.). Die פְּתָאִים Unwissenden bedürfen der עֲרֻמָּה; weshalb, sagt 14, 15 vgl. 8, 5. 19, 25. N. עֲרֻמָּה (eine eben solche Feminin-Segolatform wie חֲכָמָה) bed. hier *colitas* in gutem Sinne, während das entsprechende arab. عَرْم (wofür sich unterscheiden v. عَرْم abschälen, bloslegen *nudare*) nur in üblem Sinne von böswilligem, chicanirendem Betragen üblich ist. Im Parallelglossar das generell (kollektiv) gemeinte נַעַר der Unreife, der erst zu geistiger und sittlicher Klarheit und Festigkeit gelangen soll; ein solcher bedarf *peritia et sollertia*, wie Fl. treffend übers., denn נַעַר ist erfahrungsgewisses Wissen und מוֹמָה (v. מָמָה, der Wurzelbed. nach zusammenpressen *comprimere*, dann, auf geistige Concentration übertragen: sich bed. im Sing. *sensu bono* die Fähigkeit, die rechten Vorsätze zu fassen, die rechten Maßregeln zu ergreifen, die rechten Pläne zu entwerfen v. 5 gehen die Infinitive des Zwecks der Abwechslung halber in ständige Sätze über. Daß יִשְׁמַע nicht *audiet*, sondern *audiat* bed. will, zeigt 9, 9; יִרְאֶה ist aber auch selbst Jussiv (mit zurückgegangenen Ton vor dem vornbetonten לָקַח, vgl. 10, 9 und dagegen den wie 2 S. 24 unterbliebenen Tonrückgang 16, 21. 23) mit consecutivem ם (= arab. er möge hören, so wird er . . oder: damit er. Wer weise ist wird eingeladen, diese Sprüche zu hören, um Lehre (*doctrinam*) hinzuzufügen, der welche er bereits besitzt, nach dem Erfahrungssatz 9, 9. Mt. 13, 12. Das Segolat לָקַח, welches *in pausa* sein פֿ festhält (wie ebenso בָּטַח, צָמַח, aber auch מָלַךְ, צָדַק, מָלַךְ u. a.) bed. Hinnahme und concret was man mit Ohr und Geist in sich aufnimmt, daher Lehre (*διδασκαλία*) mit Zwecke der *ἀποδοχή* wie schon Dt. 32, 2 (parall. אָמְרָה wie 4, 2) und dann in den Besitz des Empfängers übergegangene Gelahrtheit, Erkenntnis, Wissenschaft (Jes. 29, 24 parall. בִּינָה). Schultens vergl. das von Befruchtung der weiblichen Palme durch den Blütenstaul

1) Ebenso עֲפָאִים Ps. 104, 12. וּבְצִבְאִים 1 Chr. 12, 8., vgl. *Michlol* 196 v. 22. 32 fehlt das stumme ם.

männlichen übliche arab. **لَقَح**. Das Partic. **נָבִין** (dessen Finitum nur einmal Jes. 10, 13 vorkommt) ist das Passiv oder Reflexiv des **חִי. נָבִין** verständigen, verstehen machen: ein Verständigter oder der sich verständigen läßt und also Verständiger — wer das ist möge durch diese Sprüche **חִי. נָבִין** erwerben. Dieses Pluraletantum (wahrscheinlich zusammenhängend mit **חָבֵל** Schiffer, eig. der mit den **חִבְלִים** Schiffsseilen zu thun hat, bes. die Segel handhabt, LXX **κυβερνητωρ**) bed. Leitung, Lenkung, Kunst, etwas zu leiten (Iob 37, 12 von Gottes Kunst, die Wolken zu steuern) und, pluralisch gedacht, die Maßnahmen, Anschläge in gutem oder auch wie 12, 5 bösem Sinne, hier leitende Gedanken, maßgebende Grundsätze, zweckmäßige Regeln und Maximen, wie 11, 14 kluge Regierungsmaßregeln, 20, 18. 24, 6 von Strategemen; Fl. vergleicht das arab. *tedbîr* (Leitung, v. **נָבֵר**) mit seinem Plur. *tedâbîr* und das weitschichtige syr. *dûboro* Führung, Veranstaltung u. s. w. Nun wird die 2^b angegebene mittelbare Bestimmung dieser Sprüche auseinandergelegt, indem wieder in die Infinitivconstruction eingelenkt wird: der Leser soll an diesen Sprüchen oder mittelst derselben als eines Schlüssels derartige Sinnsprüche überhaupt (wie solche 22, 17 ff. angehängt sind) verstehen lernen v. 6: *Zu verstehen Sinnspruch und Bildrede, Worte Weiser und ihre Räthsel*. In Gesch. der jüd. Poesie S. 200 f. ist die Herleitung des N. **מְלִיצָה** von **לִץ** in der Wurzelbed. leuchten, sanskr. *las* mit den häufigen Bedd. *ludere* und *lucere* versucht worden; das Arabische aber legt eine andere Wurzelbed. nahe. „**מְלִיצָה** von der **لَصَص** *flexit, torsit*, also eig. *oratio detorta, obliqua, non aperta*; daher **לִץ** Spötter, eig. *qui verbis obliquis utitur*; ebenso **חִי. נָבִין** verspotten, aber auch *verba detorta retorquere* d. h. dolmetschen, erklären“ (Fl.). Von den für **חִידָה** zur Wahl stehenden Wurzelbegriffen: scharf, spitz s. (wov. **חָר** viell. verw. mit sanskr. *katu* scharf von Geschmack, aber nicht mit *acutus*) und verschlungen s. (vgl. **אָחַר, אָנַח, אָנַח**, anklingend an das zur Zeit noch dunkle *catena*) ist bereits zu Ps. 78, 2 dem letzteren der Vorzug gegeben worden. „Die Wurzelbed. bietet das arab. **حَاو** drehen, wenden (wov. **חָי** biege ab, weiche aus!), daher **חִידָה** sowol **στροφή**, List, Rank, als auch Räthsel, dunkler Ausspruch, *perplexæ dictum*“ (Fl.). Den sinnlichen Grundbegriff weist das von Schult. verglichene **حَيْدَة** als Benennung des Knotens im Horn des Steinbocks auf. In der nachbiblischen Technik ist **חִידָה** das eig. Räthsel und **מְלִיצָה** die Poesie (neben **הִלָּצָה** der poetischen Prosa). Der *Graec. Venet.* übers. es **ῥητορικὴ**.

Auf den Titel des Buchs folgt dessen Motto, Symbolum, Wahlspruch v. 7: *Die Furcht Jahve's ist der Erkenntnis Anfang, Weisheit und Zucht ist Narren verächtlich*. Das 1. Hemistich spricht den obersten Grundsatz der israel. Chokma aus, wie er sich auch 9, 10 (vgl. 15, 33) Iob 28, 28 findet und in Ps. 111, 10 (von wo LXX hier eine 2. Zeile eingeffickt hat) übergegangen ist. **חִידָה** vereinigt in sich wie **ἀρχή** die Begriffe von *initium* (wonach J. H. Michaelis: *initium cognitionis, a quo quisquis recte philosophari cupit auspicium facere debet*) und *principium* d. i. der Basis und zwar der triebkräftigen, also der Wurzel (vgl.

Mi. 1, 13 mit Job 19, 28).¹ Die Weisheit kommt von Gott und wer d fürchtet überkommt sie (vgl. Jac. 1, 5 f.). *יִרְאַת ה'* ist ehrfürchtige U ordnung unter den Allesbedingenden, und zwar, da absichtlich nicht *אֱלֹהִים* (*ה')* gesagt wird, unter den Einen, den Schöpfer und R der Welt, welcher Israel das Gesetz gegeben und auch außerhalb I seinen heiligen Willen nicht unbezeugt läßt; die Kehrseite der F Jahve's als des Allheiligen ist *שִׁנְאָת רַע* 8, 13 (nachbiblisch *הִטָּא* Die invertirte Wortstellung 7^b will sagen, daß die Weisheit und 7 welche man auf dem Wege der Gottesfurcht erlangt, nur von *יְרֵאִים* achtet wird, d. i. den Verdickten, Verdumften, Verdummten, s. üb Stammwort *אָל* *coalescere, cohaerere, incrassari* Jes. S. 424 Ps. 73, 4. Schon Schult. vergleicht richtig *παχέας crassi pro stup* *בָּזִי* hat den Ton auf *penult.* und kommt also von *בָּזִי*; die 3 *pr.* v würde *בָּזִי* oder *בָּזִי* lauten. Das Perf. (vgl. v. 29) ist nach lat. *oc* (Ges. §. 126) zu beurtheilen.

Erste einleitende Spruchrede I, 7—19.

Warnung vor Gemeinschaft mit denen die an Leben und Eigentum des I sich versündigen.

Nachdem der Herausgeber den Zweck angegeben, dem sein S buch dienen soll, und den Grundsatz, auf den es basirt ist, verrä auch sofort, für wen er es bestimmt hat: es hat vorzugsweise das wachsende Geschlecht im Auge v. 8—9: *Höre mein Sohn, die deines Vaters, und entschlage dich nicht der Unterweisung Mutter; denn ein lieblicher Kranz sind jene deinem Haup Halsketten deiner Kehle.* „Mein Sohn“ sagt der Weisheitslehrer Schüler, den er vor sich hat oder vor sich zu haben denkt, al licher Freund; die neutest. Vorstellung der Zeugung in ein neues g Leben 1 Cor. 4, 15. Phil. 10. Gal. 4, 19 liegt außerhalb des alttest. lungskreises: der Lehrer fühlt sich als Vater kraft seiner wolme fürsorgenden zärtlichen Liebe. Vater und Mutter sind des Ange leibliche Eltern. Wenn der Talmud *אבירך* von Gott und *אמך* von meinde (*אמך*) versteht, so ist das nicht grammatisch-historisc tung, sondern praktische Aus- und Umdeutung in Midraschweise dieselbe Ermahnung (mit *נָצַר* statt *שָׁמַר* und *מִצְוָה* statt *מִוִּסֵּר*) wi sich 6, 20 und ebenso ist was in Einem Satze von den Eltern ges: den könnte auch 10, 1 auf zwei synonyme Parallelsätze vertheil bedacht ist das gestrengere *מִוִּסֵּר*, welches den Gedanken an emp Zuchtmittel nahe legt (13, 24. 22, 15. 23, 13 f.), dem Vater zu; und die lediglich durch das Wort vermittelte *חֲרִידָה* der Mutter; a

1) In Sir. 1, 14, 16 hat der Syr. beidemal *כַּחֲמָתָא*, aber das zw wo die griech. Uebersetzung *παρρησιας σοφίας* hat, mag *שִׁבְעַת חֲכָמָה* (na 11) im Urtexte gestanden haben.

2) Curios ist Malbims Erklärung: die Skeptiker, v. *אֱנָלִי* vielleicht!

sagt immer **חורתי** und nur einmal 8,10 **מוֹסְרִי הֵם**, welches neutrishes *illa* gebraucht wird z. B. Iob 22, 21., geht hier auf iche Zucht und mütterliche Belehrung zurück. Diese als folgnommene und befolgte werden des Kindes schönste Zierde. **לְיוֹרָה** winden, wickeln ($\sqrt{\text{לוי}}$, wov. auch **ליל** = **לְיוֹלִי** wie **דור** aufwal-) bed. Windung, Gewinde und insbes. Kranz; Anmuts-Kranz ist anmutiger, *corolla gratiosa*, wie Schult. übers., vgl. 4, 9., wo Weisheit solchen Kranz verleiht.¹ **עֲנָקִים** (oder **עֲנָקוֹת** Richt. 8, Halsketten, Halsgeschmeide, Denom. von dem im Arab. und räuchlichen **عُنُق** **עֵינֶק** Nacken (viell. von **עֵנֶק** = **עֵינֶק** nieder- von schwerer Bürde, vgl. **αἰχμή**, ahd. *hnacch*). **גִּרְגֹרֶת** ist wie e Gurgel oder Kehle, deren man sich zum Hinunterschlingen (*jara, tağarğara*) bedient — ein Extensivplur. (Böttcher §. 695) als **גִּרְגֹרֶת** zur Bezeichnung der äußeren Kehle geeignet; jedoch Ezechiel auch **גִּרְגֹרֶת** (16, 11) wie unser Dichter **גִּרְגֹרֶת** (3, 3. 22. Bez. des Vorderhalses.² Der allgem. Mahnung folgt nun spannung v. 10: *Mein Sohn, wenn Sünder dich verlocken, willst. Nachdrücklich wiederholt sich **בְּנִי**.*³ Die Intensivform **הַמְטִימִים** then, denen die Sünde zur Gewohnheit geworden, also laster- ist nicht Denom.: zu einem **מְטִימִי** machen oder machen wollen; ereden (mit *πειθεῖν* zusammenklingend) gewinnt **מְטִימִי** von der t. des *Kal* aus, indem es sich wie *pandere (januam)* zu *pa-* t: offen, zugänglich, empfänglich machen, näml. für Zureden. ung 10^b ist wie ein vom Abgrund zurückschreckender Ruf so öglich. In der Form **הִבָּה** (v. **הִבָּה** einwilligen, wollen, s. Wetz- b S. 349) fehlt das präformative **א** wie in **הִמְרִי** 2 S. 19, 14 vgl. . Ges. §. 68, 2., und statt **הִבָּה** (= **הִאֲבָה** 1 K. 20, 8) ist nicht **הִבָּה** **הִבָּה**), sondern nach aram. Weise (vgl. **הִבָּה** **הִבָּה** vocalisirt; gehört die auf *Zere* auslautende Form **הִבָּה**, worüber zu Gen. es. S. 648. Ges. §. 75 Anm. 17. Aus der Zahl der Sünder, die eschönigung und Verstärkung Theilnehmer werben, werden spielsweise herausgehoben, welche die Habsucht zu Mördern — 14: *Wenn sie sagen: Geh mit uns, wir wollen lauern auf stellen Unschuldigen ohne Ursach; wollen der Hölle gleich g verschlingen und in vollem Wolsein gleich Hinabfahren- ube. Allerlei kostbar Gut erlangen wir, füllen unsere Häu- ute. Dein Loos solst du werfen in unserer Mitte, Eine haben wir alle.* Das V. **אָרַב** bed. *nectere* fest ($\sqrt{\text{רב}}$ dicht) (s. zu Jes. 25, 11) und insbes. (aber so daß es ohne Ellipse sein

ח **לִיִּרָה** hat **ח** wie **אֶרֶשׁ** 6, 27 verbindendes *Schalscheleth*, weshalb ek-Zeichen dahinter wegleibt. Dieses Klein-Schalscheleth kommt nur *Thorath Emeth* p. 36.

Schreibung variirt sehr: hier und 6, 21 **לְגִרְגֹרֶתָהּ**; 3, 3 **גִּרְגֹרֶתָהּ**; 3, 22 So nach Masora und correkten Texten.

Pazer von **בְּנִי** hat den Werth eines *Athnach*, s. Accentsystem XIX §. 7.

h, Sprüche.

Obj. in sich selbst trägt) *insidias nectere* = *insidiari*. Ueber לָרֶם bem. Fl.: „Entw. elliptisch für לְשִׁפְתֵי-רֶם (jüd. Ausll.) oder, was der Parallelismus und der Sprachgebrauch dieses Buches mehr empfehlen, *per synecdochen* für: einem Menschen, mit bes. Rücksicht auf sein zu vergießendes Blut (vgl. unseren Ausdruck: ein junges Blut, mit der unterliegenden Vorstellung des Blutes inwiefern es durchschimmernd den Körper färbt, oder ihm Leben und Kraft verleiht) wie Ps. 94, 21.“ So wie im nachbiblischen Hebräisch בָּשָׂר וָדָם (oder auch umgekehrt *αἷμα καὶ σάρξ* Hebr. 2, 14) vom Menschen als solchem zu sagen ist im A. T. noch nicht üblich, jedoch geht דָם zuweilen wie נֶפֶשׁ synekdochisch auf die Person, nie aber mit Bezug auf das Blut als Wesensbestandtheil der Leiblichkeit, sondern immer mit Bezug auf gewaltsame Tödtung, welche Leib und Blut scheidet (Psychol. S. 242); an u. St. erklärt sich לָרֶם durch das Mi. 7, 2 damit wechselnde לְרָמִים: laßt uns lauern auf (zu vergießendes) Blut. Das V. צָפֵן wird nie wie שָׁמַן mit הַבָּלִים, מְקַשִּׁים, פֶּתַח, רֶשֶׁת verbunden, man hat also auch derer keines hier zu ergänzen: die in der Lautgruppe צָפָה ausgedrückte Vorstellung des Breitschlagens (wov. צָפָה *diducendo obducere*) ist in die des sich Zusammennehmens, an sich Haltens, Spähens und Lauerns übergegangen, weshalb צָפֵן (sinnverw. das wie שָׁמַן die für die Bed. charakteristische dumpfe Labialis aufweisende aram. und arab. כַּמֵּן) im Sinne von *speculari*, *insidiari* mit צָפָה wechselt (vgl. Ps. 10, 8. 56, 7 mit 37, 32). Das Adv. הָרֶם (ein alter Accusativ v. הָרָן) bed. eig. gunst- oder schenkweise (*δωρεάν*, *gratis* = *gratius*) und demgemäß ohne Lohn oder auch ohne Ursach, was häufig s. v. a. ohne Schuld; nirgends aber bed. es *sine effectu qui noceat* d. i. schad- oder straflos (Loewenst.). Man hat also entw. הָרֶם „fruchtlos Sittenreinem“ (wie אֲרִיבֵי הָרֶם die mir grundlos Feinden Thren. 3, 52) zu verbinden: ihm dem seine Unschuld nichts hilft, den Gott trotz seiner Unschuld nicht gegen uns schützt (Schult. Berth. Elst. u. A.) oder הָרֶם zum V. zu ziehen, wofür sich Hitz. nach LXX Syr. Raschi Ralbag Imm. mit Recht im Hinblick auf 1 S. 19, 5. 25, 31 entscheidet, vgl. auch Iob 9, 17., wo die Accentfolge die gleiche (*Tarcha* transmutirt aus *Mugrasch*). Wie häufig (vgl. Jes. 28, 14f.) fließt in diesem הָרֶם das was der Schriftsteller denkt mit dem was die redend Eingeführten denken zusammen. In 12^a ist Hitzigs Uebers.: „wie die Hölle (verschlingt) was lebt“ schon deshalb unstatthaft, weil פֶּ mit Substantivkraft (wie *instar* Gleiche) gedachte Präposition, nicht aber Conjunction ist (s. zu Ps. 38, 14f.). הָרֶם gehört mit בְּלִיַּעַם zusammen und ist Acc. des Zustandes (حَال nach der Terminologie der arabischen Grammatik), in welchem sie Schuldlose gleich der Hölle (der unersättlichen 27, 20. 30, 16) verschlingen wollen, näml. während diese ihre Opfer sich im Zustande der Lebensfrische befinden¹, ohne allen Zweifel wie Ps. 55, 16. 63, 10. 124, 3 in Sache und Ausdruck eine Anspielung auf das Geschick der Rotte Korah Num. 16, 30. 33. Ist dies der Sinn des הָרֶם, so hat תְּמִימִים als Parallelwort die Voraussetzung für sich, *integros* nicht in ethischem Sinne, in welchem es allerdings als Synonym

1) Nur in diesem Sinne (wie der Hades bei Leibesleben) ist die vorliegende Accentuation des Verses (vgl. das Trg.) zu rechtfertigen.

thhaft wäre (vgl. 29, 10 mit Ps. 19, 14), sondern in physischem (Gr. Ven. καὶ τελείους, Parchon wie Raschi: בריאים her *de inferis* §. 293); dieser physische Sinn ist für הם 3., für הם wahrsch. durch Ps. 73, 4 (s. dort) belegbar, und das in der Opferthora z. B. Ex. 12, 5 von Fehllösigkeit des räuchliche רמים nicht auch einen solchen מהם אֵינֶם-בָּוֹי ten können? Mitten in mangellosem äußeren Wohlbefinden verschlingen gleich Hinabfahrenden zur Grube (vgl. Ps. Jes. 14, 19) d. h. gleich solchen denen plötzlich der Boden weggezogen wird, so daß sie spurlos in Grab und Hades genit. Verbindung הוֹרֵרִי הוֹרֵרִי (mit Tonrückgang) liegt die Finitums mit Ortsaccusativ Ps. 55, 16 zu Grunde. Ihrer dem sein Verwerfungsurtheil in sich selbst tragenden Gev. 13 f.¹ als Köder die glänzende Selbstbereicherung bei, leichtberechtigter Kameradschaft in Aussicht stellen können geradezu entgegengesetzte יָקָר (v. יָקָר, *grave esse*) auch 12, 27. 24, 4.: schwerwiegende Habe die das Leben noch soll damit nicht behauptet sein, daß dieses schon von te Oxymoron beabsichtigt oder auch nur daß es dem ein gegenwärtig sei. מַצָּא hat hier die ihm urspr. eigene gens wie Jes. 10, 14 des Hinlangens. שָׁלַל (v. שָׁלַל ab- und של vgl. שָׁלַח, שָׁלַח, سلب Jes. S. 447) ist das dem Feinde *xuviae* und dann Kriegsbeute und Beute überh. נִמְלֵא mit etwas) regirt doppelten Acc. wie das *Kal* (voll werden). In v. 14 sagt die Lockrede, wie es zur Verwirklichung kommen wird. Die Ausleger haben hier Mühe, sich das vorzustellen. Schließen Vertheilung durch das Loos und die Kasse sich nicht aus? Werden sie wirklich bei Verloren zu gleichen Theilen auf die Länge gleich Viel in ihren Leben? Oder ist gemeint, daß sie, abgesehen von dem Beutendem durch das Loos zufällt, eine gemeinschaftliche Kasse eintretender Ebbe des Geschäfts für die Gesellschaftsbeuteten muß und an die sich vorderhand der neue Kamerad oder ist der Sinn nur, daß sie nach dem Grundsatz τὰ τῶν (*amicorum omnia communia*) einander wechselseitig so teilen, als ob sie alle nur Eine Kasse hätten? Der Sinn ist klar. Die Einheit der Kasse besteht darin daß die Beute, von ihnen machen, nicht ganz oder auch nur vorzugsweise sondern Allen zusammen gehört und verlost wird, so daß

¹ 14 ist הוֹרֵרִי mit *Munach* (nicht *Metheg*) der zweiten Silbe zu *ath Emeth* p. 20. Accentuationssystem VII §. 2.

möglicherweise wer bei der Affaire gar nicht mitwirkte den größten Gewinnst ziehen kann. Bei dieser Vorstellung der Sache verhält sich 14^b zu 14^a begründend. Das gemeinsemitische בֵּיס ist noch jetzt in Syrien und anderwärts Name der Börse (Plur. *akjās*), hier ist die Kasse (Procop. *χορηγμάτων δοχείον*) gemeint, welche durch den Ertrag des Geschäfts gebildet wird. Dieser Ertrag besteht nicht blos in Geld, ist aber hier in seinem Geldwerth gedacht. Der anscheinende Widerspruch zwischen Verlosung und gemeinschaftlicher Kasse fällt fort, wenn was zunächst gemeinschaftliches Eigentum ist durch das Loos vertheilt wird, wobei die Zurückbehaltung eines Stammcapitals oder Reservefonds nicht ausgeschlossen ist.

Nachdem die Menschen beschrieben sind, vor deren Verlockung gewarnt wird, wiederholt sich die Warnung um so nachdrücklicher, um sich dann dreifach zu begründen v. 15: *Mein Sohn, gehe nicht auf dem Weg mit ihnen, enthalte deinen Fuß von ihrem Steige*. Wenn בִּרְךָ für sich allein nicht s. v. a. בִּרְךָ sein kann, so ist אָהָם als seine Determination anzusehen.¹ Fuß (nicht Füße), wie Auge, Hand u. dgl. wird gern da gesagt, wo weniger die äußern Gliedmaßen als das was sie einheitlich vermitteln in Betracht kommt (4, 26 f.). נִתְּבָה v. נִתְּבָה bed. eig. das Erhöhte, insbes. den (erhöhten) Fußsteig. Erste Begründung v. 16: *Denn ihre Füße laufen dem Bösen zu und eilen zu Blutvergießen*. Daß sie darauf aus sind, haben sie v. 11 f. kein Hehl, aber warum soll daß solches ihr Zweck ist keinen Grund der Warnung vor ihnen abgeben können, zumal da diesem Beginnen hier mit לִרְעַע der Stempel des sittlich Verwerflichen aufgedrückt wird? Uebrigens ist diese Kreisbewegung der Gedanken in der Weise dieses Dichters, und daß v. 16 in seinem Stile, zeigt 6, 18. Das Fehlen dieses Distichs (16^b = Röm. 3, 15) in LXX B & wiegt allerdings schwerer, als das Vorhandensein desselben in LXX A (Procop. Syrohexapl.) da die Uebers. keine selbständige, sondern aus Jes. 59, 7 herübergeschriebene ist, aber wenn in LXX erst später supplirt, hat es doch nicht den Anschein eines zum hebr. Text aus Jes. 59, 7 gemachten Zusatzes (Hitz. Lagarde). Ueber Reminiscenzen in Jes. c. 40—66 s. Jes. S. 412. Wie immer ist לִשְׁפֹּךְ punktirt, denn nach ל wie כ fällt die Aspiration regelmäßig weg, aber Ez. 17, 17 ist auch לִשְׁפֹּךְ geschrieben und die Punktation in diesem Falle (vgl. zu Ps. 40, 15) also inconsequent. Zweite Begründung v. 17: *Denn umsonst ist hingebreitet das Netz in den Augen aller Beflügelten*. Unzulässig ist die von Raschi in Umlauf gesetzte Erklärung: *conspersum est rete*, näml. mit Körnern als Lockspeise, denn so wenig als יָרָה besprengen kann יָרָה bestreuen bed.: Obj. ist immer was gestreut, nicht was bestreut wird. Also:

1) Die arabischen Grammatiker betrachten das als halbe Determination und nennen es تَخْصِص; jenes אָהָם gälte ihnen als virtuelles coordinirtes Attribut. Indes ist nach arabischer Grammatik auch möglich, daß בִּרְךָ „auf einem Wege“ s. v. a. auf gemeinschaftlichem Wege, indem in der Indetermination zuweilen der Begriff nicht blos von أَحَد, sondern von وَاحِد, liegt.

ist rete, aber nicht v. מִזְרָה = מִזְרָה, extendere, wovon die Form nach nicht herkommen kann (es müßte מִזְרָה heißen v. זָרָה, Pass. v. זָרָה zerstreuen, werfen). Das lockere Netz es auseinandergeschüttet und ausgeworfen wird, gleichsam extilatur, hin- und hergestreut (Schult. Fl.). Geschieht dies richtig vor den Augen der zu fangenden Vögel, so fliegen diese dem Hauptton liegt auf בְּעֵינֵי als dem Grunde des חַיִּים nach dem huæ nimis apparent retia, vitat avis. Die nach J.H.Mich. applicatio similitudinis ist doch von ihm selbst und den fehlt worden. Denn wollte der D. sagen, daß sie ihr Blut mit so offener Verwegenheit treiben, daß der mehr als ein sein müßte, der sich von ihnen fangen läßt: so wäre das ein Varnungsgrund; wäre denn vor Gemeinschaft mit ihnen nicht zu warnen, wenn sie es schlauer anfangen und auf mehr Erfolg hätten? Hitz. Ew. Zöckl. u. A. fassen deshalb חַיִּים nicht in dem Inst, indem sie sich nicht fangen lassen, sondern: umsonst, gleichwol das Netz nicht sehen, sondern nur die gestreuten er nach dem Vorausgegangenen läßt sich bei חֲרָשָׁה nur entw. der frevlen Anschläge oder an das Netz der verführerischen denken. So wird also, wie Ziegler erkannt hat, der Vergleichnis auf sich selbst appliciren sollen: Gehe nicht mit ihr Ziel ist böse; gehe nicht mit ihnen, denn wenn der Vogel in ausgebreiteten Netze davonfliegt, so wirst du doch nicht, dich von ihrer plumpen Lockrede verstricken zu lassen. בַּעַל mit Flügel (Flügeln Koh. 10, 20) Versehene, בַּעַל wie صاحب, ذو

schaftsbegriffe. Die beiden בִּי sind coordinirt und es folgt ageknüpft, eine dritte Begründung v. 18: Und sie lauern ihr Blute auf, stellen ihren eignen Seelen nach. Die Waridet sich v. 16 aus der Unsittlichkeit des Treibens der Ver aus der Frechheit der Verführung als solcher und nun aus rafe, die ihr Raubmorden in sich trägt: sie wollen Andere rden aber, wie der Ausgang zeigt, dadurch sich selber. Der stelltet sich nach v. 11, als ob es hieße: allerdings legen sie sie sie selbst sagen, aber nicht, wie sie hinzusetzen, Anderer in ihrem eignen; allerdings stellen sie nach, wie sie sagen, wie sie hinzusetzen, den Unschuldigen, sondern ihrem eignen Statt לָרִמָּם könnte es nach Mi. 7, 2 auch לְרִמָּהּ heißen, aber ipsis bed. (nachbiblisch לְעִצָּמָם), während לְנַפְשָׁם den Begriff verwischt läßt: animis ipsorum, denn wenn die alttest. Sprach anders als durch das mit Nachdruck gesprochene Personalisdrücken will, geschieht es mit Hinzunahme von נַפֶּשׁ (Jes. 3, r schon deshalb nöthig, weil v. 17 ein anderes Subj. hat (vgl.

Epiphonem v. 19: *Also ist das Ergehen aller der Habgier Fröhenden, sie nimmt die Seele ihres Eigners hin.* Nach Iob 8, 13 gestaltet. Hier wie dort sind in אָרְרוּר Treiben und Ergehen, Gang und Ausgang zusammengedacht. בָּצַע bed. eig. Losgeschnittenes, Schnitt, Abbruch, dann was man für sich los- und davonbringt: Ausbeute, Gewinn, bes. ungerechten (28, 16); בָּצַע בָּצַע ist der Gewinn- oder Habsüchtige.¹ Subj. zu יָקָר ist בָּצַע die Gewinnsucht *πλεονεξία* (s. Jes. 57, 17). Wie Hosea 4, 11 von drei andern Dingen sagt, daß sie יָב den Verstand (*νοῦς*) wegnehmen, so unser D. von dem ungerechten Gewinn oder der Habgier, daß er יָבֵשׁ das Leben (*ψυχή*) wegnimmt (לָקָח יָבֵשׁ das Leben nehmen 1 K. 19, 10. Ps. 31, 14). בָּעָלִי heißt nicht der Besitzer ungerecht genommenen Gutes, sondern, da es wie בעל אֵה 22, 24 vgl. 23, 2. 24, 8. Koh. 10, 11 ein innerlich gewendeter Begriff sein will: der dem Habgier eigen ist. Der Sing. בָּעַל beweist zwar nicht, daß בעלִי als Sing. gedacht ist, vgl. 22, 23. Ps. 34, 23., aber nach 3, 27. 16, 22. Koh. 8, 8 ist dies doch wahrscheinlicher, obwol man ohne Suff. immer בָּעַל בָּעַל, nicht בָּעָלִי (vom Intensivplur. בָּעָלִים) sagt.

Zweite einleitende Spruchrede I, 20 ff.

Strafpredigt der Weisheit an ihre Verächter.

Nachdem der Weisheitslehrer seinen Jünger vor den Verlockungen der selbstverderberischen Sünde gewarnt hat, deren thierisch-dämonisches Wesen im Raubmord gipfelt: führt er die Weisheit selber redend ein, wie sie unter lockenden Verheißungen und abschreckenden Drohungen die Schwachen und die Frechen zur Buße ruft. Die Weisheit wird hier personificirt d. i. persönlich vor- und dargestellt. Diese Personification setzt aber voraus, daß die Weisheit unserem Spruchdichter mehr als eine Eigenschaft und Artung menschlicher Subjectivität ist: sie gilt ihm als eine unabhängig von dieser vorhandene göttliche Macht, welcher sich zu untergeben die Glückseligkeit und welcher sich zu entziehen das Verderben des Menschen ist. Und auch dem öffentlichen Auftreten der Weisheit, wie es hier geschildert wird, muß objektive Thatsächlichkeit zukommen, ohne welche dem Bilde Ueberzeugungskraft abginge. Der Verf. muß an volks- und lebensgeschichtliche Thatsachen, an menschliche Organe (wie 2 Chr. 17, 7—9 vgl. Weish. 7, 27) denken, durch welche die Weisheit ohne Worte und in Worten solche Predigt hält. Aber das Bild kann auch nicht so zeitgeschichtlich sein, daß es nur die Beziehung auf eine bestimmte Zeit und nicht auf jedwede litte — es ist ein zu aller Zeit und allerorten ergehender Bußruf, den er, seiner zufälligen Aeüßerlichkeit entkleidend, hier auf seinen unsichtbaren göttlichen Hintergrund zurückführt, wenn er anhebt v. 20 f.: *Die Weisheit ruft auf der Gasse*

1) Bei der wolbezeugten Schreibung בָּצַע בָּצַע dient das *Metheg* als הַמְחָרָה d. i. Hemmung der bei dem Tonrückgang naheliegenden allzusehnellen Aussprache des *Zere* wie in בָּלִיץ 11, 26., s. *Thorath Emeth* p. 21 und zu Jes. 63, 12. Das *Mercha* statt *Meheg* in den Ausgg. ist irrig.

gellend laut, auf den Hauptstraßen läßt sie ihre Stimme hören. Ober an lärmvollen Plätzen predigt sie; in Thor-Hallen, in der Stadt redet sie ihre Reden. Auf Form und Lautwandel gesehen, könnte חֲכָמוֹת eine aramaisirende Abstractbildung sein (Ges. Ew. 165°. Olsh. 219^b), denn obwohl die Formen חָכְמוֹת und חָכְמוֹת anderer Entstehung sind, so liegen doch in חָכְמוֹת und חָכְמוֹת solche Abstractbildungen vor; die Endung *ôth* ist hier mit Uebergang des *u* in minder dunkles, aber intensiveres *o* (vgl. חָכְמוֹת im Wortanfang und Wortmitte neben חָכְמוֹת am Wortende) zu *ôth* gesteigert und dadurch dem mit dem Abstractum sich naheberührenden Femininplural (vgl. חֲכָמוֹת 14, 1 *sapientia* als Plur. von neutrischem *sapiens* (חֲכָמָה) genähert. Dagegen daß חֲכָמוֹת Sing. in Abstractbed. sei, spricht nicht entscheidend, daß es mit Plur. des Prädicats verbunden wird — denn חֲכָמָה hier wie 8, 3 ist schwerlich Plur. und wenn 24, 7 חֲכָמוֹת Plur. ist, könnte חֲכָמוֹת als numerischer Plur. die verschiedenen Wissenschaften oder Wissensgebiete bez. — wol aber dies daß es mit חֲכָמוֹת wechselt Ps. 49, 4 vgl. Spr. 11, 12. 28, 16 und daß eine Abstractbildung von dem ohnehin nicht concreten חֲכָמָה (Fem. v. חָכָם, חָכְמוֹת) unnöthig war. Noch weniger aber ist חֲכָמוֹת = חֲכָמָה ein Singular, welcher חֲכָמָה zum Eigennamen umzuwandeln bezweckt, wofür Hitz. auf חֲכָמוֹת Ps. 78, 15 verweist; die Singularendung *ôth* ohne Abstractbed. existirt nicht. Nachdem Dietrich in seinen Abhandlungen 1846 gezeigt hat, daß der Ursprung des Plurals nicht von Auseinanderzählung, sondern von Zusammenfassung ausgeht¹ und daß bes. auch die Benennungen geistiger Kraft häufig Plurale sind, welche den Begriff nicht äußerlich, sondern innerlich multipliciren, unterliegt es keinem berechtigten Zweifel mehr, daß חֲכָמוֹת die allumfassende, absolute oder, wie Böttcher §. 689 es ausdrückt, die volle leibhaftige Weisheit bed. Da solche Intensivplurale zuweilen mit Plur. des Prädicats verbunden werden z. B. das monotheistisch verstandene אֱלֹהִים Gen. 35, 7 (s. dort), so könnte חֲכָמָה Plur. sein. Dagegen daß es eine *forma mixta* aus חָכָם (v. חָכָם) und חֲכָמָה (Iob 39, 23) oder חֲכָמָה, sträubt sich schon der Auslaut auf *ah*. Es kann aber auch emphatische Form der 3 *fem. sing.* v. חָכָם sein, denn daß das Hebräische eine solche dem arab. *taktubanna* (sie wird schreiben) entsprechende emphatische Form kennt, dafür stehen, den Verdacht der Textverderbnis (Olsh. S. 452) abwehrend, die 3 Beispiele Richt. 5, 26. Iob 17, 16. Jes. 28, 3 ein, vgl. חֲכָמָה Ob. 13 (u. dazu Caspari), ein Beispiel der 2 *masc. sing.* dieser Bildung. חָכָם (nebst חֲכָמָה) ist ein Schallwort „von helltönender, gellender Stimme (daher חָכָם von einem mit heller und durchdringender Stimme sprechenden Redner), zunächst von dem hellen Schwirren einer Saite oder Bogensehne, oder von dem hellen Klirren der Pfeile im Köcher und des geschlagenen Metalls überh.“ (Fl.). חֲכָמוֹת deckt sich der Bed. noch mit *plateae* (Lc. 14, 21) und חֲכָמוֹת, welches anderwärts auch das was draußen vor der Stadt und den Gehöften ist bed. kann, bed. hier das „Freie“ im Gegens. zu dem Innern der

1) Auch im Indogermanischen geht das *s* des Plurals wahrsch. auf die Präp. *sa* (*sam*) = *συν* zurück, s. Schleicher, Compendium der vergl. Gramm. §. 247.

Häuser. הַמְּיוֹת (Plur. v. הוֹמֵי, der Grundform zu הוֹמָה, v. הוֹמֵי = הוֹמָה „Lärmenden“ sind, indem das Epitheton (Jes. 22, 2) dichterisch als stantiv gebraucht ist, lärmvolle stark begangene Straßen oder Plätze. רֹאשׁ ist der Platz, von wo nach mehreren Seiten hin Straßen ausgehen, vgl. *ras el-ain* Ort wo der Quell hervorbricht, *ras en-nahr* Ort von wo der Fluß sich theilt; der Sing. ist so wenig als 8, 2 distributiv genommen, פֶּתַח, wenn von שַׁעַר (welches auch seinerseits Spalt, Durchbruch bedeutet), verschieden, ist die Thoröffnung, der Thoreingang. Vierfach drückt die D. aus, daß die Weisheit predigend auftritt, und vierfach daß sie öffentlich predigt; das an 5. Stelle stehende בְּצִיר ist zusammenfassend: nicht auf dem Felde vor den Wenigen, die ihr da begegnen, sondern in der Stadt, der volkreichen.

Mit אֲמַרְיָהּ אִמֶּר ist der D. mit seiner Einführung da angelangt, nun die (sonst mit לֹאמַר eingeführten) selbsteignen Worte der Rednerin folgen können v. 22: *Wie lange, Einfältige, habt ihr Einfältigkeit und lassen Spötter sich Spottsucht gefallen und hassen Thoren Erkenntnis!?* Drei Menschenklassen sind es die sie anredet: die Einfältigen, welche der Verführung zugänglich, für das Böse empfänglich sind; die לְצַדִּיקִים Spötter d. i. Freigeister (v. לֹא צַדִּיק *flexa torquere*, eig. *qui verbis obliquis utitur*) und die בְּסִילִים Thoren d. i. geistig Schwerfälligen und Stumpfen (von כָּסֵל *كسل* dick, plump, trägt die Anrede an sie geht alsbald in Aussage über sie über, vgl. die Enallage 1, 27 f. עַד מִתֵּי hat *Mahpach* wegen des folgenden *Pas Thorath Emeth* p. 26. Absichtlich redet die Weisheit nur die Einfältigen an, bei denen sie noch am ehesten Zugang zu finden hofft. Zwischen den, welche das währende Lieben und Hassen ausdrücken, steht das Part. הַמְּיוֹת, welches sagt woran die Spötter Gefallen gefunden, was ihre Lieblingssache geworden. לָהֶם ist der sogen. *dat. ethicus*, welcher den ausgesagten reflexe Beziehung auf Willen und Behagen des Subj. gibt, wir sagen: „ich liebe mir das und das.“ Die Form תִּאֲהָבִי halten Al lid Parchon Kimchi für ein *Pi.*, aber תִּאֲהָבִי statt תִּאֲהָבִי wäre ein Charakter des *Pi.* verwischende Recompensation der virtuellen Verbalendung. Schultens hält sie für ein defectiv geschriebenes *Païel* wie aber diese Conjug. ist im Hebr. nicht erweislich — vielmehr ist תִּאֲהָבִי außer Pausa einzig mögliche *Kal*-Form neben תִּאֲהָבִי, regelrecht erden aus תִּאֲהָבִי Ew. §. 193^a. Die Vertheilung des *Mercha-mahpach* auf פָּתִי ist mit Makkefrung des Wortpaares gleichen Werthes, s. *Psalterium* p. X.

In Codd. und sonst in korrekten Texten ist תִּאֲהָבִי geschrieben mit *Galgal* bei der ersten Silbe als Diener des *Mercha-mahpach*. Das hie und da zum גַּזְזֵה gesetzte *Gaja* ist unrichtig. Auf den R. zur Besinnung, der in dem klagenden „Wie lange!“ liegt, folgt lockender Vorhalt dessen was sie umkehrend zu gewärtigen hätten v. 23: *Kommt ihr um zu meiner Zurechtweisung, siehe so würde ich euch zu lassen meinen Geist, würde euch wissen lassen meine Worte.* Wunschsatz ist 23^a nicht, welcher bei fehlender Wunschpartikel קָם oder nach 23, 1. 27, 23 תִּשְׁמַעְתִּי שִׁירֵיךָ lauten würde. Das den Hauptsatz einleitende

tempelt 23^a zum Bedingungssatze; das Satzgefüge ist wie Jes. 20, 24. ^{השיבו} ist nicht s. v. a. *si convertamini*, was ^{חפני} heißen, sondern *si revertamini*, aber ^{לחזקתהי} bed. deshalb nicht: auf d. i. infolge derselben (Hitz. nach Num. 16, 34), sondern es ist *praegnans*: meiner Rüge euch zuwendend und unterstellend. Denkt sich ^{ελεγχος} (LXX Symm.): Beweisführung, Ueberführung, Strafung. Wenn sie, ihren bisherigen Weg verlassend, sich ihr Gemüte führen ließen, so würde die Weisheit ihnen hervorlassen d. i. rückhaltlos erschließen und mittheilen ihren Geist, sie lassen (näml. erlebnisweise) ihre Worte. ^{הביץ} (v. ^{נבץ} ^{נבץ} Ge-⁵) ist ein übliches Bildwort vom freien Hervorströmenlassen von Gedanken und Worte, indem der Mund als Quell (vgl. 18, 4 mit Mt. 23, 12) die ^{חכמה} (s. LXX) als ^{δενσις} gedacht ist; nur hier hat es den Obj., aber parall. mit ^{הביץ}, also den Geist als wirksame Macht der Worte, welche wenn Geist sich darin ausspricht ^{πνευμα και} Joh. 6, 63. Die Reden der Weisheit im Spruchbuch berühren mit den Reden des Herrn im Logos-Evangelium. Die Weisheit hier als Quell der Heilsworte für die Menschen, und diese Heils-⁶ halten sich also zu ihr wie die ^{λογος} zu dem sich selbst darin in göttlichen ^{λογος}.

Die Weisheit nimmt nun eine andere Wendung. Zwischen 23 und 24 ist eine Pause wie zwischen Jes. 1, 20 und 21. Vergeblich warnte die Weisheit, daß ihr Klagen und Locken Gehör finde. Darum verwandelt sich ihr Bußruf in Gerichtsverkündung v. 24—27: *Weil ich sehe, daß ihr euch geweigert, meine Hand ausgestreckt und Nie-⁷dergelegt zu haben, und ihr unbefolgt lasset all mein Rathen und auf meine Rechtweisung nicht eingeht: so werd' auch ich bei eurem Verhärten machen, werde spotten wenn euer Schrecknis hereinbricht, wenn ein Unwetter hereinbricht euer Schrecknis und euer Un-⁸glaube, wenn ein Sturm herbeikommt, wenn hereinbricht über euch Be-⁹drückung und Beängstigung.* Mit ^{אני} (welches wie ^{אני} v. ^{אני} anstre-¹⁰ben) sieht bed., aber mehr den Satzgrund oder die Ursache als wie ^{אני} Beweggrund oder Zweck ausdrückt) anhebend, nimmt der zu-¹¹letzte Satz mit ^{אני} *ego vicissim* die Wendung zum Nachsatz; hier finden sich ^{אני} (als Wort Jahve's) mit ^{אני}, dem der Talio, im B. Jesaja 66, 4 beisammen, so wie auch ^{אני} mit ^{אני} Jes. 1, 19f. Die Construction *quoniam vocavi et re-*¹²*nuistis* *quoniam quum vocarem renuistis* (vgl. Jes. 12, 1) ist die ge-¹³zerstreute semitische (Fl.), die parataktische statt der periodi-¹⁴sche. Das Ausstrecken der Hand ist ähnlich wie das Ausbreiten Jes.¹⁵ 66, 4 als Streben gemeint, die Verirrten heranzuwinken und heranzu-¹⁶führen, ^{הקשיב}, näml. ^{אזני}, das Ohr steif (^{קש}) machen *arrigere*,¹⁷ falsch nach ^{قشب} *polire* durch *aurem purgare* erklärt, s. Jes.

Die Hagiographen überall *plene* ausgen. Job 17, 10.

^{הקשיב}, wie v. 25 ^{הקשיב}; das *Metheg* gehört zum ^ה (nicht ^ה) dem Anlaut der zweiten Silbe vor der Tonsilbe.

S. 257 Anm. פָּרַע ist Synon. v. נָשַׁשׁ 1, 8., vgl. 4, 15 פָּרַעוּ laß ihn fahren. Verkehrterweise gibt Ges. der RA פָּרַע ראש die Bed. des Abscheerens statt Fliegenlassens des Haupthaars. Denn פָּרַע bed. lösen (= anheben, synon. הִתִּיל), loslassen, erlassen, unbefolgt lassen; es vereinigt die Bedd. des LöSENS und Leer- oder Ledigmachens, welche im Arab. auf فرغ und فرغ vertheilt sind. Letzteres bed. intrans. losgelassen s., daher von Geschäften frei s. oder werden; mit מִן einer Sache: von ihr loskommen d. h. mit ihr zu Stande kommen, fertig werden (Fl.). Also: weil ihr fahren gelassen (*missum fecistis*) all meinen Rath (עֲצָה wie לָדָה v. עָצָה d. i. was nur immer ich, um euch zurechtzubringen, rathen mochte. אָבָה vereinigt in sich die Bedd. des Einwilligens 1, 10., Willfahrens 1, 30 (mit בָּ) und, wie hier, des Acceptirens. Der Hauptsatz beginnt wie ein Nachklang von Ps. 2, 4 (vgl. Jer. 20, 7). Wie שָׁחַק mit בָּ nicht zu verstehen ist, zeigt 31, 25; בָּ ist das des Zustandes oder der Zeit, nicht des Objects. Ueber אִיר *calamitas opprimens, obruens* (v. אִיר = אָר beschweren, niederdrücken) s. zu Ps. 31, 12. בָּא verhält sich zu יִצְחָק wie Eintreffen zu Herbeikommen. פְּחֻדָּם ist nicht das wovor ihnen graut, denn die Angeredeten befinden sich im Stande fleischlicher Sicherheit, sondern was sie mitten in dieser aufschrecken, erschrecken wird. Das *Chethib* שִׁאֵרָה läßt sich שִׁאֵרָה (v. שִׁאֵר = שָׂאָה, wie רָאָה, וְעָה n. d. F. אָהָה, אֶהְיֶה) lesen; das *Keri* substituirt diesem infinitivischen Namen das übliche participielle שֹׂאָה (wo dann das *Jod* יִרָר „überflüssig“) Krachendes (Fem. v. שֹׂאָה), dann Gekrach und Zusammensturz mit Gekrach; über die Wurzelbed. (wüste s. und dann: dumpf tönen) s. zu Ps. 35, 8. Parallel ist סִיפָה (v. סִיף = סָפָה) Fortraffung als Bez. hinwegraffenden (s. 10, 25) Sturmwind. Die Infinitivconstruction 27^a setzt sich 27^b im Finitum fort; „diese syntaktische und logische Attraction, vermöge welcher ein Modus oder Tempus durch י oder durch die bloße parallele Nebenordnung (wie 2, 2) von einem andern angezogen in des letzteren Natur und Bedeutung übergeht, ist dem Hebr. eigentümlich. Folgt ein neuer Satz oder Satzabschnitt, wo die Rede gleichsam wieder einen neuen Anlauf nimmt, so hört jene Attraction auf und die ursprüngliche Ausdrucksweise tritt wieder ein, vgl. 1, 22 wo nach dem ׀ wieder in das Fut., wie hier 27^c in die Infinitivconstr. eingelenkt wird“ (Fl.). Das alliterirende Wortpaar אָרָה וְצִוְיָה (Jes. 30, 6. Zef. 1, 15) verhält sich wie Enge und Klemme (Hitz.); das Maschal liebt den Stabreim.¹

Alsdann — fährt die hehre Straßenpredigerin fort — wird die Noth sie beten lehren v. 28—31: *Alsdann werden sie mich rufen und ich werde nicht erwidern, werden frühe nach mir suchen und mich nicht finden, dafür daß sie Erkenntnis gehaft und die Furcht Jahve's*

1) Jul. Ley in seiner Schrift über die metrischen Formen der hebr. Poesie 1866 hat gerade diese im Maschal häufigen Alliterationsstäbe zu wenig beachtet; Lagarde theilte mir seine Beobachtung des Stabreims im Spruchbuch unterm 8. Sept. 1846 mit dem Bemerkn mit: „In den Denkmälern des A. T. ist uns nur die hebr. Kunstpoesie erhalten; in solchen Spuren, wie jenen des Stabreims, aber lassen sich Anklänge an die Volkspoesie oder Herübernahmen aus ihr sehen.“

nicht erwähnt. Sie haben nicht gewillfahrt meinem Rathe, verschmähet all meine Zurechtweisung: so werden sie denn essen von der Frucht ihres Weges und von ihren Anschlägen sich sättigen. In den klang- und affectvollen Formen *יִשְׁתַּבְּחוּ*, *יִתְחַבְּבוּ* und *יִמְצְאוּ* könnte das Suff. *נִי* der altertümlichen Endung *ûn* angehängt sein (Ges. Olsh. Böttch.), aber aufgelöste Formen wie *יִתְחַבְּבוּ*, *יִבְדְּבוּ* (aus *יִבְדְּבוּ*) u. dgl. sprechen mehr dafür daß das *נִי* epenthetisch (Ew. §. 250^b).¹ Die Anrede springt hier in Aussage um: *stultos nunc indignos censet ulteriori alloquio* (Mich.). Es ist jenes Lachen und Höhnern v. 26, welches hier aus der Rede der Richterinnen über die Unverbesserlichen herausklingt. *יִשְׁתַּח* ist Denom. v. *יִשְׁתַּח*: mit Morgengrauen ausgehn und suchen, wie auch *בִּקֵּר* Ps. 27, 5 viell. frühe erscheinen und allgewöhnlich *בִּקֵּר* (I. II. IV) sich frühe aufmachen, eifrig s. (Lane: *he hastened to do or accomplish or attain the thing needed*) bed. Irrig hält Zöckler mit Hitz. v. 29—30 für den Vordersatz zu v. 31. Mit *יִתְחַבְּבוּ* setzen sich die gerichtverkündenden Futt. von v. 28 fort, der Satzbau ist wie Dt. 28, 46—48. Der Nachsatz nach *כִּי* *יִתְחַבְּבוּ* oder, wie außer hier und Dt. 4, 37 vgl. Gen. 4, 25 gewöhnlich gesagt wird, *יִתְחַבְּבוּ* (*ἀνθ' ὧν*), kennzeichnet sich Dt. 22, 29. 2 Chr. 21, 12 anders, und übrigens steht *אֲשֶׁר* *יִתְחַבְּבוּ* öfter hinter (z. B. 1 S. 26, 21. 2 K. 22, 17. Jer. 29, 19) als vor dem Hauptsatz. *בְּחַר* vereinigt in sich die Bedd. von *eligere* und *diligere* (Fl). Die Construction von *לְ* *אֲבָה* folgt der sinnverwandten von *לְ* *שָׂמַע*. Frucht des Weges Jemandes heißen die guten Folgen guter (Jes. 3, 10), die schädlichen Folgen schlechter Handlungsweise. „Das *נִי* führt 31^b den Gegenstand ein, von welchem als Ganzen das, was man ißt und womit man gesättigt wird, als Theil genommen ist, oder auch den Gegenstand, von welchem als Quelle die Sättigung selbst als Ausfluß herkommt“ (Fl.). In korrekten Texten hat *יִתְחַבְּבוּ* *Dechi* und zugleich *Munach* als dessen Diener. Ueber die Punktationsgesetze, nach denen *יִתְחַבְּבוּ* (mit *Munach* auf der Tonsilbe, *Tarcha* auf *antepen*. und *Metheg* vor dem *Chatef-pathach*) zu schreiben ist, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 11. Accentsystem IV §. 4; Norzi accentuiert das Wort falsch mit *Rebia mugrasch*. Mit Ausnahme von Spr. 22, 20 hat das Pluralet *יִתְחַבְּבוּ* überall den Sinn widergöttlicher Rathschläge. Die Rede geht nun summirend zu Ende v. 32—33: *Denn der Einfältigen Abtrünnigkeit tödtet sie, und der Thoren Sicherheit bringt sie um. Wer aber mir gehorcht, wohnt sicher und ist beruhigt vor Uebels Schrecknis*. Von den zwei Bedeutungswendungen des V. *שׁוּב*: sowol Zukehr (mit *אָל* u. dgl. Bekehrung) oder Abkehr (mit *יִתְחַבְּבוּ* oder *יִבְדְּבוּ* Abfall), ist in *יִתְחַבְּבוּ* die letztere (wie in dem nachbiblischen *יִתְחַבְּבוּ* Buße die erstere) ausgeprägt; Abkehr von der Weisheit und von Gott fallen hier zus. *יִתְחַבְּבוּ* ist hier *carnalis securitas*, das Wort kann aber auch äußere und innere Ruhe der Frommen bed., ebenso wie *שָׁאֵן*, wovon *יִתְחַבְּבוּ* Job 21, 23 gleichsam ein durch Einfügung

1) In Codd. ist *יִתְחַבְּבוּ* geschrieben, das *Metheg* zeigt in diesem Falle die Tonsilbe an, s. *Thorath Emeth* p. 7 not. p. 21 not. und Accentsystem II §. 1. Anm. Desgleichen ist in *יִתְחַבְּבוּ* das *Rebia* über das *נִי* zu setzen. Im Sillukwort *יִתְחַבְּבוּ* tritt es zweifellos hervor, daß die Form als *Milel* zu sprechen ist.

des ל von שָׁלֵי gebildeter Superlativ ist, *in bonam et malam partem* sagt wird. שָׁלֵי ist wie nach der Masora auch Jer. 30, 10. 46, 27. 4. 11. 3 *perf. Pil* (Ew. §. 120^a) von dem ungebräuchlichen שָׁלֵי ruhig s.: er ist in voller Ruhe gelangt und genießt solcher. Die Constr. mit מִן folgender Analogie von מִן הַיָּמִים מִן הַשָּׁמַיִם u. dgl. Die negative Fassung des מִן: *ullo pavorē mali* (Schult. Ew.) ist unnöthig; auch Iob 21, 9 mag „Furcht vor Schrecknis“ zu erklären sein, zumal da שָׁלֵי auf וְשָׁלֵי *extrahere* zurückgeht. שָׁלֵי מִן הַיָּמִים möge man als genit. Verbindung von שָׁלֵי וְשָׁלֵי unterscheiden.

Dritte einleitende Spruchrede c. II.

Ernstliches Streben nach Weisheit als Weg zur Gottesfurcht und zur Tugend.

Die Ermahnung war bis hieher fast nur warnend und schreckend. Der Lehrer, auf die Zucht des Elternhauses zurückweisend, warnte die Gemeinschaft mit den Blutthaten der Habgier, welche auf Selbstverderben hinauslaufen, und die Weisheit hielt ihren Verächtern den Spiegel des Strafgeschicks vor, welches ihrer wartet. Jetzt wird die Ermahnung positiv: der Lehrer legt den Segen des Trachtens nach Weisheit aus; der; das Trachten nach Weisheit, welches Gott mit der Gabe der Weisheit erwidert, führt zu religiös-sittlicher Erkenntnis und diese bewahrt den Menschen auf seinem Lebenswege vor allem Bösen. Demgemäß flicht der Lehrer Bedingungen und Verheißungen zusammen v. 1—8: *Mein Herz, wenn du annimmst meine Reden und meine Gebote bei dir verweilt, so daß du aufhorchen lässest auf die Weisheit dein Ohr, zumal dein Herz der Verständigkeit — ja wenn du rufest dem Verstande an die Verständigkeit deine Stimme richte; wenn du sie suchest, wie Silber und wie nach Schätzen nach ihr spürest: alsdann wirst du verstehen die Furcht Jahve's und Erkenntnis Gottes erlangen. Jahve verleihet Weisheit, aus seinem Munde kommt Wissen und Verständigkeit; er verwart für die Geraden Förderung, ein Schildeichen die in Unschuld wandeln, indem er bewart die Bahnen der Rechts und den Weg seiner Frommen behütet.* Das erste אם mit was es einführt v. 1—2 läßt sich als exclamatives „o wenn (*o si*)“ also optativ fassen wie Ps. 81, 9. 139, 19.; אם v. 3—5 mit den eingeschobenen Bedingungssätzen wäre dann begründendes „denn alsd“. Da es aber dieser D. liebt, einunddenselben Ged. in immer neuen Wendungen zu entfalten, so hat man die bedingenden Vordersätze wohl mit v. 1 beginnen zu lassen und אם v. 3 als neuen Ansatz anzusehen. nimmt dieses אם v. 3 im Sinne von *imo* mit zu ergänzender vorausgegangener Meinung „vielmehr wenn du ihr selber entgegenkommst, z. B. durch begieriges Fragen, nicht bloß sie ruhig an dich kommen lässest.“ אם v. 4 dann seine conditionale Bed. behaupten und כִּי wie Iob 31, 18. Ps. 11, 1. indem es ein hinzuzudenkendes Nein begründet, den Sinn von *immo* kommen. Aber die mit אם aneinandergereihten Aussagen sind zu ganzartigen Sinns, um ein solches Nein zwischen sich zuzulassen; כִּי wir

nicht so mittelbar, sondern unmittelbar bestätigend sein, es ist „denn — ja“ der Bekräftigung der vorausgegangenen Bedingungen und nimmt sie, nachdem in v. 2 die Form des Bedingungssatzes aufgegeben war, wieder auf Ew. §. 356^b vgl. 330^b. Das V. אָפֶּן, welches 1, 11. 18 als Synon. v. אָפֶּה *speculari* auftrat, stellt sich hier 1^b 7^a als Synon. zu שָׁמַן wov. מְשַׁמֵּן Synon. v. אָפֶּה *recondita*; die Lautgruppen צָה, צָם, טָם (vgl. auch דָּה in דָּחַן wov. دَفِينَة Schatz) drücken Nüancen der Wurzelvorstellung des Zusammenpressens aus. Der Inf. der Folge לְהַקְשִׁיר (Gr. Ven. ὡς ἀκροῶν-το) ist von dem Objektsacc. אֲזַנְךָ gefolgt, indem הַקְשִׁיר eig. steifen (nicht: säubern, wie Schult. und nicht: spitzen, wie Ges. meint) bed., vgl. zu Ps. 10, 17. Mit הַקְשִׁיר wechseln בְּרִינָה, welches eig. das Unterscheiden und הבְּרִינָה (n. d. F. הַבְּרִינָה, הַלְבִּינָה, הַמְּוֹרָה), welches die Unterscheidung bed., Benennungen der Unterscheidungsfähigkeit in bestimmten Fällen und im Allgem., aber diese nicht als Seelenvermögen, sondern als Gottesmacht vorgestellt, welche als Gottesgabe (Charisma) sich mittheilt. Für אֵם ist ein altes תַּקְרִי אֵל (lies nicht so, sondern so) כִּי אֵם (wenn du Mutter die Einsicht nennst), welches die LA כִּי אֵם (LXX) als überlieferte voraussetzt; falls אֵם beabsichtigt wäre (wonach das Targ. in der *Bibl. rabbinica*, aber nicht im Texte Norzi's übers.) würde, 3^b dem entsprechend lauten, s. 7, 4 vgl. Iob 17, 14. Also: ja wenn du der Einsicht rufest d. h. sie herbeirufest (18, 6), sie zu dir einlädst (9, 15). Das קָ von בִּקֵּשׁ ist mit Ausnahme des Imper. (z. B. בִּקְשׁוּ) immer des Dagesch entledigt. 4^b gehört zu den Anklängen an das B. Iob in diesen Einleitungsreden, vgl. Iob 3, 21 wie zu v. 14 Iob 3, 22 (Ewald, Sprüche S. 49). חָפֵשׁ (חִפְשׁ) *scrutari* geht, wie חָפַס zeigt, von der Grundbed. des Grabens aus und ist also wurzelverw. mit חָפַר. In dem Hauptsatze v. 5 ist יִרְאַת ה' wie Ps. 19, 10 die Furcht Jahve's wie sie sein soll, also seine rechte Verehrungsweise, die Offenbarungsreligion in ihrem Wesen. Mit ה' wechselt אֱלֹהִים wie 9, 10 אֱלֹהֵינוּ ist aus Praxis und Erlebnis hervorgehendes Wissen und also nicht blos Kenntniss, sondern Erkenntniss. Die Gedankenbewegung dreht sich nur scheinbar im Kreise. Wer nach Weisheit strebt — dies der Zus. — nämll. ernstlich und nach der reellen, der gelangt auf diesem Wege in Gemeinschaft mit Gott, denn eben Er reicht Weisheit dar, sie ist nirgend anders als bei Ihm und kommt nirgend anders her als von Ihm. Sie kommt מִפִּי (LXX falsch מִפְּנֵי) d. h. sie ist vermittelt durch sein Wort Iob 22, 22 oder auch (denn λόγος und πνεῦμα liegen hier undistinguirt ineinander): sie ist sein Aushauch (Weish. 7, 25 αὐτὸς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰληκρινής), der Einhauch (נִשְׁמָה) des Allmächtigen macht nach Iob 32, 8 die Menschen verständig. Ob man 7^a יִצְפֵּן (*Chethib*) oder יִצְפֶּן (*Keri*) liest, kommt auf eins heraus; jenes ist Ausdruck der vollendeten Thatsache wie ἡτολμασεν 1 Cor. 2, 9 und wird von LXX Syr. mit Recht bevorzugt, weil man (da der Ged. gegen v. 6 ein neuer ist) die Copula ungern vermißt. Statt לְיִשְׂרָאֵל ist לְיִשְׂרָאֵל mit *Dechî* zu schreiben. Das Chokma-Wort (außer Spr. u. Iob nur Mi. 6, 9. Jes. 28, 29) הוֹשִׁיעָה ist eine Hifil-Bildung (mit Uebergang des ô in û wie in הוֹשִׁיעָה von הוֹשִׁיעַ (wov. die Eigennamen יוֹשִׁיעַ und

(יוֹשִׁיעַ) = *וָאִסִּי* und *אָסִי* in Stand setzen, fördern, *Hi. v. יָשָׁה* = *ז* bestehen, und bed. also Förderung d.i. Macht oder Gabe zu fördern u concret was fördert und frommt, insbes. wahre Weisheit und wahres Glück.¹ Die Ableitung von *יָשָׁה* (8,21) ist verwerflich, weil „die Bildung ohne alle Analogie wäre, um so mehr, da das *י* dieses Wortes nicht die Stelle des *ו* vertritt wie man aus *לִיִּס* und *חַמֵּד* sieht“ (Fl.)², und die Ableitung von *יָשָׁה* = *שָׁהָה* schlicht s. (Hitz.) schweift ohne Noth in ein anderes Wurzelgebiet hinüber.³ An u. St. bed. *הַיִּשְׁיָה* Förderung im Sinne des wahren Glückes. Der Parallelsatz 7^a kleidet sich in Appositionsform (Er), ein Schild (*מָגֵן n. instr. v. מָגַן* decken) für *הַיִּשְׁיָה* Unsträflichkeit (Waller (Fl.) d.i. solche die den Weg (Objektsacc. wie 6,12., wofür 10,27) der Unsträflichkeit wandeln; *הַיִּשְׁיָה* ist ganze volle Hingabe, sittliche Makellosigkeit, welche Gott von ganzem Herzen, das Gute ohne Ausnahme will — der gleiche Ged. findet sich Ps.84,12. *לִבְנֵי* 8^a ist ein ebensolcher Inf. der Folge wie *לִהְיוֹת* und setzt sich ebenso wie dort im Finitiv fort. Die „Bahnen des Rechts“ sind mit Bezug auf die sie einschlagenden und Einhaltenden gemeint; parall. der „Weg seiner Frommen“ (*חֲסִידֵי* der welcher *חֲסִיד* eifrige innige Liebe zu Gott hegt), denn das eben *אִירָה אֲדַקָּה* (12,28), sie sind *אֲדַקָּה* (Jes.33,15). Statt des *אֲדַקָּה* *grasch* ist dem *יָדֵךְ* verbindendes *Tarcha* (*יָדָרָה*) zu geben. Mit wiederholtem *אֲזִי* nehmen die zum Trachten nach Weisheit ermunternden Verheißungen einen neuen Anlauf v.9—11: *Alsdann wirst du verstehst Gerechtigkeit und Recht und Redlichkeit, jegliche Geleise des Guten. Denn eingehn wird Weisheit in dein Herz, und Wissen wird deine Seele nollthun. Ueberlegung wird Wacht über dich halten, Verstandigkeit dich bewahren.* Ueber die ethische Trias *יָדָרָה* *יָדָרָה* *יָדָרָה*

1) Irrigerweise hielt ich das Wort früher für eine Hofal-Bildung und gab ihm die Grundbed. des in Stand Gesetztseins, des Realisirtseins, der Realität im Gegensatz, von dem Scheinbaren. Der Einwand von J. D. Michaelis *Supplem.* p. 11: *Non placent in linguis ejusmodi etyma metaphysica etc.* trifft hier zwar nicht, das Wort ein junges, von der Chokma geprägtes ist, aber von der Grundbed. der Verheißung (vgl. bei Seneca: *Deus stator stabilitorque est*) leiten sich alle Bedeutungen

nuancen weit zwangloser ab. Ebenso Fl.: „*וָאִסִּי* u. *אָסִי* v. *הַיִּשְׁיָה*, mit Worten und Werken fördern, mit Rath und That beistehen und Vorschub leisten, worin die Bedd. *auxilium*, *salus* und *prudens consilium*, *sapientia* sich leicht entwickeln vgl. den Spruch Ali's: *וָאִסִּי מִן תִּגְאֵל* der fördert dich, der sich nicht dich bekümmert.“

2) Das mit *יָשָׁה* gleichbed. *אִיִּס* (fast nur in dem verneinenden *לֹאִיִּס* = *יָשָׁה*), welchem das aram. *אִירָה* (*אִירָה*) sich zur Seite stellt, setzt ein außer Gebräuch gekommenes *אָס* (= *אָס*) gegründet s., gründen voraus und wird von den Hebräern richtig als ein altes Segolathnomen angesehen, in welches Verbalkraft hineingelegt worden.

3) Allerdings werden *וָאִסִּי* und *וָאִסִּי* in Sprachgebrauch confundirt (Wallerstein in DMZ XXII, 119), aber die Wurzeln *וָאִסִּי* und *וָאִסִּי* sind verschieden; *וָאִסִּי* und dagegen sind Modificationen Einer Wurzel.

s. 1, 3. Irrig Seb. Schmid: *et omnis via qua bonum aditur erit tibi plana*, was in Vergleich mit Jes. 26, 7 lahm ausgedrückt wäre. Richtig faßt J. H. Michaelis alle vier Begriffe als Objektsacc.; der vierte ist das die Aufzählung abbrechende summarische Asyndeton (vgl. Ps. 8, 7) dazu: *omnem denique orbitam boni*. Hier. *bonam*, aber auch in diesem Falle wäre טוב Genitiv (s. 17, 2). מַעֲגָל ist das Geleise in welchem der Wagen hinrollt; in עָגַל vereinigen sich die Wurzelbegriffe des Runden (גל) und Rol-lenden (עגל). Ob כִּי v. 10 begründendes „weil“ (Verss. u. die meisten Ausll.) oder „denn“ (JHMich. Ew. u. A.) sei, ist fraglich. Daß bei כִּי = denn das Subj. dem Verbum vorausgehen würde wie v. 6. 21. 1, 32 (Hitz.), entschei-det wie v. 18 zeigt nicht. Dagegen spricht für כִּי = weil die Analogie des auf אז folgenden כִּי v. 6; die Unebenmäßigkeit zwischen v. 5—8 und v. 9 ff., wenn der neue Ansatz v. 9 schon mit v. 10 einem anderen weicht; die Sinnverwandtschaft der Subjektbegriffe in v. 10. 11., welche v. 11 ungeeignet macht, Nachsatz von v. 10 zu sein, wogegen die Verheißung nicht bloß intellectuellder, sogleich zugleich praktischer Einsicht in das Rechte und Gute seinem ganzen Umfange nach und in seiner ganzen Mannigfal-tigkeit recht wol so wie wir v. 10. 11 lesen begründet oder erläutert wer-den kann: denn einziehen wird (näml. um es zu seiner Bleibstätte zu machen 14, 33 vgl. Joh. 14, 23) Weisheit in dein Herz und Wissen wird deiner Seele wolthun (näml. durch den Genuß, welchen der Gegenstand des Wissens, und die Ruhe, welche die Sicherheit des Wissens gewährt). דַּעַת תִּשְׁמַח וְנִפְעָלָהּ ist sonst Fem. Ps. 139, 6., hier aber wie 8, 10. 14, 6 in der Bed. τὸ γινώσκειν nach Art anderer Infin. Masc. In v. 11 wird der Inhalt des אז תבין weiter explicirt. שָׁמַר עָלַי von Bewachung hat (da Iob 14, 16 anders zu deuten) nur unser Dichter (hier und 6, 22). Ueberlegung d. i. die Fähig-keit wolbedachten Handelns wird Wache über dich halten, dich in Obhut nehmen; Verständigkeit d. i. die Fähigkeit, bei Entgegengesetztem die rechte Wahl, bei Extremen die rechte Mitte zu treffen, wird dich be-wahren. In תִּצְרֶכֶּהּ ist wie Ps. 61, 8. 140, 2. 5. Dt. 33, 9 u. ö. die Assimila-tion des 1. Stammbuchstaben unterblieben, um dem Worte volleren Klang zu geben; die Schreibung צִרְכָּה für צָרְכָּה diducirt es auch für das Auge.¹ Wie in v. 10—11 das אז תבין, so wird nun die in Aussicht ge-stellte Bewahrung auseinandergelegt v. 12—15: *Dich zu retten von bösem Weg, vor dem Manne, der Falschheit redet, die da verlassen der Redlichkeit Bahnen, um zu gehen auf Finsternis-Wegen, die sich freuen Böses zu vollbringen, frohlocken über bösertige Falschheit — sie deren Pfade verkrümmt sind und die abwegig in ihren Geleisen*. Da-für daß דַּעַת דֶּרֶךְ nicht genitivisch *via mali*, sondern adjektivisch *via mala* gedacht ist, spricht לֹא-טוֹב 16, 29. Dem bösen Wege d. i. Wandel steht die in der Person des Verführers entgegentretende falsche Rede [entge-gen; vor beiderlei Contagium rettet die Weisheit. תְּהַפְּכוֹת (wie das gleich-gebildete תְּהַבִּילוֹת nur als Plur. vorkommend) sind Verdrehungen, näml. des Guten und Wahren und zwar zum Zwecke der Täuschung (17, 20),

1) Die richtige Accentfolge nach Codd. bei Norzi ist חֲשֹׁמֶה עֲלֶיךָ חֲבֹנָה ist חֲשֹׁמֶה עֲלֶיךָ, s. *Thorath Emeth* p. 49. §. 5. Accentuationssystem XVIII §. 3.

fallaciae d.i. Ränke im Handeln und Lug und Trug im Reden; gleicht אָפֶק לִגֵּה Lüge und אָפֶק לִגְנוּר Lügner. לְחַצִּיָּלָה hat *Munach*, der Diener des *Dechû*, statt des *Metheg* nach der Regel Accentsys §.2. הַעֲזוּבִים knüpft an das collective אִישׁ אִישׁ an (vgl. Richt. 9,55); wie es in der Uebers. in einen Relativsatz mit abstractem Präsens an. Die Vocalisation des Artikels schwankt, doch ist die LA הַעֲזוּבִים v.12 die besser bezeugte (*Michlol* 53^b); הַעֲזוּבִים ist eins der drei welche ihr *Metheg* behalten und dazu noch ein *Munach* bei der 3 annehmen (s. die zwei andern Job 22,4. 39,26). Den „Bahnenradheit“ (vgl. den adjekt. Ausdruck Jer. 31,9), welche ans Licht kommen sich nicht scheut, stehen die „Finsternis-Wege“ entgegen, die τοῦ σκότους Röm. 13,12., die sich vor Gott (Jes. 29,15) und M. (Job 24,15. 38,13. 15) geflissentlich verbergen. In v.14 ist das F des מֶן 12^b als erloschen zu denken; die Schilderung verläuft selbst. Wer vor dem Bösen nicht zurückschaudert, sondern dem Truge das sich ergibt, der wird schließlich darin heimisch als in seinem eigenen Lebenselemente und freut sich, ja frohlockt über das was er als verwerlich und verderblich verabscheuen sollte. Das neutrische יָטִי ist attributiver Genit. 6,24. 15,26. 28,5 vgl. מִבֵּן 24,25., welcher לְחַצִּיָּלָה schon an sich böse sind, nicht unterscheidet sondern s. *perversitates non simplices aut vulgares, sed pessimae et e parte vitiosae* (JHMich.). Mit אֲשֶׁר (οὗτως) v.15 lenkt diese W. zum Schlusse. Fl. Brth. u. A. fassen אֲשֶׁר אֵיחָדֵיהֶם als Acc. der näheren Stimmung wie σκολιὸς τὸν νοῦν, τὰς πράξεις, aber sollte es Acc. so wäre bei dieser Wortstellung עֲקָשִׁי (Jes. 59,8. Spr. 10,9 vgl. 9 erwarten; עֲקָשִׁים ist Präd., indem אֵרָח wie יָרָח beide Geschlechter trägt sein Subj. הֵם in sich; לֵינִי ist wie לֵן לֵן schwächere v. לִיץ *flectere, inclinare, intrans. recedere*: sie sind abgebeugt, an nach rechts und links in ihren Geleisen (אֵרָח wie 17,20). Mit wieder nommenem לְחַצִּיָּלָה wird die Bewarung, welche die Weisheit ihr sitzern leistet, nun noch weiter besonders v.16—18: *Dich zu ret. unzugehörigem Weibe, von fremder, die glatte Reden führet, verläßt den Gespons ihrer Jugend und den Bund ihres Gottes set; denn hinabsinkt sie zum Tode samt ihrem Hause und z. Hadesschatten ihre Geleise — alle die zu ihr eingehen kehren zurück und erreichen nicht des Lebens Pfade.* Das von v.10. fortwirkende Subj. ist die dort vierfach benannte Weisheit. יָרֵךְ *benus*, was auch s. v. a. *alius populi* sein kann, aber viel weiteren U. den nicht zu einem bestimmten Kreise Gehörigen (z. B. den Nichtp. oder Laien), die nicht mir gehörige Person oder Sache, oder auch anderen als ich bez., wogegen נִכְרִי *peregrinus* sich kaum irgendwo d. s. s. merkmals fremdländischer auswärtiger Herkunft entäußert. rend also אִשָּׁה זָרָה das Nicht-Eheweib ist, kennzeichnet sie נִכְרִיָּה als Israelitin; die Prostitution war in den Culten der Midianiter, Syrer anderer Nachbarvölker Israels theilweise sanctionirt und also nicht niger als sittlich geächtet, in Israel dagegen durch das Gesetz (

und deshalb vorzugsweise durch eingewanderte Frauen ver-
u. vgl. die Ausnahme Ruth 2, 10)¹ — ein Krebssschaden, der
der letzten Zeit Salomo's zugleich mit der Abgötterei fort-
der vom Gesetze gestatteten Polygamie sich entschuldigend,
irte. Die Chokma kämpft dagegen und setzt überall die
ein der Stiftung und Idee des Verhältnisses entsprechend
he als „Gottes Bund“ bezeichnend verwirft sie nicht allein
ie, sondern überhaupt außereheliche, weil ungeheiligte und
igte Geschlechtsgemeinschaft und desgleichen willkürliche
eber die alten Feierlichkeiten des Eheschlusses sind wir
terrichtet, aber aus v. 17. Mal. 2, 14 geht hervor (Ew. Brth.
er Köhler), daß der Eheschluß als religiöser Akt galt und
sich ehelichten Gott als Zeugen und Bürgen der Pflichten,
nahmen, anriefen. Das Perf. in dem Attributivsatz אֲמָרְיָהּ
auf die im Schmeicheln und Heucheln erworbene Routine:
orte geglättet d. h. gelernt hat, durch Schmeichelworte an-
אֲמָרְיָהּ so wie es hier gebraucht ist hat nichts mit dem gleich-
larchen-Namen, welcher Denominativ v. אָמַר, zu schaffen,
it unmittelbar von אֲמָרְיָהּ sich an eine Person oder Sache ge-
aut damit werden (weshalb aram. אָמַר, אָמַרְיָהּ lernen, *Pa.* leh-
also als Synon. v. אָמַר den Genossen oder Vertrauten (s. Schul-
en wie Jer. 3, 4 legten den alten Ausll. die allegorische Deu-
lerin als Personification der Apostasie oder Häresie nahe.
LXX ἔθρετο γὰρ παρὰ τῷ θανάτῳ τὸν οἶκον αὐτῆς, sie
ifende Weib) hat ihr Haus an den Tod (den Todesabgrund)
ieses אָמַרְיָהּ ist viell. das Ursprüngliche, denn der Text wie
mislich, obwol, recht verstanden, zulässig. Die Accentua-
als Subj., aber בִּיתָהּ ist sonst überall Masc. und eignet sich
eltneren אָמַר v. 15 zu doppelgeschlechtigem Gebrauch; auch
weibliche Gebrauch (Brth. Hitz.) herbeigezwungen, da das
Präd., selbst wenn בִּיתָהּ weiblich gedacht wäre, regelrecht
s. 2, 17 lauten konnte. אָמַרְיָהּ ist wie Ps 44, 26 3 pr. v. שָׁחַ
ken, sinken; die Correctur אָמַרְיָהּ (Josef Kimchi) empfiehlt

shalb nicht, weil אָמַרְיָהּ und אָמַרְיָהּ sprachgebräuchlich sich
eugen bed., und אָמַרְיָהּ transitiv zu fassen (Rablag: רחשפילה)
ig. Deshalb faßt AE. בִּיתָהּ als Appos.: zum Tode, ihrem
ann würde der D. אֶל-שָׁחַל sagen, denn der Tod ist kein
erseits können wir in בִּיתָהּ auch keinen Acc. der näheren
rkennen (JHMich. Fl.); der Ausdruck wäre hier wie 15^a
nstellt. Schon Böttch. hat בִּיתָהּ als Permutativ das persön-
erkannt: denn sie sinkt zum Tode hinab, ihr Haus d. i. sie
dem was zu ihr gehört, vgl. das Permutativ des Subj. Iob
23 (s. dort) und die nähere Angabe des Obj. Ex. 2, 6 u. ö.

nudischen hat אֲרָמְיָהּ (Aramäerin) diesen Sinn des biblischen

Ueber das im salom. Schrifttum heimische רָפְּאִים Schatten der Unterwelt (v. רָפָה synon. חָלָה entkräftet, kraftlos werden oder s.) s. Jes. S. 206. Was 18^b von der Person der Buhlerin sagt, sagt v. 19 von den in בִּירְחָה Mitge-meinten, ihren Hausgenossen. בָּאִים אֲלֶיהָ ist s. v. a. בָּאִים אֶלֶיהָ; das Partic. der vv. *eundi et veniendi* nimmt das Accusativ-Obj. des Finitums als Genitiv im *st. constr.* zu sich, wie z. B. 1, 12. 2, 7. Gen. 23, 18. 9, 10 (vgl. Jer. 10, 20). Das auf *ult.* betonte וְשִׁבְתִּי lautet betheuernd: es gibt keine Umkehr für die welche der Hurerei anheimgefallen sind¹, und sie erreichen die Lebens-Pfade nicht, von denen sie sich so weit weg verloren.² Mit לְמִצֵּן beginnt ein neuer, den beiden לְהַצִּילָךְ sich an die Seite stellender Ansatz der Entfaltung dessen was die Weisheit ihrer bewarenden Eigenschaft nach leistet v. 20—22: *Damit du gehest auf der Guten Weg und der Gerechten Bahnen einhältst. Denn die Redlichen werden das Land bewohnen, und die Unschuldigen werden darin verbleiben. Die Gottlosen aber werden aus dem Lande ausgerottet und die Treulosen entwurzelt man daraus.* Die Weisheit — so der Zus. — wird dich bewaren, nicht männlicher, nicht weiblicher Verführung zu verfallen; bewaren, damit du . . לְמִצֵּן (v. מִצֵּן = מִצְוָה Tendenz) geht auf Absicht und Zweck der bewarenden Weisheit. Auf die zwei negativen Zweckbestimmungen folgt eine positive als die dritte und letzte. טוֹבִים (Gegens. רָעִים 14, 19) ist hier allgemeinen ethischen Sinnes: die Guten (nicht: die Gütigen). שָׁמַר mit dem Obj. des Weges kann in anderem Zus. auch bed.: sich hüten daß man ihn nicht beschreite Ps. 17, 4., hier: ihn (indem man bereits darauf ist) sorgfältig einhalten. Die Verheißung v. 21 lautet wie in dem Maschalpsalm 37, 9. 11. 22 vgl. Spr. 10, 30. אֶרֶץ ist Canaan als das Land, welches Gott den Patriarchen zugesagt und wohin er Israel aus Aegypten verpflanzt hat, nicht die Erde, wie Mt. 5, 5 gemäß dem erweiterten, entschränkten neutest. Gesichtskreis. Irrig wird מִלֵּל (Milel) von Schult. *funiculis bene firmis irroboraunt in terra* erkl. Das V. יָתַר יָתֵר, bed. straff spannen (wov. יָתֵר *funis*), dann aber auch intrans. lang ausgestreckt, überhangend s. (s. Fl. zu Iob 30, 11), wov. יָתֵר Ueberblieb Zef. 2, 9 und wonach hier LXX ὑπολειφθήσονται, Hier. *permanebunt*. In 22^b geben die alten Uebers. יָסְחוּ als Fut. des Passivs נָסַח Dt. 28, 63. Aber dieses müßte יִנָּסְחוּ lauten. Die Form יָסְחוּ könnte, יָסְחוּ punktirt, *Ni.* v. סָחַח sein, aber weder ein mit נָסַח gleichbed. סָחַח anzunehmen, noch mit Hitz. יָסְחוּ (*Ho.* v. נָסַח) zu vocalisiren, noch mit Böttch. (§. 1100 S. 453) יָסְחוּ für ein wirkliches *fut. Ni.* zu halten ist nöthig: יָסְחוּ ist wie 15, 25. Ps. 52, 7 Activ: *evellant* und dieses mit unbestimmt bleibendem Subj. (wofür JHMich. auf Hos. 12, 9 verweist) s. v. a. *evellentur*. Dieses unbestimmte „sie“ oder „man“ — bem. Fl. — kann sogar auf Gott gehen wie hier und

1) Man erinnert sich dabei an *Aen.* 6, 127—129 (*revocare gradum superasque evadere ad auras Hoc opes, hoc labor est*) und beherzigenswerth ist eine zwar unsaubere, aber schaurige talmudische Erzählung b. *Aboda zara* 17^a, wo der ausschweifende Rabbi von der theuer bezahlten Lustdirne selbst vernehmen muß, daß er der Hölle ohne Aussicht auf Rückkehr verfallen.

2) In korrekten Texten ist וְלֹא-יִשְׁבְּרִי makkefirt, s. *Thorath Emeth* p. 41. Accentuationssystem XX §. 2.

Iob 7, 3., was bes. im Persischen üblich z. B. مردمرا از کل ساختند
hominem ex pulvere fecerunt statt *homo a Deo ex pulvere factus est*.
 Für בגדרים gewährleistet בָּדַר die Grundbed. verdeckt, d. i. heimtückisch
 (meuterisch und räuberisch Jes. 33, 1), und also treulos Handelnder.¹

Vierte einleitende Spruchrede III, 1—18.

Ermahnung zu Lieb und Treue und selbstloser Hingabe an Gott als der
 rechten Weisheit.

Die vorige Spruchrede suchte den Jünger gegen verderbliche Gemeinschaft zu wappnen; diese bezeichnet ihm näher das Verhalten gegen Gott und Menschen, welches ihn wahrhaft glücklich machen kann v. 1—4: *Mein Sohn, meine Lehre vergiß nicht, und meine Gebote ware dein Herz, denn Länge der Tage und Jahre des Lebens und Frieden werden sie dir mehren. Huld und Treue mögen dich nicht verlassen, winde sie um deinen Hals, schreibe sie auf die Tafel deines Herzens, und erlange Gnade und feine Klugheit in den Augen Gottes und der Menschen.* Die Ermahnung nimmt einen neuen Anlauf; הוֹדֶרֶה וְהוֹדֶרֶה gehen auf die folg. neue Lection und Verhaltensregeln. Inmitten des Redeverlaufs heißt es הִצָּר, nicht הִצָּר; die nicht assimilirte Form wird nur im Schlußfall z. B. 2, 11. 5, 2 verwendet. Der Plur. הוֹסִיפֵי für הוֹסִיפֵיִּי geht auf Lehre und Vorschriften; die Synallage hat darin ihren Grund, daß die Femininconstruction im Hebr. nicht zu strenger Durchführung gekommen ist, auch das Vulgärarabische hat die Formen *jaktubna*, *taktubna* außer Brauch gesetzt. „Tage-Erstreckung“ ist lang sich hinstreckende Dauer des Bestandes nach der Verheißung Ex. 20, 12 und „Lebens-Jahre“ (9, 11) sind Jahre, näml. deren viel, eines Lebens, welches Leben im vollen Sinne des Worts ist. הַיִּים hat hier die prägnante Bed. *vita vitalis*, βίος βιωτός (Fl.). שָׁלוֹם (שָׁל) ist aller Störung entledigtes reines Wolsein, Friede als Befriedung nach außen und innere Befriedigung. Mit v. 3 beginnt die Lehre; יָלֹא (nicht לֹא) zeigt, daß 3^a nicht die Verheißung v. 2 fortsetzt. הִסֵּד (√ חִס stringere, afficere) ist herrschendem Sprachgebrauch nach Wolaffectiönirtheit, sei es Gottes gegen die Menschen oder dieser gegen Gott oder dieser gegen einander, liebevolle Gesinnung, gleichbed. mit dem neutest. ἀγάπη (s. z. B. Hos. 6, 6); אֱמֻנָה (aus אֱמָנָה) Beständigkeit, welche auf ihren Zusagen besteht und berechnigte Erwartungen nicht täuscht, also Treue πίστις in dem ineinanderliegenden Sinne von *fides* und *fidélitas*. Die zwei Sinnes- und Verhaltensweisen sind hier als sittliche Mächte (Ps. 61, 8. 43, 3) gedacht, welche treffliche Dienste leisten und köstlichen Gewinn bringen, und 4^b zeigt daß ihre Verzweigung nach der Seite Gottes und der Menschen hin, die religiöse und sociale, wurzelhaft ungeschieden bleibt. Das Suff. ם־ geht

1) Aehnlich verhält sich im Arab. *labbas* zu *libās* (لَبَّاس); es bed. eine Sache durch Zudeckung unkenntlich machen, wov. *telbis* Betrug, *mulebbis* Fälscher.

nicht auf Lehre und Vorschriften, sondern eben auf diese zwei Cardinaltugenden. Wenn der Jünger ermahnt wird, sie sich vorn um den Hals zu winden (s. über גרגרת 1, 9 vgl. 3, 22), so ist es hier nicht auf Schmuck abgesehen, aber auch nicht (wofür Belege fehlen) auf Sicherung gegen böse Einflüsse durch sie wie durch Amulette¹, sondern mit Bezug auf den Siegelring, den man an einer Schnur um den Hals zu tragen pflegte (Gen. 38, 18 vgl. Hohesl. 8, 6), auf stete unverlierbare Gegenwärtigkeit. Das Parallelglied 3^c bestätigt das; 3^b und 3^c zusammen erinnern an die Anordnung der Tefillim (Phylakterien) Ex. 13, 16. Dt. 6, 8. 11, 18., in denen was hier Redebild ist zu äußerlichem Vollzuge kommt, aber als Realbild der geforderten Verinnerlichung. לֵךְ לְיָהּ (v. לֵךְ) erglänzen z. B. vom aufgehenden

Stern, blinkenden Schwert, s. Wetzstein in DMZ XXII, 151 f.) bed. die durch Politur zum Schreibstoff hergerichtete Tafel; Liebe und Treue auf die Tafel des Herzens schreiben ist s. v. a. die Verpflichtung zu beiden Tugenden sich tief einprägen, so daß man von innen heraus dazu angetrieben wird (Jer. 31, 33). Auf die ermahnenden Imper. folgt v. 4 wie 4, 4. 20, 13. Am. 5, 4. 2 Chr. 20, 20 ein zweiter, statt dessen auch das *perf. consec.* stehen könnte; der Ermahnende will mit dem Guten, wozu er ermahnt, zugleich dessen gute Folge. יֵשֶׁבֶל heißt 1 S. 25, 3 die Gestalt, denn

שֶׁכֶל bed. *forma* als Verknüpfung oder Verbindung der Lineamente oder Conturen zu einer Figur σχήμα, wonach hier יֵשֶׁבֶל טוֹב von dem gefälligen Aeüßeren und dem vortheilhaften Eindruck, den das wolgebildete Aeüßere eines Menschen macht, als Bild für den welchen seine inneren Vorzüge hervorbringen (Fl.) gemeint sein könnte, also günstige Ansicht, gewogenes Urtheil, gute Meinung (Ew. Hitz. Zöckl.). Aber überall sonst (13, 15. Ps. 111, 10. 2 Chr. 30, 22) bed. טוֹב שֶׁכֶל gute d. i. feine wolanständige Einsicht oder Klugheit, und שֶׁכֶל hat in der Mischle-Sprache keine andere Bed. als *intellectus*, die von der innerlich gestaltenden Geistesthätigkeit ausgeht. Gnade in Gottes- und Menschen-Augen erlangt der, welchem Gnade beiderseits erwiesen wird; feine Klugheit der, welchem sie beiderseits zuerkannt wird.² Es ist unnöthig, mit Ew. Hitz. die zwei Obj. auf Gott und Menschen zu vertheilen. In den Augen beider zumal erscheint der welcher Liebe und Treue im Herzen trägt als ein solcher welchem טוֹב und שֶׁכֶל zuerkannt werden müssen. Wären חסד ואמת nur im Verh. zu den Menschen gemeint, so wäre die folg. Ermahnung unvermittelt, während sie aus dem Vorigen hervorgeht, wenn da die Eigenschaft eines חסיד und אמן nicht allein gegen Menschen, sondern auch gegen Gott empfohlen wird v. 5—8: *Vertrau auf Jahve mit deinem ganzen Herzen und auf deinen Verstand stütze dich nicht. Auf allen deinen Wegen acht' auf Ihn, und Er wird ebenen deine Pfade. Sei*

1) Fl. erinnert sich hier der Giraffe im *Jardin des Plantes*, welche von ihren arabischen Führern oben am Kopfe mit Schnüren und Zierraten geschmückt war, welche das 'ain (den bösen schädigenden Blick) von dem kostbaren Thiere abzulenken bezweckten.

2) Die richtige Accentfolge ist טוֹב וְשֶׁכֶל יְהוָה וּמִצָּאָה, auch יְהוָה וְשֶׁכֶל-טוֹב und יְהוָה וְשֶׁכֶל-טוֹב ist zulässig, falsch aber ist יְהוָה וְשֶׁכֶל טוֹב.

nicht weise in deinen Augen, fürchte Jahve und weiche vom Bösen. Gesundheit wird dann eigen deinem Nabel und Erfrischung deinen Gebeinen. Von Gott allein kommt wahres Gedeihen, wahre Hülfe: er kennt die rechten Wege zum rechten Ziele, er weiß was uns frommt, er vermag uns von dem was uns schadet zu befreien; darum ist es unsere Pflicht und unser Heil, unser Vertrauen ganz und gar auf ihn zu setzen und uns nicht auf eigene Einsicht zu verlassen. Das V. בָּטַח בְּיָהוָה hat

die Wurzelbed. *expandere*, von wo es viell. auf noch näherem Wege als zu Ps. 4, 6 bemerkt worden zu der Bed. *confidere* gelangt: sich mit dem ganzen Körper an etwas hinlehnen, um daran auszuruhen, stärker noch mit עָלָה, wenn man sich ganz darauf legt, franz. *se reposer sur quelqu'un*, ital. *riposarsi sopra alcuno*, wie תָּשָׁעַן mit אֶל sich an etw. hinlehnen, um sich daran zu stützen, mit עָלָה sich auf etw. stützen (Fl.). דָּעָהוּ (gleicher Form wie יָדָהוּ Num. 11, 12) deckt sich nicht mit: erkenne ihn; es ist wie 1 Chr. 28, 9 nicht bloß ein theoretisches Erkennen gemeint, sondern angelegentlich eingehende, den ganzen Menschen betheiligende Kenntnissnahme. Das an und für sich schon nach alt- und neutestamentlichem Sprachgebrauch sinnvolle praktisch-mystische דָּעָהוּ wird noch durch *toto corde* verstärkt; das Herz ist die Centralstätte aller geistig-seelischen Kräfte, Gott mit ganzem Herzen erkennen ist s. v. a. das ganze innere Leben auf lebhaftere Vergegenwärtigung Gottes und willfährige Beachtung seines Willens concentriren. Die Ihm erwiesene Aufmerksamkeit erwidert Gott damit, daß er die Pfade eines solchen ebnet d. i. mit Beseitigung aller Hindernisse geradewegs zum rechten Ziele lenkt. אֶרְחִיבְךָ hat *Cholem* in der ersten Silbe (s. Kimchi's Wörterbuch¹). „Sei nicht weise in deinen Augen“ ist s. v. a. *ne tibi sapiens videre*, denn wie JHMich. bem. *confidere Deo est sapere, sibi vero ac suae sapientiae, desipere*. „Fürchte Gott und weiche vom Bösen“ ist die doppelseitige Bezeichnung der *εὐσεβεια* oder praktischen Frömmigkeit in den Chokma-Schriften: den Sprüchen 16, 6., den Maschalpsalmen 34, 10. 15 und dem B. Iob 28, 28 vgl. 1, 2; für כָּר מַדְעָה sagt die nachbiblische Sprache יָרָא חָטָא. Das bei תָּהוּ 8^a vorgestellte Subj. ist eben diese religiös-sittliche Handlungsweise. Die Conjectur לְבַשְׂרָהּ (Clericus), לְשַׂרָּהּ = לְשַׂאֲרָהּ (Ew. Hitz.) deinem Fleische oder Leibe ist unnöthig; LXX Syr., die so übers., verallgemeinern den Ausdruck, der nicht nach ihrem Geschmacke. שָׂרָהּ ו. שָׂר

fest s., fest verbinden eig. der Nabelstrang (welcher arab. *surr* heißt, wov. denom. *sarra* der Nabelstrang des Neugeborenen abschneiden), dann der Nabel, dessen Entstehung mit der Verselbständigung des Neugeborenen zusammenfällt und der als festes Centrum (vgl. סַנְיָה Grundlage, Basis Iob S. 487) des Leibesbestandes gilt. Verdoppelung des ר läßt das Punktationssystem, wahrsch. wegen der vorherrschenden halbgutturalen

1) Im *st. constr.* 2, 19 und bei schwerem Suffix 2, 15 ist *ō* statt *ō* in Ordnung, aber אֶרְחִיבְךָ Ben-Aschers Iob 13, 27 vgl. 33, 11 ist eine Inconsequenz.

d. i. uvulären Aussprache dieses Lautes bei den Tiberiensern¹, in der Regel nicht zu; שָׁרָה hier und שָׁרָה Ez. 16, 4 gehören zu den Ausnahmen, vgl. die aufgelöste Verdoppelung in שָׁרָה Hohesl. 7, 3., wozu so wenig eine Hauptform שָׁרָה anzunehmen ist, als zu הָרָרָה ein הָרָרָה. Das ἀπ. γεγο. רַפְּאִיתָ Heilung hat hier wie מְרַפֵּא 4, 22. 16, 24 und הַרְפִּיחָה Ez. 47, 12 nicht den Sinn der Wiederherstellung von Krankheit, sondern der Hebung der gesunkenen Kraft oder der Stärkung der vorhandenen; der Nabel kommt als Mittelpunkt der *vis vitalis* in Betracht. Eine der abstracten Kalbildung רַפְּאִיתָ entsprechende Pielbildung ist שָׁקַר; das Arabische gebraucht neben transit. سَقَى auch سَقَى (vgl. Pu. Iob 21, 24) und أَسَقَى wie hebr. הִשְׁקָה; das infinitivische سَقَى bed. bis zum Verwischen der eig. Bed. Spende, Wolthat, Freundlichkeitserzeugung, an u. St. aber ist nach Iob 21, 24 (das Mark seiner Knochen wird getränkt, Arnheim: gesättigt) und 15, 30 zu erkl. Irrig halten Brth. Hitzig v. 8 für den Nachsatz zu v. 7, indem sie רַפְּאִיתָ als Subj. fassen; der D. müßte, so verstanden sein wollend, הִתְחַיֵּי geschrieben haben. Subj. ist vielmehr die vom Bösen abgewandte Hingabe an Gott, die sich auch äußerlich durch Entäußerung des irdischen Besitzes an Ihn sich bethätigen soll v. 9—10: *Ehre Jahve von deinem Wolstand und von den Erstlingen all deines Ertrages, so werden voll werden deine Speicher sättigender Fülle und deine Kufen von Most überströmen.* Es kann auffallen, daß die sonst vom Ceregonialgesetz abgekehrte Chokma hier die Zehntenablieferung anempfehl. Aber erstens ist das Bewußtsein der Zehntenpflicht älter als das mosaische Gesetz Gen. 28, 22., sodann ist sie hier auf einen allgemeinen ethischen Ausdruck gebracht; מַעֲשֵׂה וּמַעֲשֵׂה kommen im Spruchbuch nicht vor, die nachbiblische Sprache nennt den Zehnten הַקֶּם הַנֶּחֱבֵה den Antheil des Höchsten. כָּבֵד bed. wie קָבַץ schwer machen, dann als gewichtig oder würdevoll ansehen und behandeln (*opp.* קָלַל als leicht ansehen und behandeln, v. קָלַל = קָלַל leicht s.). הֵן eig. Leichtigkeit im Sinne von *aisance* Wolhabenheit bildet mit כָּבֵד ein *Oxymoron* (*fac Jovam gravem de levitate tua*), aber ein weder 1, 13 noch hier vom Verf. beabsichtigtes. מִן ist beidemal partitiv wie im Gesetz vom Dienstzehnten der Leviten Lev. 27, 30 und von der Challa (Hebe vom Teige) Num. 15, 21., wo auch רַאשֵׁי (wofür Hebr. 7, 4 ἀρχοθρία) in gleichem Sinne vorkommt, vgl. Num. 18, 12 (im Gesetz von der Thieruma oder Priester-Hebe), so wie תְּבִיאָה im Gesetz vom zweiten Zehnten שְׁנֵי מַעֲשֵׂה Dt. 14, 22., vgl. Num. 18, 30 (im Gesetz vom Priesterzehnten מִן הַמַּעֲשֵׂה). Mit ὁ *apodosis imperativi* beginnt v. 10 der Nachsatz. שָׂבֵעַ (wie רָעַב gebildete Nebenform zu שָׂבַע) Sättigung ist s. v. a. satt und zwar reichlich satt machende Fülle; auch תִּירוֹשׁ ist ein solcher Acc., wie ihn die Vv. des Vollseins regiren, denn פָּרַץ durchbrechen, spez. überfluten bed. geradezu überflüssig voll s. oder

1) s. meine Schrift: Physiologie und Musik in ihrer Bed. für die Grammatik, bes. die hebräische (1868) S. 11—13.

werden (Iob 1, 10). אָסָר (v. אָסָר , chald. אָסָר , syr. أَسَر aufspeichern) ist der Speicher, gleichbed. mit מִצְרָן (v. חָסַן = חָסַן Jes. 23, 18 *recondere*), woher span. *magazen*, franz. u. deutsch *magazin*. הַקֵּב (v. קָבַע hohl s.) ist die Kufe oder Butte, in die der Most aus der Kelter (תֵּר oder פִּיטְרָה) abläuft, griech. $\lambda\acute{\alpha}\nu\chi\alpha\varsigma$ oder $\upsilon\pi\omicron\lambda\eta\gamma\iota\omicron\nu$. Uebrigens vgl. ebendieselbe Ermahnung und Verheißung in prophetischer Fassung Mal. 3, 10—12. Das Gegenstück folgt: wie man in guten Tagen Gottes nicht vergessen soll, so soll man sich auch durch böse Tage ihm nicht entfremden lassen v. 11—12: *Die Schule Jahve's, mein Sohn, verschmähe nicht und werde nicht unwillig ob seiner Züchtigung. Denn wen er lieb hat züchtigt Jahve, und zwar wie ein Vater den Sohn den er gern hat.* Die Originalstelle hiezu ist Iob 5, 17f. Es gibt für das B. Iob kein bezeichnenderes Motto, als dieses Tetrastich, welches den Grundged. des B. Iob ausspricht, daß es eine Leidenszüchtigung und Leidensprüfung gibt, welche Liebe Gottes zum Beweggrund hat und die Kindschaft nicht ausschließt.¹ Man kann sagen: v. 11 spricht das Räthsel des B. Iob aus und v. 12 dessen Lösung. מִיֹּסֵר παιδεία haben wir „Schule“ übers., denn יֹסֵר παιδεύειν bed. wirklich jemanden in die Schule nehmen. Für הוֹכֵחָה oder הוֹכִיחָה ist Ahndung oder Rüge das entsprechendste deutsche Wort. קִיֵּץ (wov. hier der Prohibitiv קִיֵּץ bei אַל) bed. Ekel (Ueberdruß) vor etwas oder Widerwillen (Verdruß) gegen etw. empfinden. LXX (citirt Hebr. 12, 5 f.): $\mu\eta\delta\epsilon\ \xi\chi\lambda\acute{\upsilon}\nu\omicron\upsilon$ werde auch nicht zaghaft, was sich dem allgem. Gedanken fügt, daß wir uns durch die Zorngeberde, in welcher Gott bei Leidensverhängnissen erscheint, nicht von ihm wegscheuchen, nicht ihm entfremden lassen sollen. In 12^a läßt die Accentuation unbestimmt, ob ה' als Subj. zum Relativ- oder zum Hauptsatz gehört; die überlieferte, auch von Ben Bil'am bezeugte Accentfolge ist $\text{כִּי אֵת אֲשֶׁר יֹאכֵב יִהְיֶה}$, indem diese Stelle zu den wenigen gehört, wo dem *Athnach* mehr als drei Diener (näml. *Mahpach*, *Mercha* und drei *Munach*) vorhergehen.² Zu diesem Absonderlichen kommt auch noch dies, daß אֵת , obgleich nicht makkefirt, sein *Segol* behält wie außer hier noch Ps. 47, 5. 60, 2. In 12^b ist in Beihalt von 9, 5^b zu verkl.: und (zwar) wie ein Vater den Sohn, den er gern hat; ו ist das erklärende wie 1 S. 28, 3 (Ges. §. 155, 1^a) und לְרָצוֹה (wozu man nun beliebig אֲדָרָו oder בִּדְרָו ergänzen kann) ist einem Satze mit אֲשֶׁר gleichgeltender Bestimmungssatz. Die Uebers. *et ut pater qui filio bene cupit* ist syntaktisch (vgl. die Wortstellung Jes. 40, 11) und accentuologisch (s. 13^b) nicht minder zulässig, aber übersetzend: „und wie ein Vater hat er den Sohn gern“ oder mit Hitz. (nach Jer. 31, 10., einer syntaktisch nicht ganz gleichartigen Stelle): „und hat ihn wie den Sohn ein Vater gern“ (was Zöckl. ohne syntaktisches Recht des 2. Modus halber vorzieht, vgl. z. B. Ps. 51, 18) gewinnt man keinen rechten Parallelsatz, da doch die Handlung des Züchtigens das Hauptsächliche und die Liebe das Begleitende ist (13, 24). Bei unserer Auffassung ist וְיִכְרִיתֶיךָ aus 12^a herüberzu-

1) Procop zu u. St. unterscheidet richtig παιδεία und τιμωρία .

2) s. *Thorath Emeth* p. 19. Accentuationssystem VI §. 6.

denken. Die LXX findet das Parallelwort in **וכאב**, indem sie über **στίγοι δὲ πάντα υἱόν, ὃν παραδέχεται** und also **כַּאֲב** oder **כַּב** lesen hat.

Solche Untergebung unter Gott den Allweisen, Allesbedingend uns väterlich Liebenden ist Weisheit und solche Weisheit geht über Schätze v. 13. — 15: *Heil dem Menschen, der Weisheit erlangt hat dem Menschen der sich Verständigkeit verschafft. Denn besser ihr Erwerb als Silbers Erwerb und als Hochgold ihr Gewinn. barer ist sie als Korallen, und all deine Kleinode kommen an ihr nicht gleich.* Mit dem Perf. **כִּי־שָׁפַע** wechselt das Imperf. **יִפְּרֹץ**, w. als *Hi.* v. **פּוֹק** *exire* die allgem. Bed. *educere* hat. Dieses Herausbringen entw. ein Herausgeben d. i. Hergeben oder Darreichen Jes. 58, 140, 9. 144, 13 (vgl. **נָפַק** **נָפַק** ausgeben, auszahlen), oder ein Herlen, Herausbekommen, Erhalten 8, 35. 12, 2. 18, 22. So erinnert 13^a an das Gleichnis vom Schatz im Acker und 13^b an das von der edlen Perle, um die der **ἐμπορος**, der edle Perlen sucht, Alles dar. Auch hier deutet sich die Verheißung dessen der auf den Erwerb Weisheit ausgeht mit einem Kaufmann an; denn **כִּסְרָה** und **כִּסְרָה** (bei Jes. 23, 3. 18. 45, 14 v. **כִּסְרָה**, letzteres n. d. F. **כִּסְרָה**, ohne daß man die zweite Hauptform **כִּסְרָה** anzunehmen braucht) gehen auf das Stamm **כִּסְרָה** Handel treiben mit der Grundbed. **ἐμπορεύεσθαι** (LXX) zurück, auch die Erwähnung der Perlen fehlt hier nicht, denn jedenfalls hat mit dem in der Maschaldichtung beliebten **פִּינִיָּם** die Bed. Perlen geschmolzen, wenn es auch nicht die urspr. Bed. des Worts ist. Zu 14^b wird **כִּסְרָה** durch **חֲרוֹץ** (außer Mischle in dieser Bed. nur Ps. 119 überboten, eig. überh. Grubenerz v. **חֲרוֹץ** einschneiden, aufgraben dann poet. Name des Goldes, viell. des ausgegrabenen im Untersee Flußgold; Hitz. hält **χρυσός** für Ein Wort damit, aber dieses (sanskrit. Endung *hir*, zend. *zar*) läßt die Herleitung von **ghar** glänzen zu (tius). **הַבִּיָּאָה** haben wir „Gewinn“ übers., weil nicht der Ertrag gemeint ist, den die Weisheit bringt, die Zinsen die sie trägt, sondern der Gewinn, das Einkommen ihrer selbst. Was nun **פִּינִיָּם** betrifft, wofür hier das **Chethîb** **פִּינִיָּם** hat, so spricht für die Grundbed. Korallen 1) das

me, welcher mit dem arab. **فَنِ** zusammenfällt; dieses Wort, von der Wurzelbegriff des Treibens, bes. pflanzlichen, ausgehend bed. d. i. 2) die den **פִּינִיָּם** Thren. 4, 7 zugeeignete Röthe im Untersch. von dem Schnee und Milch veranschaulichten reinen Weiß (s. zu Iob 28, 18) des mag die Bed. des Worts sich im Gebrauch verallgemeinert (LXX an u. St. **λιθων πολυτελών**, Ge. **Ven. λιθώλων**); die von Targum, Raschi und bes. von Bochart vertretene Bed. Perlen lag näher, als man auch Korallen und Edelsteine, wie Carfunkel, Sardiope, in Form von Perlen verarbeitet haben mag. **יִקְרָה** hat infolge rückgangs das *Munach* auf *penult.* und zwar als von der Masora bei Ausnahme, da bei den auf **הָ** auslautenden Haupt- und Eigenschaftern das **סוּגָה אחר** d. i. das Zurückweichen des Tones sonst nicht

Gen. 12, 14., *בָּרָה הִיא* Hohesl. 6, 9., *צָרָה הִיא* Jer. 30, 7. „הִפֵּץ“ *abstr.* Geneigtsein zu etwas, Lust, Wille, Gefallen an etwas; *concr.* etwas woran man Gefallen hat, was schön, köstlich ist, daher *نَفِيسَة* „Edelsteine“ (Fl.). *שִׁוּרָה* mit *ב* *valent* (Kaufpreis, Tauschmittel) für etwas sein; die nächst-*abstr.* im Arab. wie Hebr. ist die mit *ל*: einer Sache äquivalent (33, 27), das *ב* ist *Beth pretii*, wie wenn man arabisch sagt: *אתה אתה* in dem Werthe meines Vaters bist du, ich gebe ihn für dich. Auch vernimmt man in v. 14—15 den Nachklang von Iob c. 28. Die Zeile kehrt, wenig variirt, 8, 10—11 wieder. Talmud und Aruch u. *הפץ* (I) betonen, daß es dort *וכלהפצריך*, hier *וכלהפצריך* erklären Letzteres von Edelsteinen und Perlen (*אבנים טובות*) daß die Weisheit so unvergleichlichen Werthes, wird nun be- 6—18: *Länge der Tage ist in ihrer Rechten, in ihrer Rechten ist Reichthum und Ehre. Ihre Wege sind wonnige Wege, und allenthalben sind Friede. Ein Lebensbaum ist sie denen die sie erfassen, und wer immer sie festhält ist beglückt.* Wie in der Rechten Ps. 16, 11 Wonnen sind, ohne daß dieser ihr Inhalt je sich erschöpft, so hält die Person der Weisheit in ihrer Rechten „Erstreckung“ naml. der Lebensstage, also Leben, das Gut der Güter; in der Linken Reichthum und Ehre (8, 18), die zwei Güter, welche das Leben nicht bedingen, aber, von der Weisheit und also weise hingelenkt, das Lebensglück erhöhen — in der Rechten das Hauptgut, in der Linken die *πρὸς θάλασσαν* Mt. 6, 33. Didymus: *Per sapientiae dextram rerum cognitio, ex qua immortalitatis vita oritur, significatur, sinistram autem rerum humanarum notitia, ex qua gloria et abundantia nascitur.* Die LXX fügt wie zwischen 15^a und 16^a auch hier nach v. 16 zwei Zeilen hinzu: „Aus ihrem Munde gehet Wahrheit aus, Recht und Barmherzigkeit trägt sie auf ihrer Zunge“, was aus dem Hebr. übersetzt, aber gewiß von einem Leser hinzugedacht ist. Die 17^a sind Wege, auf denen man was dem inneren und äußeren Leben annehmlich ist und wolthut zu genießen bekommt; das ist nicht etwa ein von zu ergänzendem *נתיבות* abhängiger Nebensatz, die Steige der Weisheit sind selber *נתיבות*, indem sie zu gehen allenthalben Wohlfahrt und tiefinnerliches Wohlfühl (Frieden) bringt. Ueber *eminens, elata* hat schon Schultens das Rechte (s. oben zu 1, 11). *נתיבות* hat *Munach* und statt des Gegenton-Methegs *Tarcha*, *תַּרְחָה*. Das Bild vom Lebensbaum, dessen Genuß Unsterblichkeit bringt, ist wie 11, 30. 15, 4 (vgl. 13, 12) Apok. 2, 7 aus der Paradiesesgegend der Genesis. Das altkirchliche Sprichwort *Lignum vitae crux* stimmt sich durch Mt. 11, 19. Lc. 11, 49 gewissermaßen mit dem Spruchbuchs. *הַחֲזִיק בָּ* bed. feste Verbindung mit etwas ein-

Die Wurzel ist nicht etwa ein *חב* tappen, sondern *נח*, wov. *نَحْت* aufbrochen, sich erheben, anschwellen u. s. w.

gehen, vollständig ausgedrückt בְּ הַחֹזֶק יָד Gen. 21, 18 die Hand fest mit etwas verbinden, es fest erfassen. Die welche sich an die Weisheit hingeben, bekommen zu erfahren, daß sie ein Lebensbaum ist, dessen Frucht Kraft des Lebens enthält und mittheilt, und wer immer die Weisheit festhält, ist beglückt oder auch glücklich gepriesen (Ps. 41, 3) d. i. (s. zu Ps. 137, 8) glücklich zu preisen. Das Prädicat מְאִשֵּׁר geht auf jeden Einzelnen der הַמְּדִינָה, vgl. 27, 16. Num. 24, 9. Es ist der sogen. distributive Sing. des Prädicats, der besonders da gern gebraucht wird, wo der Plural des Subjekts ein Participium ist (s. zu v. 35).

Fünfte einleitende Spruchrede III, 19—26.

Die weltschöpferische Weisheit als Mittlerin göttlicher Obhut.

O Kind, hüte dich vor Verführern (1, 8 ff.); höre auf die Warnungstimme der Weisheit (1, 20 ff.); trachte nach Weisheit: sie ist der Weg zu Gott, kommt von Gott und lehrt dich den bösen Weg meiden und den guten gehen (c. 2); du wirst ihrer habhaft, wenn du, auf Selbstvertrauen verzichtend, selbstlos an Gott dich hingibst (3, 1—18) — das sind die bisherigen vier Schritte dieser einleitenden Paränese. Jede Rede trägt das Ihrige bei, das was die Weisheit ist und was sie leistet, ihr Wesen und ihren Segen, lebendig und eindrucklich zu vergegenwärtigen. Aus ihrer Hand gelangen alle gute Gaben Gottes an die Menschen. Sie ist der Lebensbaum, an den Gott die Menschen gewiesen. Ihre Stellung zwischen Gott und Menschen ist also eine mittlerische. Diese mittlerische Stellung — fährt nun der Spruchredner fort — hatte sie von Anbeginn; schon das weltschöpferische Wirken Gottes war durch sie vermittelt v. 19—20: *Jahve hat durch Weisheit die Erde gegründet, hergestellt die Himmel durch Verstand. Durch seine Erkenntnis brachen hervor die Wasserschwalle, und die Aetherhöhen troffen Thau hernieder.* Es ist die Weisheit gemeint, mittelst welcher Gott die Weltidee entwarf und nun auch verwirklichte; die Weisheit, in welcher Gott die Welt gedacht hat, ehe sie wurde, und durch die er auch die Gedachte in äußere Wirklichkeit setzte; die Weisheit, welche zwar eine Eigenschaft und Thätigkeit Gottes ist, dieweil sie seinem Wesen eignet und sein Wesen sich in ihr bethätigt, nicht minder aber, wie zwar nicht aus dieser vierzeiligen Versgruppe, aber aus allem Bisherigen und aus der Selbstaussage 8, 22 ff., deren Präludium sie ist, hervorgeht, eine göttliche Macht, welcher Gott gegeben hat ihr Leben zu haben in sich selber. Außer dem Zus. dieser Reden betrachtet führt diese Versgruppe so wenig als Jer. 10, 12. Ps. 104, 24 über die eigenschaftliche Fassung hinaus; das Targum jerus. I, indem es Gen. 1, 1 בְּרֵאשִׁית durch בְּרוּכָמָא (בְּרוּכָמָא) übers., combinirt 8, 22 mit solchen Stellen wie die unsrige. רָסַד (hier mit zurückgezogenem Ton) bed. wie رَسَد, eig. festlegen, gründen, indem man einer Sache die feste Basis ihres Bestandes gibt. Das parall. פִּתָּן (פִּתָּן, verw. כָּתַן Jes. S. 691) bed. aufstellen, herstellen, hier s. v. a. Existenz und Existenz-

weise geben. Falsch ist es, 20^a mit dem Trg. von Spaltung d.i. Theilung der unter- und oberhimmlischen Wasser zu verstehen; נִבְרַשׁ, von Wassern gesagt, bez. ihr Hervorbrechen Gen. 7, 11. Ex. 14, 21 vgl. Ps. 74, 15: eig. sich herausspalten d.i. aus dem Erdinnern hervorquellen: es ist, ohne daß die Urgewässer und die späteren in Uferschränken gethanen Gewässer unterschieden werden (vgl. Iob 38, 8f. Ps. 104, 6—8) die Ueberflutung der Erde für den Zweck ihres Bildungsprocesses und die Bewässerung des ausgeschiedenen Festlandes gemeint. תְּחֻמֹּת (v. חֹם = חֶמֶת dröhnen, brausen) sind vorzugsweise die innerirdischen Wasservorräthe Gen. 49, 25. Ps. 33, 7. Während aber 20^a von den unterhimmlischen Wassern zu verstehen ist, deutet 20^b auf die oberen. שְׁתָּקִים (v. שָׁקַץ = comminuere, attenuare) eig. dünn und fein sich weithin Erstreckendes

heißt die oberste Luftschicht und dient auch als poet. Bezeichnung des Wolkenhimmels (s. zu Ps. 77, 18). Ein anderer Name עֲרִיפִים kommt von עָרַף, welches aus dem hier 20^b gebrauchten עָרַף träufeln, rinnen transponirt ist. Das als Objektsacc. hinzugefügte טַל vertritt synekdochisch alle vom Himmel hernieder kommenden und die Erde befruchtenden Wasser. Diese Bewässerung von oben geht fort (רִעְפִּי), wogegen die Ausstattung der Erdoberfläche mit großen und kleinen Gewässern eine grundlegende Schöpfungsthatsache ist (נִבְרָשׁ). Aus dieser Hoheit, in welcher schon das Schöpfungswerk die Weisheit darstellt, werden nun, da der Verf. sich überall nur in ethischer Absicht über das Wesen der Weisheit ausspricht, Ermahnungen abgeleitet v. 21—22: *Mein Sohn, mögen sie nicht weichen von deinen Augen — beware Förderung und Ueberlegung, und sie werden Leben deiner Seele sein und Anmut deiner Kehle.* Wenn man zu אֶל-רָאִיוּ per prolepsin die in 21^b folgenden Synonyme der Weisheit zum Subj. macht (Hitz. Zöckl), so klaffen 19—20 und 21—22 auseinander; Subj. sind Weisheit, Verstand, Erkenntnis, welche Gotte eignen und von ihm aus dem welcher sie zu seinem Augenmerk macht zu eigen werden. Ueber לִי obliquari, deflectere s. zu 2, 15 vgl. 4, 21; über הִשְׁתָּיָה (hier defective nach der Masora, wie richtig Vened. 1515. 1521 und Nissel 1662) zu 2, 7; über קָלוּהָ für תִּלְוָהּ zu 3, 2^b. Die LXX (vgl. Hebr. 2, 1) übers. ohne Deutlichkeit der Beziehung: *ὁὐκ ἔστι παρὰ ὁρμῆς (παρὰ ὁρμῆς) werde nicht vorbeigeströmt d. h. laß es nicht unbeachtet, halte es dir stets gegenwärtig; das Trg. mit dem Syr. لَا يَلْهَى ne vilescat, als ob es אֶל-רָאִיוּ hieß. In 22^a setzt sich die synallage generis fort: הַיְהִי לְחַיָּהּ für הַיְהִי לְחַיָּהּ. Ueber הַיְהִי לְחַיָּהּ s. zu 1, 9. Durch die Weisheit gewinnt die Seele Leben, näml. göttlich wahres und selig empfundenes, und die äußere Erscheinung des Menschen Anmut, die ihn angenehm macht und ihm die Herzen gewinnt. Und noch mehr als das, die Weisheit macht in allen Lebenslagen getrost in Gott v. 23—26: *Alsdann wirst du volgemut gehen deinen Weg und nicht anstoßen deinen Fuß. Wenn du dich nieder legst, so zagst du nicht, sondern legst dich nieder und hast süßen Schlaf. Du brauchst dich nicht zu fürchten vor plötzlichem Schrecken und vor dem Unwetter der Gottlosen, wenn es hereinbricht. Denn Jahve wird deine Zuversicht sein und behüten deinen Fuß vor**

Verstrickung. Das mit ל des Zustandes versehene לִבְּנֶה (vgl. unser „bei guter Laune“) ist gleichbed. mit dem zuständlichen Adverbialaccus. בְּנֶה 10 9. 1, 33. In 23^b übers. LXX ὁ δὲ πούς σου οὐ μὴ προσκόψῃ, wogegen sie Ps. 91, 12 die Person zum Subj. macht (μὴ ποτε προσκόψῃς τὸν πτλ.); auch a. u. St. behält man sicherer das Subj. aus 23^a bei, zumal da die Sprache für das Intransitiv von בָּנָה (schlagen, stoßen) über ein *Hithpa.* הִתְבָּנָה verfügt Jer. 13, 16. In v. 24 klingt Iob 11, 18., in v. 25 Iob 5, 21 hindurch. Die Satzfügung 24^b ist ganz so wie Iob 5, 24^b: *et decumbes ei suavis erit somnus tuus = si decubueris, suavis erit.*¹ Das dem Sinne nach hypothetische Perf. ist wie dort und Iob 11, 18 (vgl. Jer. 20, 9) als *perf. consec.* oxytonirt; gleichartige Beispiele sind 6, 22. Gen. 33, 13. 1 S. 25, 31 vgl. Ew. §. 357^a. עָרְבָה (vom Schlaf wie Jer. 31, 26) ist das flektirte עָרַב, welches im Hebr. von wolthuenden Eindrücken, wie das arab. *‘ariba* von munterem willigem Sinne gesagt wird. שָׁנָה *somnus* (n. actionis v. שָׁן mit der im kurzvocaligen שָׁן erhaltenen Grundform *šina*, s. Iob

S. 284 Anm.) trifft in der Flexion mit שָׁנָה *annus* zus. לֹא 25^a verneint wie Ps. 121, 3 mit Affekt: fürchte dich nur nicht = du hast dich ganz und gar nicht zu fürchten. Richtig Schultens: *subest species prohibitionis et tanquam abominationis, ne tale quicquam vel in suspicionem veniat in mentemve cogitando admittatur.* פָּדַד Schrecken bed. hier wie 1, 26 f. das Schrecknis, פָּחָאם (mit accusativischem *om*) ist virtueller Genit. wie 26, 2 הָאֵם (mit accusativischem *am*). Ueber שָׁאָה s. zu 1, 27. Der Genit. רִשְׁעִים könnte nach Ps. 35, 17 *genit. subjecti* sein, aber näher liegt doch, daß der welcher die Weisheit Gottes zum Leitstern erwählt hat sich nicht vor Strafgeschick wie es die Frevler trifft zu fürchten hat; es ist die שָׁאָה gemeint, welche den Frevlern 1, 27 durch die Weisheit gedroht wird. Dergleichen braucht er nicht zu fürchten, denn die Weisheit ist eine Gabe Gottes und verbindet den der sie empfängt mit dem Geber: Jahve wird und ist fortan seine Zuversicht. Ueber das כ *essentiae*, welches die engste Verbindung des Subjekts mit dem Prädicate das es einführt ausdrückt, s. zu Ps. 35, 2. Wie hier ist das Präd. ein mit Pronominalsuffix versehenes Nomen auch Ex. 18, 4. Ps. 118, 7. 146, 5. כָּסֶל ist wie Ps. 78, 7. Iob 31, 24 sinnverwandt mit מִבְּטָח und מִקְוֶה² Gegenstand und Grund des Vertrauens. Daß das Wort in anderem Zus. auch die Dummdreistigkeit Ps. 49, 14 und Thorheit Koh. 7, 25 (vgl. über בָּסִיל, welches im Arab. wie *belūd* den Schwerfälligen, im Hebr. den Thoren bez., oben zu 1, 22) bedeuten kann, kommt daher, daß es von dem sinnlichen Grundbegriff der Fleisch- und Fettfülle ausgeht, von wo aus sich ebensowol zu den Begriffen der Schwerfälligkeit und Trägheit als der Zuversichtlichkeit, sei es der Selbstzuversicht oder der Zuversicht zu Gott, gelangen läßt (s. Schultens zu u. St. und Wünsche's Hosea S. 207 f.). לָכֶד ist Packung, Einfangung, wie im Netz oder Falleisen oder Grube, v. לָכַד packen (vgl. arab. *lakida* anhaften, III. IV.

1) In 24^a ist nach Cod. 1294 und älteren Drucken zu accentuiren: אִם-הִשְׁכַּח לֹא. Did LA ist gegen Accentuationssystem VII §. 2.

2) Nach Malbim ist רְקוּיָה Erwartung des Guten und כָּסֶל vor Ueblem getroster Mut.

festhalten); eine andere Wurzelbed., in welcher sich $\sqrt{\text{לכ}}$ mit לך berührt: stoßen, angreifen (wov. האכזה der Angriff auf den Feind DMZ XXII, 140), ist dem Hebr. fremd. Ueber das מן von מלכר bem. Fl.: „Das מן nach d. Vbb. des Schützens, Hüten, Bewarens, wie שמר und נצר , drückt eig. aus, daß man durch jene Handlungen eine Person oder Sache von etwas entfernt hält oder zu halten sucht, wie lat. *defendere, tueri aliquem ab hostibus, a periculo*. Im deutschen vor liegt die sinnliche Grundbed. des Davortretens, um den oder das Dahinterstehende oder liegende mit seinem Körper, seinen Waffen zu decken.“¹

Sechste einleitende Spruchrede III, 27 ff.

Ermahnung zur Menschenliebe und Geradheit.

Den Schluß der 5. Rede kennzeichnet die Verheißung, in die sie ausfällt. Die 6. sondert sich auch dadurch ab, daß sie, wie bisher keine, Spruch an Spruch reicht. Die erste Reihe empfiehlt Nächstenliebe und die andere warnt vor der Gemeinschaft mit den Lieblosen. Die erste Bethätigung der Nächstenliebe, die sie empfiehlt, ist Dienstfertigkeit v. 27—28: *Verweigere keinerlei Gutes dem dazu Berechtigten, wenn es in deiner Macht steht es zu thun. Sage nicht zu deinem Nächsten: „Geh und komm wieder, morgen werd' ich geben!“ während du es jetzt schon hast.* Ueber den Intensivplur. in Singularbed. בְּעָלֶיךָ s. zu 1, 19. Ohne Suff. sagt man nicht בְּעָלֶיךָ , sondern בְּעַל מִיִּב , und dieses bed. hier nicht den Wolthätigen (בעל wie דו oder صاحب), sondern den dem die Wolthat zukommt (vgl. 17, 8) d. h. hier: den ihrer Würdigen (בעל wie أهل), den welcher der Mann dazu ist (jüd. Ausl.: $\text{מִי שְׂרָוִא רִאיוֹ לִי}$). Man soll nichts Gutes demjenigen, welcher (wenn auch kein juristisches doch moralisches) Recht darauf hat, vorenthalten (מִיִּב wie Iob 22, 7. 31, 16)², wenn man im Stande ist ihm dieses Gute zu thun. Die RA יִשְׁלַחֲלֵךְ Gen. 31, 29 u. ö. bed.: es ist zuständig (möglich) der Kraft meiner

1) Hitzig merzt 3, 22—26 als späteres Einschießel aus. Und warum? Weil c. 3, welches er für ein Redeganzes hält, dann aus 2×10 mit בְּנִי beginnenden Versen besteht; zu diesem der Symmetrie entnommenen Grunde sind seinem Scharfsinn leicht andere erfindlich. Aber die Reden, in welche c. 1—9 zerfällt, beginnen nicht alle mit בְּנִי (s. 1, 20) und wo dieses im Redeanfang steht ist es nicht immer das erste Wort (s. 1, 8), und wo es als erstes Wort oder in der ersten Zeile vorkommt beginnt nicht immer eine neue Rede (s. 1, 15 inmitten der ersten, 3, 11 inmitten der vierten), und übrigens rechnet die hebräische Dicht- und Redekunst nicht nach den durch Sophpasuk abgegrenzten Versen, welche immer zweizeilig accentuirt, in Wirklichkeit aber häufig drei- und mehrzeilig sind. Die ausgemerzten Verse sind dem unangefochten Gelassenen in nichts ungleich, sie weisen gleichen Bau der meist aus 3, zuweilen aber auch nur aus 2 Worten (vgl. 3, 22^b mit 1, 9^b. 10^b) bestehenden Stichen auf, gleich breitspurigen Gedankengang und gleiche Anklänge an Iob und Deuteronomium.

2) Accentuire אֶל-חֲמִנֶּה-טֹב , nicht אֶל-חֲמִנֶּה-טֹב . Die Doppelmakkefrung ist zwecklos und dagegen die Trennung des טֹב von מִבְּעָלֶיךָ durch *Dechi* (den Untertrenner des *Athnach*) sinngemäß. So in den besten Handschriften.

Hand d. i. ich habe die Macht und Mittel dazu. Wie יר den Uebermütigen bed., aber auch neutr. von übermütigen Handlungen gesagt werden kann (s. Ps. 19, 14): so bed. ילל den Mächtigen, aber auch (obwol nur in dieser RA) die Macht. Das *Kerî* beseitigt den Plur. יריך, weil auf לאל sonst immer die Hand in der Einzahl folgt. Den Plur. לרעך aber beseitigt es, weil die folg. Anrede sich an Einen richtet. Nothwendig war keine dieser Verbesserungen: der Sprachgebrauch erleidet Ausnahmen trotz des *usus tyrannus* und der Plur. לרעך läßt distributive Fassung zu: zu deinen Genossen, sei es dieser oder jener. Hitz. hält auch לרעך für einen Singular, aber das Masc. zu רעהו, dessen Grundform allerdings *ra'j* ist, lautet רעהו oder kürzer רע. לך רעו will nicht sagen: fort! geh wieder heim! sondern: geh und komm wieder; רעו wiederkommen, auf etwas zurückkommen, es noch einmal versuchen.¹ Das ו von ורש אמת ist wie 29^b das zustandssätzliche (وَالْحَال): *quum sit penes te, sc. quod ei des.* „Morgen werd' ich geben“ ist weniger ein Versprechen, als eine Vertröstung und Vertagung, weil ihm schwer wird, sich des Erbetenen zu entäußern. Dieses Festhalten am Eignen ist lieblose Selbstsucht, diese Verschiebung einer Pflichterfüllung eine Unterlassungssünde — οὐ γὰρ οἶδας, wie LXX hinzu setzt, τί τέξεται ἡ ἐπισοῦσα. Eine zweite Bethätigung der Nächstenliebe ist die Arglosigkeit v. 29: *Sinne nicht wider deinen Nächsten Böses, während er doch zutraulich mit dir zusammen wohnt.* Das V. חרש *χαράσσειν* bed. einschneiden und wird sowol vom *faber ferrarius* als *tignarius* (Jes. S. 463) gesagt, welcher mit schneidendem Werkzeug (חרש Gen. 4, 22) Metall oder Holz bearbeitet und als חרש von Profession חרש heißt; aber das Wort bed. ebenso gew. pflügen d. i. mit dem Pfluge einschneiden und חרש heißt auch der Pflüger und ohne Zusatz bed. es immer diesen. So fragt es sich denn, ob die metaphorische RA חרש רעה bed. Böses schmieden, vgl. *dolorum faber, mendacia procudere*, ψεύδων καὶ ἀπατῶν τέκτων und das homerische κατὰ φρεσὶ βυσσοδομεύειν (Fl. u. die Meisten), oder Böses pflügen (Raschi Ew. u. A.). Trg. Syr. Hier. übers., ohne zu entscheiden, mit חשב *moliri*; LXX Gr. Ven. aber *τεκταίνειν*. Beweiskräftig für diese Uebers. ist weder Ez. 21, 36., wo חרשי משהיה nicht solche sind welche Verderben schmieden, sondern Schmiede, welche Verderben anrichten; auch מחרש 1 S. 23, 9 beweist nichts und gehört viell. gar nicht zu חרש *incidere* (Keil), sondern zu חרש *silere* in der Bed. *dolose moliri*. Dagegen ist aus Iob 4, 8. Hos. 10, 13 vgl. Ps. 129, 3 zu ersehen, daß sich mit חרש רעה, der Sinn *arare malum* verbinden konnte, und der Spruch Sir. 7, 12 μὴ ἀροτρία ψεύδος ἐπ' ἀδελφῶ σου setzt dies außer Zweifel. Sonach scheint man

1) Ebenso wird جمع gebraucht in Thaalebi's Vertrautem Gefährten S. 24 Z. 3 der Flügelschen Ausg. Einem Haschimiden wird der Eintritt verwehrt, da versucht er's erzürnt noch einmal; er wird wieder zurückgestoßen, da versucht er's nicht wieder (فلم يرجع), sondern spricht u. s. w. Flügel hat die Stelle missverstanden. Fleischer erklärt جمع mit Verweisung auf Spr. 3, 28 durch *revenir à la charge*.

mit der RA, wenn man sich das Bild klar machte, bald die Vorstellung des Schmiedens bald die des Pflügens verbunden zu haben; der vorliegende Sprachgebrauch spricht mehr dafür, daß sie von letzterer als daß es von ersterer ausging. Ob יָשָׁב יוֹשֵׁב zusammenwohnen oder wie Böttch. nach Ps. 1, 1. 26, 4f. zusammensitzen bed., darüber sollte man nicht streiten; es bed. überh. dauerndes Beisammensein, sei es nach unserer Unterscheidung ein Sitzen Iob 2, 13 oder Wohnen Richt. 17, 11.¹ Die Sorglosigkeit dessen, der uns Vertrauen schenkt, zu seinem Schaden ausbeuten ist lieblos. Die Liebe schuldet sich zwiefach dem der weil er an sie glaubt sich ihr hingibt. Eine dritte Bethätigung derselben ist die Friedsamkeit v. 30: *Hadere nicht mit einem Menschen grundlos, wenn er kein Leid dir zugefügt*. Statt יָרִיב oder, wie das *Kerî* verbessert, יָרִיב wäre nach יָל die verkürzte Form יָרִיב oder יָרִיב regelrechter; יָרִיב oder יָרִיב (√ יָרִיב dicht s.) bed. hart an einander gerathen, handgemein werden, streiten. Hadern und Zanken mit einem Menschen, sei es wer es wolle, ohne berechtigenden Grund soll unterbleiben; ein solcher Grund liegt aber nicht vor, wenn er mir kein Leid gethan, das ich ihm rügend vorzuhalten hätte. יָרִיב mit Acc. oder Dat. der Person bed. jemandem Uebles zufügen, *malum inferre* oder auch *referre* (Schult.), denn יָרִיב (verw. יָרִיב) bed. vollführen, anthun, sowol von der Initiative als der Vergeltung, sowol von zuvorkommendem als erwidern dem Anthun, hier in ersterem Sinne. Auf diese Ermahnungen zur Nächstenliebe in Form der Warnung vor dem was ihr widerstreitet folgt die Warnung vor Gemeinschaft mit den Lieblosen v. 31—32: *Sei nicht neidisch auf den Mann der Gewaltthat, und habe keinen Gefallen an allen seinen Wegen. Denn ein Greuel Jahve's ist der Abwegige, aber bei den Geraden ist sein Geheimnis*. Die Begriffe der Eifersucht und des Neides liegen in יָרִיב (schon von Schult.

auf יָרִיב intensius *rubere* zurückgeführt) ungeschieden ineinander; die LXX, welche bei יָרִיב an יָרִיב (αἰσῆς) denkt, bringt den Eifer in 31^b, als ob hier יָרִיב יוֹשֵׁב wie in der Grundstelle Ps. 37, 1. 7 (LXX dort μὴ παροργίζῃς, hier μὴ δὲ ζηλώσῃς) geschrieben wäre. Hienach unsern Text zu corrigiren (Hitz.) empfiehlt sich schon deshalb nicht, weil בכל־דרכיו ein zu vager Ausdruck für den Gegenstand des Sichereiferns wäre, während es zu יָרִיב paßt und die Gegenbem. daß בכל בָּחַר im Grunde kein בָּחַר wäre, nicht trifft, da 1) בָּחַר häufig das Gefallen an etwas ohne die Verstellung der Auswahl ausdrückt und 2) „habe nicht Gefallen an allen seinen Wegen“ hebräisch s. v. a. an irgend einem seiner Wege Ew. §. 323^b. Der welcher das Recht (Zef. 3, 4) und die es auf ihrer Seite haben vergewaltigt, indem er gewissenlos beiden rechthaberische rohe Gewalt entgegengesetzt, wird dadurch nach gemeinem Weltlauf eine gefürchtete Person, deren Ansehen, Macht und Vermögen sich steigern, aber man soll ihn nicht darum beneiden und nach keiner Seite hin Gefallen an dieser allseits verwerflichen Handlungsweise in sich aufkommen lassen; denn ein

1) Accentuire יוֹשֵׁב לְבָטָח. So in korrekten Texten; das *Rebia mugrasch* לְבָטָח ist nach Accentuationssystem XVIII §. 2 transformirt.

Gegenstand des Abscheu's für Jahve ist der **קָלוּז** *inflexus, tortuosus* (s. 15) welcher, vom Rechten abgelenkt, krumme falsche Wege geht, wie bei Geraden, die geraden Sinnes den geraden Weg gehen, Jahve **סֹד** ist — ein Anklang an Ps. 25, 14. **סֹד** ($\sqrt{\text{סר}}$ fest, gedrungen s.) bed. das Zusammengedrängtsein oder Beisammensitzen (vgl. das der Feind nach dem hebr. **סֹד** entsprechende **وسادة, وساد** Polster, Divan) für

Zweck geheimer Mittheilung und Besprechung (**הִסְתֵּר**) und dann theils vertraulichen Verkehr wie hier (vgl. Iob 29, 4), theils die geheime Mittheilung, das Geheimnis (Am. 3, 7). LXX *ἐν δὲ δικάτοις [οἱ] συνεδρῶνται*. Die Abwegigen, welche der Einfalt des Rechtthuns allerlei krummen Wege vorziehen, sind Gotte widerwärtig und er mag nichts mit ihnen schaffen haben, die Geradgesinnten aber macht er theilhaft seiner engen Gemeinschaft, er verkehrt mit ihnen als seinen Freunden. Das Glück Gottlosen, weit entfernt, beneidenswerth zu sein, hat zur Kehrseite Fluch v. 33: *Der Fluch Jahve's ist im Hause des Gottlosen, und*

Gerechten Wohnstatt segnet er. Von **אָרַר** (vgl. **هَرَّ** *detestari, abhorere*) ein Schallwort von dem bei unmutigem Anfahren gebräuchlichen Empfindungslaut) ist **מִאָרָה** ebenso wie **מִסָּלָה** (v. **סָלַל**) mit recompensirter Verpelung gebildet. Fluch ist nicht bloß Entziehung der äußeren Güter, das Leben beglücken, und Segen nicht bloß äußere Glücksgüterfülle; Schwerpunkt des Fluches liegt in der nicht zu übertäubenden Gewissensunruhe, und der des Segens in dem beseligenden Bewußtsein, daß Gott mit uns ist, in der Seelenruhe und Zufriedenheit, welche der Gnade und Güte Gottes gewiß ist. Das dichterische **נָחָה** (v. **נָח** = **نَحَى** *tetendit aliquid*)

bed. den Ort der Niederlassung und mag, da es bes. den Weideplatz bei dem Nomadenleben entnommenes Wort sein, wofür 24, 15 (Fl.). Während Gottes Fluch im Frevler-Hause heimisch ist (s. Köhler zu Sach. 5), segnet Er dagegen die Wohnstätte Gerechter. LXX Hier. lesen **וְנָחָה** aber **וְנָחָה** ist, da Gott auch weiterhin Subj. bleibt, gefälliger. Sein Verhalten zum Menschen bestimmt sich nach dem Verhalten des Menschen zu Ihm v. 34: *Gilts den Spötter, so spottet Er, den Demütigen aber gibt er Gnade.* Die meisten Ausl. erkl.: „Wenn der Spötter Er (aber Er hinwieder) spottet, so gibt er (dagegen) den Demütigen Gnade.“ 1) die Wortfolge im Nachsatze, in welchem der Vortritt des Verbums z. Lev. 12, 5 das Gewöhnliche, verweist man auf 23, 18 vgl. 24, 14., an wozu hätte der D. die zwei Thatsachen in das Verhältniß von Bedingung und Folge gestellt? Die eine Thatsache ist nicht Folge, sondern Kehrseite der andern, und demgemäß werden sie Ps. 18, 26 f. in nebengeordneten Sätzen einander entgegengestellt. Das bloße **וְ** hat in solchen Antithesen häufig den Sinn von „und dagegen“ z. B. Iob 8, 20., weshalb L. Trg. Syr. Hier. das **וְ** wie als gar nicht vorhanden übergehen. Zieg. übers.: Fürwahr! der Spötter spottet er, aber ein affirmatives **וְ** existirt nicht, das schwurweise bethuernde ist verneinend. Annehmbarer wird die Aushülfe Bertheau's, welcher den ganzen v. 34 zum Vordersatz v. 35 macht; aber wäre dies beabsichtigt, so würden in v. 35 nicht

te Subjekte eintreten. So werden also 34^a und 34^b zwei selbstallsätze sein; אִם-לִּצְרִים ist Vordersatz: wenn bezugs der wenn auf Spötter sein Handeln bezogen ist, so spottet Er. des Bezugs und vergleicht sich in diesem elliptischen Geüberschriftlichen z. B. Jer. 23, 9. הוּא ist nachdrückliches einwieder und in letztentscheidender Weise (Ew. §. 314^{ab}), mnte es auch וְלִצְרִים heißen (denn וְלִצְרִים hat wo es als Regens en Acc. bei sich 19, 28. Ps. 119, 51), aber man vermißt das wenn es den Spöttern gilt (so übers. auch Loewenst.), so ists jeder spottet. LXX übers.: *κύριος υπεργήφανοις ἀντιπάσ- νοις δὲ δίδωσι χάριω*, vgl. Jac. 4, 6. 1 P. 5, 5. הוּא ist neben Gottesname geworden (DMZ XVI, 400), weshalb sie es mit Ein *υπεργήφανος* (übermäßig Erscheinender d. i. sich Ge- der לִי nach der Definition 21, 24. Der Ausdruck der Talio *ἀσσεται* (er bietet ihnen die Spitze) verallgemeinert. Für as *Kerî* קֶרִי lesen: קֶרֶי (v. קֶרֶה Grundform קֶרֶי *عنو*) ist der *πεινός*) oder sich Beugende d. i. Sanft- und Demütige, der das passive קֶרֶי der Nieder gebeugte, der Leidende; die Be- sind aber fließend, indem bei קֶרֶי die Tugendfrucht der Lei- rausgesetzt wird. Angemessen schließt nun diese Weisheits- mit den Grundgegensätzen der Weisen und Thoren v. 35: *וְכַדְרָם יִרְשׁוּ וְכַדְרָם יִרְשׁוּ* Weise erben, die Thoren aber tragen Schande davon. וְכַדְרָם als Obj., so läßt sich kaum erkl.: Thoren rafft Schande öekl. Brth.), denn הָרִים bed. Jes. 57, 14. Ez. 21, 31 „hoch und eben“, nicht „fortraffen“. Eher: *τοὺς δ' ἀφρονας ὑποὶ* Ven. u. ähnlich Hier.) d. i. nur ihr verdanken sie als ab- Beispiele ihre Berühmtheit (Ew.), wozu Oetinger *ἡ δόξα ἐν ὑπῳ* Phil. 3, 19 vergleicht¹; aber קֶלֶן ist der Gegens. von 6) und also doch wol ebenso Objektsbegriff wie 35^a letzte- nj., so wäre es schön, wenn man מִרִּים von מִרִּי n. d. F. לִי Neh. מִמִּי (Hos. 4, 7) fassen und übersetzen dürfte: Doch Thoren ande ein (Loewenst.). Aber מִרִּי bed. wie *transire*, eig. hen oder -streifen; es ist intransitiv und nur das *Hi.* bed. sel. So wird also מִרִּים das Partic. v. הָרִים sein; der distri- Plur. (Thoren = wer nur immer Thor) ist mit Sing. des bunden. Jedoch ist dieser Numeruswechsel hier härter als erwärts, wo der Plur. des Particips die Auflösung in einen it *quicunque* gestattet und härter als 28, 1., wo der Sing. ch Attraktion herbeigeführt ist, weshalb מִרִּים ein Schreib- מִרִּי oder מִרִּי sein dürfte (Böttch.). Richtig JHMich. (nach *ulti tollunt ignominiam tanquam portionem suam, quae ne תרומה dicitur*. הָרִים bed. in der Opfer- und überh. Cul- a besten Theil, den Gotte und dem Heiligtum schuldigen

aders Jona Gerundi: die Thoren aber hebt Schande hoch d. h. nur der kein Ehrgefühl hat, macht aus Thoren viel Aufhebens.

Pflichttheil (s. zu 3,9) von etwas abheben, weshalb Raschi מרים durch מפרש לו und Rabbag durch מגבירה לו glossirt. Ebenso ist מרים wol auch 14,9 gemeint. Ehre ist was die Weisen erben, sie fällt ihnen ungesucht als Besitztum zu, Thoren aber nehmen als Abhub (näml. ihres thörichten Handelns) Schande hin. Bedeutsam wechseln Fut. und Partic. Das Leben der Weisen endet in Herrlichkeit, die Thoren aber ernten Schande, die Frucht ihres Thuns ist Schande und immer wieder Schande.

Siebente einleitende Spruchrede IV—V 6.

Erinnerungen aus dem Elternhause.

Noch sind die Mittel, durch welche der Weisheitslehrer seinen Ermahnungen und Warnungen Eingang zu verschaffen und Nachdruck zu geben sucht, nicht erschöpft. Er hat das Gewicht seiner Person eingesetzt, um das Herz des Jüngers zu gewinnen, und hat statt seiner die hehre Person der Weisheit selber reden lassen, welche schreckend und verheißend um die Seelen der Menschen wirbt. Jetzt verstärkt und erläutert er das Pflichtgebot, welches er 1,8 an die Spitze aller gestellt hat, durch sein eignes Beispiel, indem er dem Kreise von Jüngern, von dem er sich umgeben sieht, aus seiner Jugendgeschichte heraus erzählt, welche gute Lehren ihm seine Eltern auf den Lebensweg mitgegeben 4,1—4: *Höret, Söhne, des Vaters Zucht, und merket auf, um Verstand euch anzueignen. Denn gute Lehre reiche ich dar, meine Weisung vernachlässig nicht! Denn ein Sohn bin ich gewesen meinem Vater, ein zarter und einziger angesichts meiner Mutter. Da unterwies er mich und sprach zu mir: „Festhalte meine Worte dein Herz, beobachte meine Gebote und lebe!“* Daß hier in der Anrede בָּנִים an die Stelle des bisherigen בְּנֵי tritt, ist äußerlich dadurch herbeigeführt, daß בְּנֵי im Verlauf dieser Rede eine andere Verwendung findet: der D. selbst wird so von seinem Vater angeredet. Absichtlich sagt er nicht אֲבִירָם (vgl. 1,8): er meint nicht den Vater jedes Einzelnen der Angeredeten, sondern sich selbst, der in Verh. zu ihnen, den Jüngeren, ein Vater ist und wie er ihnen väterliche Liebe entgegenbringt, so auch väterliche Autorität für sich in Anspruch nehmen kann. Mit Recht ist לְרִצָּה, nicht לְרִצָּה vocalisirt; die Worte geben nicht das Obj. des Aufmerkens an, sondern den Zweck. Die uns sonderbar erscheinende Begriffsverbindung רִצָּה בִּינָה (vgl. 1,2) verliert das Sonderbare, wenn man sich erinnert, daß רִצָּה seinem Etymon nach Deposition oder Aufnahme in Bewußtsein und Leben bed. Ueber לָקַח Auffassung, Hinnahme, Lection = Lehre s. 1,5. נָתַתִּי ist das Perf., welches ebenjetzt Geschehendes als fix und fertig bez. Ges. §. 126, 4. עָזַב ist hier Synon. v. נָשַׁח 1,8., Gegens. v. שָׁמַר 28,4. Dem Hauptfactum יִרְדֵּי geht regelrecht das die Umstände, unter denen es geschah, bezeichnende Nebenfaktum im Perf. voraus, s. zu Gen. 1,2f. Oberflächlich verstanden wäre die Aussage 3^a eine Platttheit; der Verf. meint daß das naturgesetzliche Verhältniß auch ein sittlich sich bethätigendes war. Es war ein Verh. wechselseitiger Liebe, wie 3^a sagt: er galt seiner

-dies bed. das vom Reflex im Urtheil Gen. 10, 9 und liebender Gen. 17, 18 gebräuchliche לָפָנַי — als zartes und deshalb zärtl. Kind (כִּי wie Gen. 33, 13) und als einziges, sei es daß er ein war oder so sehr als ob er es wäre geliebt war. יָחִיד (A. S. Th. 3) kann mit Rücktritt der Zählung auch *unice dilectus* (LXX *μονος*) bed., vgl. Gen. 22, 2 יָחִידָהּ (wo LXX, ohne deshalb יָחִידָהּ zu haben, τὸν ἀγαπητόν übers.). Die LA לפני wird durch alle geschützt; לְבָנִי ist keine Variante.¹ Die Unterweisung des Vaters ist dem Jussiv, welcher im Unterschiede von יִתְחַמֵּד des 5^{er} halber nicht ist.² LXX falsch ἐξειδέτω, als ob es יִסְמַךְ hieße; richtig ἐχέτω. Der Imper. יִתְחַמֵּד ist wie 7, 2. Gen. 20, 7 mehr als יִתְחַמֵּד, er will mit dem Mittel zugleich dessen Zweck: beobachte meine Hand werde so des Lebens theilhaft! Der Syr. fügt noch יִתְחַמֵּד hinzu, aber er steht mit diesem Flick aus 7, 2 allein. Die Erbes Vaters besondert sich nun v. 5—6: „*Erwirb Weisheit, erwand, vergiß nicht und weiche nicht von den Reden meines Verlasse sie nicht, so wird sie dich behüten; liebe sie, so sch bewaren.*“ Weisheit und Verstand sind 5^a als Kaufgegenst. 23, 23. 3, 14) wie die Eine köstliche Perle Mt. 13, 46., und die elicher Zucht 5^b demzufolge als solche gedacht, welche dieses Besitzthum darbieten oder doch zu seiner Erwerbung verhelfen. war correkter Weise nicht sagen אֶל־הַשָּׂכָה מִן־יָדִי, wol aber אֶל־הַשָּׂכָה מִן־יָדִי (Ps. 102, 5) und in diesem Sinne geht אֶל־הַשָּׂכָה auch: das Accusativ-Obj., welches der Verf. bei אֶל־הַשָּׂכָה im Sinn, indem er mit אֶל־הַשָּׂכָה fortfährt, nun nicht mehr als solch Ausdruck kommen. Daß die אֶל־הַשָּׂכָה als Erwerbungsmittel der meint sind, zeigt v. 6, wo diese Hauptbegriff zu sein fort aus nur 4 Worten bestehende Vers sollte durch *Mugrasch* ; das י in beiden Halbversen führt die *apodosis imperativi* 3, 9f. und die *apod. prohibitivi* 3, 21f.). Die sachliche Vor Weisheit v. 5 wird in v. 6 persönlich. Auf v. 5 zurückkommt der Vater weiter, daß die Weisheit mit dem Streben danach daß dieses Streben ihr grundleglicher Anfang selbst sei v. 7 *Weisheit Anfang ist „„Erwirb Weisheit““*, und um all um bringe Verstand in deinen Besitz. Halte sie hoch, so hoch hoch emporheben; sie wird dich zu Ehren bringen,

gen Ausgg. ist לְבָנִי als *Ker* zu לפני bemerkt. aber irrig und gegen h vorbeugende Zeugnis der Masora: לפני לבני ומסנין: לפני אפרים ובנימן ומשה רך ו sollte, nicht לפני sondern לבני lesen zu müssen und dadurch leicht nl. Ps. 80, 3 und Spr. 4, 3.

reibung יִתְחַמֵּד mit schwerem *Metheg* (*Gaja*) und *Kamez chatuf* hers, wogegen יִתְחַמֵּד mit *Cholem* und feststehendem *Metheg* die *Michlol* 21^a (unter Verbalforn 25). *Metheg*-Setzung §. 30.

orrechter LA in Codd. u. älteren Ausgg. hat וְהַשְׂמִיךָ auch wirklich und אֶהְבָּה *Mercha* (mit *Zinnorith*), s. *Thorath Emeth* p. 47 §. 6. item XVIII §. 1. 2 und über das *Zinnorith Psalterium* p. XII s.

falls du sie umfähest. Sie wird deinem Haupte verleihen einen lieblichen Kranz, mit prangendem Diadem wird sie dich beschenken.“ Im Motto des Buches 1,7 wollte der Verf. sagen, daß die Furcht Jahve's es sei, von der alle Weisheit anhebe und ausgehe; *חַיָּה רַחֵם* ist Subjekt und steht als solches voraus. Hier will er sagen, worin der Anfang der Weisheit bestehe; *רַחֵם חַיָּה* ist Subj. und steht als solches voraus. Das Prädicat ließe sich nach 16,16 auch *קִנְיֵה חַיָּה* (= *קִנְיָה*) lesen: Der Weisheit Anfang ist (besteht in) Weisheits-Erwerbung; aber der Imper. *קִנְיָה*, den auch A.S.Th. (*κτῆσαι*) Hier. Syr. Trg. ausdrücken [LXX läßt v.7 unübersetzt], wird durch 7^b geschützt. Hitzig übers. nach Merc. de Dieu Döderl.: „Das Höchste ist Weisheit: schaff' dir Weisheit“, was Zöckler gutheißt; aber die Gründe, die ihn zu dieser Zerbröckelung bestimmen, sind Spitzfindigkeiten; wenn der Verf. so verstanden sein wollte, hätte er wenigstens *רַחֵם חַיָּה* schreiben müssen. Aber *רַחֵם חַיָּה* ist eine genit. Verbindung, wie die Relativität des Begriffs *רַחֵם* sie erwarten läßt, und er will sagen, daß der Weisheit Anfang in dem Satze *קִנְיָה חַיָּה* bestehe (vgl. die ähnliche Formulirung Koh. 12,13); dieser Satz ist wirklich der *lapis philosophorum*, er enthält alles was nöthig ist, um weise zu werden. Darum nannte sich die griechische *σοφία* bescheiden *φιλοσοφία*, denn *ἀρχὴ αὐτῆς*, sagt Weish. 6,18., *ἡ ἀληθεστάτη παιδεία ἐπιθυμία*. In 7^b setzt sich der Satz fort, welcher das zur Weisheit verhelfende Specificum enthält. Das *ז* ist das des Preises: alles gib für die Weisheit daran (Mt. 13,46.44); kein Preis sei dir zu hoch, kein Opfer zu groß. Ueber den Sinn des *א.פ.ג.ל. קָלִיל* entscheidet *רַחֵם* des Nachsatzes; *קָלִיל* bed. erhöhen, wie einen Weg oder Damm durch Aufschütten, das *Pilpel* hier tropisch: hoch werthen oder schätzen. Gut Böttcher: halte sie hoch im Preise, steigere sie (als Käufer) immer höher, biete Gebot auf Gebot. LXX (von Brth. gebilligt): *περιχαράκωσον αὐτήν* umwalle sie d. i. umziehe sie mit einem Walle *קָלִיל* — ein fremdartiges und hier unpassendes Bild. Halte sie hoch — sagt der Verf. — so wird sie dir mit Hoheitsstellung erwidern¹, und (mit chiastischer Umstellung der Leistung und der Folge): sie wird dich ehren², falls (*ἐάν*) du sie minniglich umfängest. *רַחֵם* ist von Umfassung im Drange zärtlicher Liebe wie im Hohenliede 2,6. 8,3 gemeint; das *Pi.* verhält sich zum *Kal* wie *amplexari* zu *amplecti*. Die Weisheit erhöht ihre Verehrer, ehrt ihre Liebhaber und macht die Erscheinung des Menschen anmutig, sein Auftreten ehrfurchterweckend. Ueber *לִוְיָתָן* s. 1,9. *מִן* überliefern (Gen. 14,20), hingeben (Hos. 11,8) ist in freier dichterischer Weise mit zwei Acc. statt mit Acc. und Dat. verbunden. LXX *ὑπερασπίσῃ*, aber mit Kranz oder Krone schildet man nicht.

Es ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß die Ermahnung, die dem D. sein Vater ertheilt, nun in Ermahnen des D. selbst übergehe

1) Loewenstein hat richtig *וְתִרְוַמְךָ*, s. meine Vorrede zu Baers *Genesis* p. VII.

2) Man lese *רַחֵם*, nicht *רַחֵם* (Hahn) oder *רַחֵם* (Loewenst.), der Ton liegt auf *penult.* und die Tonsilbe hat *Zere*, wie in *וְיִגְדֶּךָ* Dt. 32,7., s. *Michlol* 66^b.

(Hitz.); das Ermahnen des Vaters geht bis hierher nur im Allgem. auf Trachten nach Weisheit und es läßt sich erwarten, daß die guten Lehren, die der Vater dem Sohne gleichsam als Viaticum mitgibt, sich weiter fortsetzen und nach und nach spezieller werden, worauf hin sie einen neuen Anlauf nehmen v.10—12: *Höre, mein Sohn, und nimm meine Reden an, so werden sich dir mehren Jahre des Lebens. Im Wege der Weisheit hab' ich dich unterwiesen, dich angeleitet in der Geradheit Geleisen. Wenn du gehst wird nicht eingeengt sein dein Schreiten, und falls du läufst wirst du nicht straucheln.* Ueber קָרַח von aneignender Hinnahme und Aufnahme in *succum et sanguinem* s. 1, 3.; über שְׁנוֹת הַיָּמִים Jahre nicht blos der Lebensdauer, sondern des Lebensgenusses 3, 2.; über מִצְעָלָה (מִצְעָל) Gleis (Geleise) 2, 9.; über das בָּ bei הִרְקָה vom Bereich und Gegenstand des Unterrichts Ps. 25, 8. Die Perfekta v.11 sind anders als נִרְרִי 2^a; sie blicken auf früher ertheilte Lebensregeln zurück, welche diese Ansprache summarisch wiederholt. Der Weisheit Weg ist der welcher zu ihr führt (Iob 28, 23); der Geradheit Geleise solche welche den der Richtschnur des Guten und Rechten folgenden Weg vorzeichnen. Wenn der Jüngling diese Richtung einhält, wird er nicht im Dunklen oder Ungewissen ängstlich tappenden Schritts dahingehn, und wenn er in jugendlichem Feuer seinen Lauf beflügelt, wird er an keinem unvorhergesehenen Anstoß straucheln und zu Falle kommen. וְצִיר ist wie von צִיר gebildetes metaplastisches Fut. zu צָרָר oder צִיר enge s., beengen. Trg. (nach der LA des Aruch): לֹא תִשָּׁק אֶרֶחֶךְ du wirst deinen Weg nicht einzuschnüren oder einzupferchen brauchen (תִּשָּׁק). Die durch Verheißungen lockende Mahnung wird nun zu schreckender Warnung v.13—17: *Halte fest an der Zucht, laß nicht ab, beware sie, denn sie ist dein Leben. Auf der Frevler Pfad begib dich nicht, und schreite nicht daher auf der Bösen Wege. Laß ihn fahren, gehe nicht darüber; laß ihn abseits liegen und gehe weiter. Denn sie können nicht schlafen, wenn sie nicht Böses thun und sie sind des Schlafes beraubt, wenn sie nicht zu Falle bringen. Denn sie essen Brot des Frevels, und Wein der Gewaltthätigkeiten trinken sie.* Anderwärts bed. מוֹצֵר auch Selbstzucht oder sittlich-religiöse Bildung 1, 3., hier die Zucht d.i. erzieherische elterliche Belehrung. הָרָקָה ist das aus *tarp* umgelauteete segolirte fut. *apoc. Hi.* vom Indicativ הִרְקָה, vgl. den Imper. הִרְקָה aus *harp.* נִצְרָה ist imper. *Kal* (nicht *Pi.* wie *AE* meint) mit *Dag. dirimens*, vgl. das Verbalsubstantiv נִצְרָה Ps. 141, 3 mit gleichem Dagesch n. d. F. יִרְקָה Gen. 49, 10. מוֹצֵר (sonst immer Masc.) ist hier als Synon. der Weisheits-Namen weiblich gebraucht: beware sie (die Zucht), denn sie ist dein Leben¹ d. i. deines Lebens Leben. In v. 14 stehen Gottlose (s. über den Wurzelbegriff von רָשָׁע zu Ps. 1, 1) und gewohnheitsmäßig Böse d. i. Lasterhafte in Parallele; בּוֹא und אָשֵׁר verhalten sich wie Betretung und Einherschreitung, *ingressus* und *progressus*. Das V. אָשֵׁר bed. wie יָשָׁר gerade, eben, glücklich s., wov. אָשֵׁר = יָשָׁר Glück, und

1) Man punktire בְּרִי הָרִיא, das Zinnorith vertritt die Stelle des Makkef, s. *Thorath Emeth* p. 9.

geradaus schreiten 9,6., von welcher Bed. **אָצער** theils das Intensiv, wie hier, theils das Causativ 23,19 ist (anderwärts Causativ der Bed. glücklich s. Gen.30,13). Die Bed. *progredi* ist nicht durch ein zu ergänzendes **אָצער** vermittelt; das Derivat **אָצער** (אָצער) Schritt zeigt, daß sie unmittelbar aus der Wurzelvorstellung geradliniger Bewegung hervorgeht. Noch weniger ist Schultens Uebers. *ne vestigia inprimas in via malorum* berechtigt; denn das arab. **أَقَرَّ** ist Denom. v. **أَقَرَّ**, welchem sein urspr. Verbum **أَقَرَّ** = **أَقَرَّ** abhanden gekommen. Ueber **אָצער** laß ihn (den Weg) fahren (*opp.* **אָצער** Job 17,9., **אָצער** Ps.17,5) s. zu 1,25.

אָצער, sonst (wie **שט** maßlos, insolent s.) *in malam partem* gebraucht, hat hier seine Grundbed. abseits gehen. **אָצער** (franz. durch *de dessus*, ital. *di sopra* ausdrückbar) will sagen: so daß du nicht auf ihm zu stehen kommst. **אָצער** bed. beidemal *transire*, aber das zweite Mal fällt „weiter (fürder) gehen“ (vgl. 2 S.15,22 u. zu Hab.1,11) mit „entgehen *evadere*“ zusammen. In der Begründung v.16 könnte in den Bedingungs-sätzen ebensogut das Perf. stehen, wie in Virgils *Et si non aliqua nocuisses, mortuus esses*; es steht aber wie Koh.5,11 das Fut., um zu sagen, daß sie (die **רעים** und **רשעים**) nicht schlafen können und ihr Schlaf geraubt d.i. fort und dahin ist, wenn sie nicht fortwährend Böses thun und Andere in Unglück bringen; Unterbrechung dieser ihnen zur andern Natur gewordenen Handlungsweise wäre ihnen wie Störung ihrer Diät, die sie krank macht. Dem **אָצער**, welches hier den Sinn des Sündigen haben müßte (vgl. dagegen v.19) und von abgefeimten Bösewichtern matt wäre, substituirt das *Kerî* mit Recht das *Hî*. **אָצער**, welches auch 2 Chr.25,8 so objektlos in der Bed. zu Falle bringen als Gegens. v. **אָצער** vorkommt. Das zweite **אָצער** führt die Begründung der Bedingtheit ihres leiblichen Wohlbefindens durch Bösesthum ein. Wenn der D. meinte: sie leben von Brot das in Frevel besteht d.i. von Frevel als ihrem Brote, so hätte er im Parallelglied **אָצער** gesagt; die Genit. sind von den Mitteln der Erwerbung gemeint: sie leben von ungerechtem Gut, von Brot und Wein, den sie sich durch Frevel und allerlei Gewaltthätigkeit oder Unbill verschaffen. Ueber das Etymon von **אָצער** (**حَس** *durum, asperum, vehementem esse*) s. Schultens; der Plur. **אָצער** gehört jüngerer Sprachzeit an (s. Psalmen S.178 zu 2 S.22,49). Der Tempuswechsel gibt die Vorstellung, daß sie solches Brot gegessen habend solchen Weins darauf setzen, und es damit hinunterspülen. Die zwei Wege, die zur Wahl vor dem Jüngling liegen, unterscheiden sich wie Licht und Finsternis v.18—19: *Und der Gerechten Pfad ist wie Helligkeit des Morgenglanzes, welche fortgehend heller wird bis zum vollen Tage. Der Gottlosen Weg ist Tiefdunkel, sie erkennen nicht woran sie straucheln.* Der hebr. Styl pflegt allerlei logische Verhältnisse in sein **ו** zu bergen, aber das **ו** 18^a stünde füglich vor 19^a, wo das Ausbleiben bei dieser Entgegenhaltung der beiderlei Wege unerträglich ist. Daß ein **ו** von seiner rechten Stelle abgekommen, ist nun zwar nicht ohne Beispiel (s. zu Ps.16,3), aber da v.19 sich leichter als v.18 an v.17 anschließt, ohne eine Partikel vermissen

zu lassen, so ist es wahrscheinlicher daß die zwei Verse umzustellen sind, als daß das ו von וארר dem דרך zuzutheilen ist. Das Sündigen — sagt v. 16 — ist den Gottlosen so zur andern Natur geworden, daß sie ohne selbiges nicht schlafen können; sie müssen immerfort sündigen — fügt v. 17 hinzu — denn so und nicht anders erwerben sie sich ihr tägliches Brot. Im Hinblick auf diese furchtbare Selbstverkehrung, welcher das Böse zum Bedürfnis und zur Lebensbedingung geworden, sagt der D. weiter, daß der Gottlosen Weg בְּאֶפְלָה¹ wie Tiefdunkel, wie gänzliche Abwesenheit des Lichts ist: es ist nicht anders möglich als daß sie stürzen, aber sie wissen gar nicht, woran sie zu Falle kommen, weil sie das Böse gar nicht als solches erkennen und keine Ahnung der Strafe haben, die es mit innerer Nothwendigkeit aus sich heraussetzt, wogegen der Gerechten Pfad in stetem Steigen begriffenes Licht ist, Licht der Erkenntnis und Licht wahren Glückes, welches in und mit der Erkenntnis gegeben ist.² Ueber בְּאֶפְלָה s. zu Jes. 2, 22; es ist das סκάνδαλον מְכָשֶׁל gemeint, woran anstoßend (vgl. Lev. 26, 37) sie den Stoß zum Falle bekommen. נֶגְהָ³, außerbiblisch (z. B. Sir. 50, 4 Syr.) der Morgenstern (Venus), bed. biblisch das Frühlicht, das Licht des Sonnenaufgangs, den Morgensonnenschein 2S. 23, 4. Jes. 62, 1, welcher im Morgenroth sich ankündigt Dan. 6, 20. Das Leuchten dieses Morgensonnenscheins ist הוֹלֵךְ נֶאֱוָר gehend und leuchtend d. h. ein immer lichter werdendes. In der Verbindung הוֹלֵךְ נֶאֱוָר wäre es fraglich, ob אֶוָר als Gerundiv (Gen. 8, 3. 5) oder als Particp (2S. 16, 5. Jer. 41, 6) oder auch als Participialadjektiv (Gen. 26, 13. Richt. 4, 24) gedacht sei; in der Verbindung הוֹלֵךְ נֶאֱוָר dagegen bleibt das Gerundiv außer Frage: das den Fortschritt bezeichnende Partic. verbindet sich entw. mit dem Partic. Jon. 1, 11 oder mit dem Participialadj. 2S. 3, 1. 2 Chr. 17, 12 oder mit einer andern Adjektivbildung 2S. 15, 12. Est. 9, 4 (wo וְנִדְוֹל nach וְנִדְוֹל anderer Stellen als Adj., nicht nach 2S. 5, 10 als Gerundiv gemeint zu sein scheint). So wird also נֶאֱוָר wie auch נִשְׁבֵּי 1S. 2, 26 Particp sein u. d. F. בּוֹשִׁי sich schämend (Ges. §. 72

1) Das כ hat in guten Handschriften und Drucken *Pathach*, wie auch Kimchi im *Michlol* 45^a die Regel aufstellt: כָּל פֶּאסָלָה פֶּתַח, כָּל פֶּאסָלָה פֶּתַח.

2) Hitzig stellt v. 19. 18 ebenso um und zieht zu v. 19 das כִּי 16^a (Denn der Frevler Weg . . .), indem er übrigens v. 16. 17 für eine unechte Beischrift, v. 16 für eine den Text des v. 19 umbildende Glosse erklärt. Aber sofort den Anfang der scharfsinnigen Beweisführung beanstanden wir. „Daß die Frevler freveln — sagt Hitz. — ist schon gewiß (1S. 24, 14), und mit ihrer Energie im Sündigen sollte die Warnung v. 15 nicht motivirt sein.“ Aber die Warnung vor dem Weg der Frevler wird nicht aus ihrer Energie im Sündigen, sondern aus ihrer Sünden knechtschaft begründet: ihr Schlafen, ihr Essen und Trinken — ihr Schlaf- und Wachleben ist durch Sünde bedingt und von Sünde durchdrungen. Diese Begründung der Warnung leistet was zu leisten ist und macht sich durch nichts verdächtig. Und daß in v. 16 und 19 יָרָעוּ לֹא יָרָעוּ, יָכְשָׁלוּ וְיִכְשָׁלוּ, נִגְזָלָה וְנִגְזָלוּ, כִּאֲפָלָה und כִּאֲפָלָה, beweist nicht daß v. 16 als Paralleltext aus v. 19 entstanden sei — die Gedanken sind hier wie dort gleich originell.

3) Böttcher zu 2S. 23, 4 erklärt נֶגְהָ vom auftreffenden (vgl. נִגְהָ, נִגְהָ), die Wolken bezwingenden Glanze; aber näher liegt *ferire* oder *percutere* (vgl. נִגַּח Ez. 17, 10. נִגַּח Ps. 121, 6 und das ebenso von starken Sinneseindrücken gebräuchliche ضرب), wie Silius IV, 329 vom Lichte sagt: *percutit lumine campos*.

Anm. 1) vgl. בָּיִם Sach. 10, 5. קִיָּם 2 K. 16, 7. „בָּיִם הַיָּדִים“ entspricht dem griech. τὸ σταθῆρὸν τῆς ἡμέρας, ἡ σταθῆρὰ μεσημβρία (wobei auch τὸ σταθῆρὸν τῆς νυκτός sagt) und dem arab. اَئِمَّةُ النَّهَارِ

قَادِمَةُ الظَّهِيرَةِ. Das Bild ist wahrsch. von der Wage hergen. (vgl. Lucan in B. 9 seiner Pharsalia: *quum cardine summo Stat dies*): vor und nach dem Mittag neigt sich die Zunge an der Waage links und rechts, im Mittagspunkte aber steht sie gerade in der Mitte aufgerichtet“ (Fl.). Es ist die Mittagszeit gemeint, wo die Sonne zwischen Werden und Entwerden zu voller Intensität gelangt

ist, wo, wie wir zu sagen pflegen, die Sonne im Zenith (= سَمْتِ Strebepunkt) steht. Es gibt neben Mr. 4, 28 keine biblische Stelle, die so wie diese beiden ein Bild der stufengängigen Entwicklung des Wachstums der beseligenden Erkenntnis wird dem der Tageshöhe zu ihrem mittägigen Höhepunkte verglichen, auf welchem angelangt eine in Gott Alles wissende geworden 28, 5. 1 Joh. 2, 20.

Die väterliche Ermahnung nimmt nun einen neuen Anlauf v. 20: *Mein Sohn, auf meine Worte merke auf, meinen Reden neige dein Ohr. Laß sie dir nicht entrücken deinen Augen, hüte sie im Innersten deines Herzens. Denn sie sind Leben allen, wer nur immer sie habhaft wird, und seinem ganzen Körper Heilung.* Ueber das chaldäische wie הִלִּין, הִלִּין, הִלִּין gebildete *Hi. הִלִּין* für הִלִּין §. 72 Anm. 9; Ewald §. 114^c gibt ihm die Bed. „verspotten“, in הִלִּין damit verwechselt, statt der Bed. entrücken *efficere ut recedat* zu 2, 15). Diese vorauszusetzende causative Bed. hat es auch hier, wenn sie = möge man (s. zu 2, 22) nicht wegrücken von deinen Augen aus v. 20 hinzuzudenkende Obj. sind die Worte väterlicher Ermahnung. Hitz. bem. zwar: „der Accus. läßt sich nicht ergänzen“, aber mit dem Rechte ist zu bem., daß הִלִּין und הִלִּין nicht einunddasselbe, weniger, als הִלִּין sich nicht wie הִלִּין eignet, innerliches Transitive. Hier und da findet sich die LA הִלִּין, aber die masoretischen und griechischen Autoritäten (z. B. Kimchi) fordern הִלִּין. Der Plur. הִלִּין sich 22^b im Sing. fort, indem das Ausgesagte auf jeden Einzelnen der Vielheit bezogen wird (3, 18. 28. 35); מָצָא ist von Haus aus ein activer Begriff als unser „finden“; es bed. erreichen, erzielen, erschwingen. מָצָא bed., jenachdem das מ vom Daß der Handlung oder vom Zweck der Bewerkstelligung verstanden wird, entw. Heilung oder Heilung. Hier wie רָפָא 3, 8 nicht mit der unterliegenden Vorstellung der Gesundheit, sondern der mit dem Leibesleben des Menschen verbundenen Schwankungen, welche es nicht allein steter Stärkung, sondern auch und je der Zurechtbringung bedürftig machen. Nichts erhält Seele und Leib gesünder, als wenn wir die guten Lehren, die uns treue Führer auf den Lebensweg mitgegeben, immerfort vor Augen haben und im

1) Die Punktation hier und 5, 1^b ist in korrekten Texten die gleiche: מִן הַיָּדִים *Munach*.

wenn die Gottseligkeit hat die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens 1 Tim. 4, 8. Nach dieser allgem. Bevorwortung wird die Ermahnung speziell v. 23—27: *Vor allem andern zu Hütenden be-
 wahren dein Herz, denn von ihm aus hat das Leben seine Ausgänge.
 Von dir Mundes-Verdrehung, und Lippen-Schiefheit ent-
 ferne dir. Deine Augen mögen stracks vor sich blicken, und
 werden geradaus auf das Ziel vor dir sich richten. Ebene
 den Fuß, und alle deine Wege seien richtig. Weiche
 von Rechten und zur Linken, entziehe deinen Fuß dem Bö-
 sen* *לִפְתָּח* an sich und in diesem Zus. den Gegenstand vorsich-
 tens (*cavendi*) bedeuten könnte (s. zu 2, 20^b): so verwendet es
 in diesem Sprachgebrauch doch nur als Bezeichnung des Orts der
 Beobachtung oder des Gegenstands respektvoller Wahrnehmung (*obser-
 vandi*) also nicht mit Raschi AE u. A. zu erklären ist: Vor allem
 was man zu hüten hat (*ab omni re cavenda*) beware dein Herz,
 vor allem was man zu hüten hat (*prae omni re custodienda*)
 als das kostbarste aller dir anvertrauten Güter. Das Herz,
 nach seinem Etymon nach das Kernhafte am Menschen (vgl.
 Nuß- oder Mandelkern) bez., kommt hier nicht als physisches,
 sondern geistiges und zwar ethisches Centrum in Betracht. Die *מְצָדוֹת*
 , z. B. einer Grenze, sind der Punkt, von wo es ausgeht, und
 der ausgehende lineare Verlauf. Wenn also der Verf. sagt, daß
לִפְתָּח vom Herzen ausgehen¹, so sagt er damit daß das Leben
 nicht nur seinen Quell hat, sondern auch die Richtung, die es
 nimmt, nach dem Herz als seinen Einsatzpunkt bestimmt wird. Phy-
 sisch gesehen, ist das Herz der Behälter für das Blut, in welchem die
 Lebenskraft waltet; der Eimer am Blutquell, welcher schöpft und
 das Hauptgefäß des physisch verselbständigten Blutlebens, von
 dem es ausgeht und worin es mündet (Psychol. S. 232). Analoges wie von
 dem Herzen im niederen leiblich-vitalen Sinne gilt von ihm im höheren
 geistlichen Sinne. Herz nennt die Schrift auch die geistig-seelische
 Einheit des Menschen in ihrer concreten centralen Einheit und nach
 der Richtung ihrer dynamischen Bethätigung und ihrer ethischen Be-
 richtung — alle Strahlungen des Leibes- und Seelenlebens gehen da-
 von aus und entfalten sich wieder von da aus; alles was hellenisch
νοῦς, λόγος, συνειδήσις, θυμὸς genannt wird, liegt in
 einander, und alles wodurch *בִּשְׂרָא* und *נֶפֶשׁ* afficirt werden, tritt
 durch das Bewußtsein (ebend. S. 251). Das Herz ist das Trieb-
 lenkenden, wollenden und empfindenden Geisteslebens; es ist
 das Selbstbewußtseins, des Gottesbewußtseins, des Bewußtseins
 in der Beziehung zum Verhältnis zu Gott und also des menschlichen
 Gottesgesetzes; es ist die Werkstatt unserer durch Selbstbe-
 wußtsein zu Stande kommenden individuellen geistigen und ethischen
 Haltung — das Leben im höheren wie niederen Sinne geht also von
 dem Herzen aus und erhält von da die Impulse der Richtung, die es nimmt, und

¹ Die rechte Schreibung ist hier *כִּי-מִמֶּנּוּ* mit makkefirtem *כִּי*.

wie ernstlich müssen wir uns also gemahnt, wie heilig verpflichtet fühlen, dem Herzen seine Reinheit (Ps. 73, 1) zu waren, damit aus diesem Lebensborn nicht bloß Scheinleben und ein Zerrbild des Lebens, sondern wahres gottgefälliges Leben hervorgehe! Wie man diese sorgsame Hütung des Herzens in Ausführung zu bringen hat, zeigen die v. 24 und weiter folgenden goldenen Regeln. Mund und Lippen v. 24 sind als Redewerkzeuge und nicht ihrer Aeußerlichkeit, sondern der von ihnen ausgehenden Rede nach gemeint. Dem Munde eignet עֲשָׂוֶה *distorsio* (6, 12), wenn was er redet Entstellung und Verstellung, also Falschheit als Gegensatz der Wahrheit und der Liebe ist (2, 12), und den Lippen לָזוּת, wenn was sie sprechen vom Wahren und Rechten auf Seiten- und Schleichwege abbiegt. Da das *Kamez* solcher Abstracta sowol von Vv. וְעַיִן wie רָמַה Ez. 32, 5 als von Vv. לֵב wie גָּלוּהוּ Jes. 45, 13. הָזוּהוּ eb. 28, 18 sonst als unveränderliches behandelt wird, so liegt in diesem לָזוּת entweder eine Inconsequenz der Punktation vor, oder es ist vorausgesetzt, daß auch schon die Hauptform לָזוּת wie שָׁבוּת = שָׁבִית Num. 21, 29 lautete. Eine andere Regel v. 25 empfiehlt Samlung (Concentration) im Gegens. zur Zerstreutheit. Sie ist auch schon, äußerlich gefaßt, beherzigenswerth, wie Ben-Sira 9, 7 sagt: *μὴ περιβλέπον ἐν ὁύμαις πόλεως* — zweckloses neugieriges Umhergaffen wirkt auf die Seele immer decentralisierend und leicht befleckend. Die Regel geht aber in diesem auf äußere Selbstzucht gerichteten Sinne nicht auf; sie empfiehlt auch gerade unverwandte Richtung auf ein festes Ziel (und welches andere wäre dies in diesem Zusammenhange, als das welches die Weisheit dem Menschen steckt?) ohne Abschweifen des Blicks auf Unnützes und Verbotenes, und fällt in diesem innerlicheren Sinne mit der Forderung eines einfältigen, nicht schielenden Auges Mt. 6, 22 zus., wo Bengel ἀπλοῦς erkl.: *simplex et bonus, intentus in coelum, in Deum, unice*. נִבַּח (נִבַּח) bed. eig. Fixirung oder Festhaltung mit dem Blicke und נִבַּח (wie das arab. نَبَّحَ zeigt) die Emporragung, welche den Gegenstand in die Augen fallend und hervorstechend macht; beide bez. hier was geradaus vor uns liegt und dem geradaus sehenden Auge sich darbietet. Die Nennung der עֲפָפִים (v. עֲפָפָה flattern, sich zitternd bewegen), welche nicht zum Seh- sondern Schutzapparat des Auges gehören, ist durch den dichterischen Parallelismus herbeigeführt; indes folgen die in diesem Worte mit den Wimpern zusammengefaßten Augenlider in ihrer Bewegung der Richtung des visirenden Auges. Zu der Form הִישִׁיר (defektiv nach der Masora) mit lautbar gebliebenem Jod vgl. Hos. 7, 12. 1 Chr. 12, 2 und zu Gen. 8, 17.; die erweichte Form הִישִׁיר kommt nicht vor, man bildete nur הִישִׁיר oder הִישִׁיר. Das Verständnis der folg. Regel v. 26 ist von richtiger Auffassung des פָּלַס abhängig, welches weder „wäge ab“ (Ew.) noch miß ab (Hitz. Zöckl.) bed. Die Bed. darwägen hat פָּלַס einmal Ps. 58, 3 als Denom. v. פָּלַס Setz- und Schnellwäge¹; überall sonst bed. es abgleichen, ebnen, bahnen, s. zu Jes. 26, 7.

1) Das angeblich gleichbed. arab. *teflis*, welches auch noch in der neuesten Ausg. des Gesenius'schen Lexikons figurirt, ist schon zu Iob 37, 16 als ein Wort ohne alle Gewähr bezeichnet worden.

40, 12. Die Ermahnung geht also nicht auf sorgsam erwägende Ueberlegung, welche den einzuschlagenden Weg nach dem Ziele bemißt, welches man erreichen will, sondern auf Herrichtung des Weges durch Fortschaffung alles dessen was im ungehinderten Vorwärtseilen aufhält und das sichere Auftreten und Fortschreiten gefährdet. Ebendieser Sinn ergibt sich, wenn פָּלֵס zunächst abwägen, dann mit der Setzwage gerade richten, sinnverw. mit הִכֵּן, bedeutete (Fl.). Wir sollen alles beseitigen, was uns auf unserem Lebenswege sittlich hinderlich oder gefährlich werden kann, um, wie LXX (Hebr. 12, 13) übers., richtige Tritte mit unseren Füßen zu thun. Nur ein anderer Ausdruck für diesen Ged. ist 26^b. Seinem Weg eine Richtung geben heißt הִכֵּן דְרָכָיו 2 Chr. 27, 6.; ein richtiger Weg, der die Richte einhält und einzubalten erleichtert, heißt sonach דֶּרֶךְ נָכוֹן und „alle deine Wege seien richtig“ (vgl. Ps. 119, 5 LXX κατευθύνθησαν) will also sagen: siehe zu daß alle Wege die du gehest straks zum Ziele führen. In engstem Zus. damit warnt 27^a vor Ab- und Umwegen und 27^b bringt das auf den kürzesten moralischen Ausdruck, der hier statt סֶרַח מִרְעֵי 3, 7., indem das Bild vom Wege fortwirkt, הִסֵּר מִרְעֵי רַגְלֶךָ lautet. LXX hat nach v. 27 noch vier Zeilen, die wir S. 39 ins Hebr. zurückzuübersetzen versucht haben. Echt sind sie keinesfalls. Denn während in 27^a Rechts und Links s. v. a. Abwegs ist, wird hier die rechte und linke Seite als die der Wahrheit und ihres Gegentheils unterschieden, und während dort das ὁρθὰς τροχιάς ποιεῖν vom Menschen gefordert wird, wird es hier als Wirkung Gottes verheißen, was kein Widerspruch ist, aber bei dieser Gleichheit des Ausdrucks stylistische Armut verriethe. Hitzig beanstandet auch die Echtheit des hebr. v. 27. Aber er setzt den v. 26 erklärend fort und verhält sich dazu doch nicht glossatorisch. Und bei der allgemeinen Haltung von 26. 27^a kommt ein Wort wie 27^b, welches diesen Gedanken den sittlichen Stempel aufdrückt, wirklich nicht unwillkommen.

Daß mit v. 27 die Ermahnung des Vaters, welche der D., in seine Jugend sich zurückversetzend, reproducirt, noch nicht geschlossen ist, zeigt die Wiederaufnahme der Anrede בְּנִי 5, 1., wogegen 5, 7 die Anrede בְּנִים anzeigt, daß nun von den Erinnerungen aus dem Elternhause zu Folgerungen daraus für den Kreis von Jünglingen fortgegangen wird, von welchem sich der D. umgeben denkt. Daß in 5, 7 ff. ein Gegenstand der Mahnung, mit dem die 7. Rede schließt, festgehalten und weiter verfolgt wird, spricht bei der Zusammengehörigkeit aller dieser Reden nicht dagegen, daß mit 5, 7 eine neue Rede beginnt. Daß aber für den welcher sich 4, 3 נָהֵךְ nennt die Warnung vor der Buhlerin nicht passe (Zöckl.), widerlegt sich durch 1 Chr. 22, 5. 2 Chr. 13, 7. Auf die drei Lebensregeln 4, 24. 25. 26—27 folgt eine vierte 5, 1—6: *Mein Sohn, auf meine Weisheit merke auf, und meiner Verständigkeit neige dein Ohr, zu beobachten Wohlüberlegtheit und daß Erkenntnis deine Lippen bewahren. Denn Honigseim träufeln der Buhle Lippen, und glatter als Oel ist ihr Gaumen. Ihr Ende aber ist bitter wie Wermut, schärfer als ein vielschneidig Schwert. Ihre Füße gehn hinab zum Tode, am Hades haften ihre Schritte. Weit entfernt daß sie den Weg des Lebens ein-*

schlage, schwanken ihre Geleise, ohne daß sie's beachtet. Weisheit und Verständigkeit wachsen bei ernstlich danach Trachtenden mit dem Alter. Es ist des Jünglings Vater, welcher hier williges Gehör für seine auf dem Wege langjähriger Erfahrung und Beobachtung erlangte Lebensweisheit anspricht. In v. 2 setzt sich der Inf. des Zweckes ganz so wie 2, 2. 8 im Finitum fort. מַזְמוֹת (s. über das Etymon zu 1, 4) sind Pläne, Entwürfe, Vorsätze, meist in üblem Sinne von Ränken und Kniffen (s. 24, 8), aber auch von wolbedachten Entschlüssen zu Gutem und sogar von den Rathschlüssen Gottes Jer. 23, 20. Dieser edle Sinn des Nomens מַזְמוֹת mit seinem Plur. ist innerhalb des Spruchbuchs der Einleitung c. 1—9 eigentümlich (s. S. 4 Z. 2 v. u.). Der Plur. bed. hier und 8, 12., sich zu חִכְמוֹת und חֲבוּנוֹת stellend (s. S. 55), die Ueberdenkung und Ueberlegung, welche die Voraussetzung wolbedachten Handelns, und שֹׁמֵר ist also nicht anders als 19, 8 und überall da gemeint, wo es Pflichtschuldiges zum Obj. hat: der Jüngling wird zu sorgsamer Beachtung und fortgehender Bethätigung des *quidquid agas prudenter agas et respice finem* aufgefordert. In 2^b verhütet das *Rebia mugrasch* die genit. Zusammennehmung des שְׂפָתַי שְׁפָרִירָה; man übersetze: *et ut scientiam labia tua tueantur*. Lippen welche Erkenntnis bewahren sind solche welche nichts über sich gehn lassen (Ps. 17, 3^b), was nicht aus Erkenntnis Gottes (2, 5. 3, 6) und in Ihm des Guten und Rechten hervorginge und auf Bethätigung dieser Erkenntnis abzielte, vgl. Köhler zu Mal. 2, 7. שְׂפָתַי שְׁפָרִירָה (v. שֹׁמֵר שֹׁמֵר

שֹׁפָה Rand, Lippe, eig. das woran man reibt und was sich reibt) ist Fem., der Sprachgebrauch aber setzt sich darüber hinweg und gebraucht das Wort doppelgeschlechtig (vgl. 3^a mit 26, 23). Ueber das pausale יִנְצְרוּ für יִצְרוּ s. zu 3, 1. 2, 11. Den Lippen, welche Erkenntnis waren, stehn die Lippen entgegen, welche Honig der Verführung träufeln; die Ermahnung zweckt eben darauf ab, gegen diese Honiglippen zu wappnen. זָרָה heißt das Weib, welches eines Andern ist oder doch dem nicht zukommt, dem sie sich preisgibt oder der um sie buhlt (s. 2, 16). Sie tritt hier als Verführerin des Jünglings auf. Der D. malt die Liebe und Liebenswürdigkeit, die sie erkünstelt, mit Farben des Hohenliedes 4, 11 vgl. 5, 16. נָפֶת heißt der von selbst aus den Waben (צִנְפִּים) herausfließende Honig, also der reinste und süßeste; das Stammwort ist nicht נָפֶת, welches schwingen und nur mittelbar (wenn das Obj. eine Flüssigkeit ist) sprengen bed., sondern, wie schon Schult. erkannt hat, ein V. נָפַת = نَفَثَ brodeln, aufquellen, نَفَثَ پُستَن, ausspucken, ergießen. Parchon hat das Wort richtig unter נָפֶת (während Kimchi es unter נֶפֶת n. d. F. נֶפֶת stellt) und erkl. es: חֲלוֹת רֶבֶשׁ הַיּוֹצֵא מִן הַחוֹרוֹת קוֹרֵם רִיסוֹס, wofür הַיּוֹצֵא gesagt sein sollte: der Honig, welcher aus den Zellen ausläuft, ehe sie in Scheiben zerschnitten werden (der sogen. Jungfernhonig). Der Gaumen הֶקֶה = hink (v. חִנֵּק חִנֵּק imbuiere z. B. nach Beduinensitte den Gaumen des Neugeborenen mit Dattelhonig) kommt hier wie 8, 7 u. ö. als Redewerkzeug in Betracht; glatter als Oel (gleiches Bild wie Ps. 55, 22) zeigt er sich, wenn er liebliche zärtliche eindringliche Worte hervorbringt (2, 16. 6, 24); auch unser „schmeicheln“ ist s. v. a. glatt und schön thun, schmei-

cheln ist in der Webersprache s.v.a. den Aufzug glätten. In v. 4 wird dem Liebreiz der Verführerin, durch dessen Eindruck der Unüberlegte sich hinreißen läßt, die Kehrseite der süßen und glatten Außenseite entgegengehalten: ihr Ende d. i. das Letzte das man ihrerseits zu schmecken bekommt, die schließliche Folge des Umgangs mit ihr (vgl. 23, 32) ist bitter wie Wermut, scharf wie ein Schwert mit mehreren Schneiden. Die alttest. Sprache faßt Bitterkeit und Giftigkeit als sinn- und sachverwandt; der Name לִצְנָה (*Aq. ἀψιδιον*) bed. im Arab. den Fluch. הָרֵב פִּיּוֹת wird von Hier. nach LXX *gladius biceps* übers., aber Doppelschneiden heißen פִּיפִיּוֹת und ein doppelschneidiges Schwert הָרֵב שְׁנֵי פִיּוֹת Richt. 3, 16. So wird also der Plur. hier poetisch verstärken, gleichsam *ξύφος πολύστομον* was so frißt als ob es drei, vier Schneiden hätte (Fl.). Das Ende, in welches die so schön verlarvte Verführung ausläuft, ist bitter wie das Bitterste und schneidig wie das Schneidigste: Selbstverdammung und Gefühl göttlichen Zorns, Herzdurchbohrung und hinrichtendes Gericht. Die Füße der Buhlerin gehen abwärts zum Tode; im Hebr. ist dieses *descendentes ad mortem* durch genit. Verbindung ausgedrückt; מָוֶת ist Genit. wie in יְרֵדִי בֹרֵךְ 1, 12., anderwärts sagt der Verf. יִרְדּוּתָּא 7, 27. 2, 18. Tod מָוֶת (benannt von der auf die Todtenstarre folgenden Streckung der Leiche) heißt der Zustand der Abgeschiedenheit vom Diesseits als Strafübel, mit dem sich die Vorstellung göttlichen Zorns verbindet. In נִצָּלוֹ (Senkung, Abgrund, v. שָׁלַל / שָׁלַל *χαλᾶν*, s. zu Jes. 5, 14) liegen die Vorstellungen des Grabes als Ort der Verwesung und der Unterwelt als Ort leiblosen Schattenlebens ineinander. Ihre Schritte halten den Hades fest ist s.v.a. sie streben nach dem Hades hin und führen geradewegs ihm zu; ähnlich sagt man im Arab.

هَذَا الدرب يأخذ الى البلد dieser Weg führt geradefort nach der Stadt hin (Fl.). Versucht man es, den Satz mit פֶּן 6^a mit 5^b als seinem Hauptsatz zu verbinden: sie schreitet gerade auf den Abgrund los, damit sie nur ja nicht den Weg des Lebens wandle (so z. B. Schultens), oder besser mit 6^b: um nur ja nicht den Weg des Lebens zu wandeln, schwanken ihre Pfade hin und her (wie Gr. Ven. und Kamphausen in Bunsens Bibelwerk nach Brth. Ew. übers.): so sträubt sich im ersteren Falle noch mehr als im letzteren die Verschiedenheit des Subj. und im letzteren obendrein das bei diesem negativen Zwecksatze nur störende לֹא הָרֵב. Auch durch die Wortstellung gibt sich 6^a als selbständiger Ged. Aber mit jüd. Ausll. (Raschi AE Ralbag Malbim u. A.) הַפֶּלֶס nach Talmud (*b. Moëd katan* 9^a) und Midrasch als Anrede zu fassen ist unthunlich; der Warnung: wolle den Lebensweg nicht abwägen ist kein in diesen Zus. passender Sinn abzugewinnen — man müßte denn bei dieser anredenden Fassung des הַפֶּלֶס mit Cartwright JHMich. 6^a als Vordersatz zu 6^b fassen: *ne forte semitam vitae ad sequendum eligas, te per varios deceptionum maeandros abripit ut non noveris, ubi locorum sis*; aber dann ließe sich die Fortsetzung der Anrede in 6^b erwarten. Nein, Subj. zu הַפֶּלֶס ist die Buhlerin und פֶּן ist ein verstärktes לֹא. So schon LXX Hier. Syr. Targ., so Luther Geier Nolde und unter den jüd. Ausll. Heidenheim, welcher zuerst mit der durch Tal-

mud und Midrasch sanctionirten Tradition brach, indem er 6^a :
 mit Frageton gesprochenen Verneinungssatz faßte. Aber פן eig
 nicht für die Frage sondern den Ausruf. Hienach erkl. Böttcher
tae ne illa complanare studeat! (פִּנִּים in der Bed. *complanando*
dare); aber die Buhlerin als solche und das Streben, auf den
 Lebens zu kommen, stehen in Widerspruch, es müßte ein Ver
 Umkehr gemeint sein, welcher weil die Macht der Sünde übe
 groß ist misglückt, aber dahin lauten die Worte nicht, sie sage
 rade Gegentheil, näm. daß es der Buhlerin nicht beikommt, den
 weg zu beschreiten. Wie in der Warnung selbständiges פן s. v. a.
 sein kann (Iob 32, 13), so auch in der Aussage s. v. a. *absit ut*,
 (v. פִּנִּים n. d. F. פִּנִּי = *banj*, פִּי = *asj*) bed. Wegwendung, Fortse
 Also: weit entfernt daß sie den Weg des Lebens (der Leben zum
 Lohn hat) einschläge — denn פִּנִּים bahnen, bahnbrechen Ps. 78
 hier den Sinn des Bahnens für sich selbst — schwanken vielm
 Pfade geflissentlich (Jer. 14, 10) hin und her, sie gehen ordnung
 ziellos bald hierhin bald dorthin, ohne daß sie Notiz davon nim
 ohne sich darob zu kümmern daß sie dabei Gefahr läuft, in jähe
 stürzen. Das Unbewußtsein, welches der Zustandssatz לא ידע aus
 hat zum Obj. nicht den Sturz (Ps. 35, 8), von dem hier nicht
 die Rede, sondern eben dieses Schwanken, dessen Gefahr sie ni
 ficht. פִּנִּי hat *Mercha* beim פ mit vorstehendem *Zinnorith*; es is
 (*Michlol* 111^b), die Punktation schwankt in Betonung der Form
 sichtlichen Grund Olsh. §. 233 S. 285. Die alten jüd. Erklär
 neuerdings noch Malbim) verstehen wie 2, 16 so auch hier unter
 die Ketzerei (מיניר) oder auch die offenbarungsfeindliche Philosophie
 alten christlichen Erklärer die Thorheit (Origenes) oder Sinnl.
 (Procop) oder Häresie (Olympiodor) oder falsche Lehre (Polychr
 Die LXX welche v. 5 רגליו durch τῆς ἀφροσύνης οἱ πόδες übers.
 diese allegorische Deutung nahe. Aber sie ist unnöthig und erwei
 an 5, 15—20. wo der זרה das Eheweib entgegengesetzt wird, als fa

Achte einleitende Spruchrede V, 7 ff.

Warnung vor Hurerei und Preis der Ehe.

Mit der Wendung 5, 1—6., die noch einmal so wie 4, 20 anheb
 die 7. Rede zum Schlusse gediehen. Dreimal wiederholt sich in glei
 Ansätzen die Anrede בְּנִי 4, 10. 20. 5, 1. Es liegt kein Grund vor, di
 לי 4, 4 eingeführte väterliche Ermahnung, die der Verf. in se
 Jugendzeit zu vernehmen bekam, irgendwo früher abzubringen, als
 wo der Verf. das שמעו בְּרִיךְ wieder aufnimmt, mit welchem er diese er
 lende 7. Rede begonnen hat. Daß er, nachdem der Vater ausgere
 dies nicht in abrundender Weise zum Ausdruck bringt, könnte als
 Zeichen dafür gelten, daß er gegen Ende mehr und mehr der Rolle
 Berichtenden uneingedenk geworden, wenn nicht dieses folgende t

בָּרִים, mit welchem er die Ermahnung, die ihm selber zu theil geworden, für seinen Zuhörerkreis verwerthet, das Gegentheil bewiese. Die 8. Rede entpuppt sich aus dem Schlusse der siebenten und schließt sich durch ihr zurückweisendes וְעַתָּה so eng an die Schlußwendung dieser an, daß sie als Fortsetzung dieser erscheint, aber der neue Anfang und der in sich geschlossene, lediglich auf das Geschlechtsleben bezogene Inhalt sichert ihr relative Selbständigkeit. Der D. leitet aus dem Vorausgegangenen die Warnung vor Umgang mit der Buhlerin ab und begründet sie aus den verderblichen Folgen v. 7—11: *Und nun, Söhne, höret auf mich und geht nicht ab von meines Mundes Reden. Halte fern von ihrer Nähe deinen Weg und tritt nicht heran zur Thüre ihres Hauses, auf daß du nicht Anderen hingebest deine Jugendfrische und deine Jahre dem Wütherich; auf daß nicht Fremde sich sättigen an deinem Vermögen und dein Erarbeitetes komme in eines Ausländers Haus, und du heulest am Ende das du nimmst, wenn dein Fleisch und Leib dahin schwinden.* Nirgend tritt hier oder im weiteren Verlauf dieser Rede eine Bez. auf die Criminalstrafe des Ehebruchs hervor, welche nach Lev. 20, 10 in Tödtung, nach Ez. 16, 40 vgl. Joh. 8, 5 in Steinigung, nach dem späteren traditionellen Strafrecht in Strangulirung (רִמְיָה) bestand. Ewald findet in v. 14 eine Anspielung auf diese gesetzliche Straffolge des Ehebruchs und liest aus v. 9f. heraus, daß der ertappte Ehebrecher vom Ehemanne zum Sklaven gemacht und seiner Mannheit beraubt zu werden pflegte. Aber daß Jemand Lust daran finde, den Buhlen seines Weibes zu seinem Sklaven zu machen, liegt an sich ferne, und weder Gesetz noch Geschichte Israels enthalten Belege für diese Freiheitsstrafe oder gar die Entmannung des Ehebrechers, wofür Ew. auf Grimms Deutsche Rechtsaltertümer verweist. Das Bild, welches hier vom D. skizzirt wird, ist ein anderes. Der welcher in das Netz der Verführerin geht, verliert an sie Gesundheit und Vermögen. Sie steht nicht allein, sondern hat ihren Anhang, welcher den Gimpel der in ihre Falle geht gründlich ausbeutelt. Nirgends tritt die Bez. auf den Mann der Buhlerin hervor. Der D. denkt gar nicht besonders an eine Verheiratete. Und die Wortwahl läßt eher an eine Ausländerin, als an eine Israelitin denken, obwol der Verf. solches Hurenpack schon als solches lieber als heidnisch denn als israelitisch ansehen und demgemäß bezeichnen mag. Der Anhang der sich Prostituirenden besteht aus ihrer Verwandtschaft und ihren älteren Günstlingen, den Genossen ihres Gewerbes, welche im Bunde mit ihr dem bethörten Neuling Lebenskraft und Vermögen aussaugen (Fl.). Mit וְעַתָּה beginnt diese Rede, indem sie mit dieser folgernden applicativen Wendung (vgl. 7, 24) an die vorige anknüpft. In v. 8 muß man an eine solche denken, welche aus der Unzucht ein Gewerbe macht; מַעַל, bem. Schult. mit Verweisung auf Ez. 23, 18, *crebrum in rescisso omni commercio*: רָחֵק bez. die Entfernung und קָרִיב die Nähe, aus der man sich entfernen soll. Ueber הָדָר, welches urspr. wie unser Pracht (*bracht* v. *brechen*) Klangfülle und dann Glanzfülle zu bedeuten scheint, s. zu Iob 39, 20; hier ist es Bez. der Jugendfrische oder Jugendblüthe, so wie die Jahre, von deren Hinopferung gewarnt wird, in prägnantem Sinne die

schönsten Jahre, die Jahre jugendlicher Vollkraft sind. Neben יָחִידים das *singular etantum* אֶבְדָּרִי (s. Jer. 50, 42) collectiven Sinn; über die Einzelbed. s. zu Jes. 13, 9. Es ist das *adj. relat.* v. אֶבְדָּרִי n. d. F. אֶבְדָּב, welches nicht aus אֶבְדָּרִי אֶבְדָּב zusammengesetzt, sondern von einem verschollenen פֶּדָר gebildet ist. Die Alten denken dabei an Tod und Teufel; der Gehörte gehört aber zu der habgierigen Gesellschaft, welche den der ihn einanheimgefallen immer aufs neue in die Sünde hineintreibt, die ihr Feind ist, und ihn so leiblich ruiniert: es sind Leute, die diesem ihrem Cynismus von Haus aus fern stehen, und darunter barbarisch rohe, unerbittlich grausame Unmenschen (Ge. Ven. τῶν ἀπανθρώπων), welche nicht ruhen, als bis er vollständig zu Grunde gerichtet ist, sowol leiblich als finanziell. Diese andere Seite des Ruins hält v. 10 als Schreckbild dar. Denn הָיָה geht auf die Person in ihrer stattlichen Erscheinung, אֶבְדָּב auf ihren Besitz an Geld und Gut, indem dieses Wort ganz so wie an der auffällig gleichlautenden Stelle Hos. 7, 9 als Synon. v. הָיָה (Gen. 34, 1 u. ö.) in der Bed. Vermögen gebraucht ist. Diese Bed. ist wol durch Metonymie vermittelt wie Gen. 4, 12. Iob 31, 39., wo der Begriff der Zeugungsfähigkeit in den des ihr angemessenen Ertrags übergegangen ist; so hier der Begriff der Arbeitskraft in den des dadurch Erworbenen. אֶבְדָּב ist nicht wie אֶבְדָּב von אֶבְדָּב regirter Accus.; die Herüberziehung dieses Verbums zerstört den Parallelismus, auch paßt dazu nicht die Causangabe, welche, als virtuelles Präd. gefaßt, 10^b als selbständigen Prädicativsatz erscheinen läßt: *neve sint labores tui in domo peregrini, ne peregrina*; wenigstens ist נָכְרִי vorliegendem Sprachgebrauch nach immer persönlich, so daß נָכְרִי בֵּית (vgl. Thren. 5, 2) wie מְלֻבָּשׁ נָכְרִי Zef. 1, 8 oder עֵיר נָכְרִי Richt. 19, 12 zu erklären sein wird. אֶבְדָּב (v. אֶבְדָּב festbinden, zusammenschnüren, dann sich anstrengen πορεύειν laborare) ist synonym mit Arbeit 10, 22 und was dadurch erschwungen wird; Fl. vergleicht ital. *i miei sudori* und das franz. *mes sueurs*. Das Fut. יִשְׁבְּעוּ und 10^b zu ergänzende יִהְיֶה setzen sich v. 11 in consecutivem Perf. fort; es hat wie auch וְאָמַר 11^a im masor. *textus receptus* betonte *ultima*¹. נָחַם, so wie vom dumpfen Tosen des Meeres Jes. 5, 30 und Brüllen des Löwen 28, 1, hier wie Ez. 24, 23 von dumpfem Stöhnen des Menschen, ein Wort, welches den Naturlaut wiedergibt wie הָיָה, הָמָה. LXX mit ihren Tochterversionen hat καὶ μεταμελήσῃ d. i. וְנָחַמָה (Ni. נָחַם Schmerz der Reue empfinden, gleichfalls ein Schallwort, welches das tiefe Aufathmen nachbildet) — ein glückliches Quidproquo, wie wenn jemand das arabische فزع fremere, anhelare und ندم poenitere verwechselte. Worin das Ende besteht, welchem der Bethörte verfällt und das ihm Schmerz und laute der Verzweiflung erpreßt, sagt 11^b: sein Fleisch schwindet hin, indem Wollust und Aerger zusammengewirkt haben, seine Gesundheit untergraben. Der Verf. verbindet hier zwei Synonyme zur Verstärkung des Begriffs, wie wenn jemand sagte: Alle deine Thränen und Zäh-

1) Ben-Ascher accentuiert וְנָחַמָה, וְנָחַמָה, dagegen Ben-Naftali וְנָחַמָה וְנָחַמָה; der *textus rec.* folgt Ersterem.

helfen dir nichts (Fl.); er liebt diese Synonymenhäufung, wie wir S. 28 gezeigt haben. Wenn jemandes Blutsverwandter *בְּשָׂרִי בְּשָׂאֵר* heißt Lev. 18, 6. 25, 49., zeigen sich die zwei Synon. in Unter- wie hier in Nebenordnung. *בְּשָׂאֵר* scheint mit *בְּשָׂרִי* Muskeln und Sehnen und mit *בְּשָׂרִי* Nabelstrang zusammenzuhängen und also das Fleisch hinsichtlich seiner an den Knochen (Mi. 3, 2) ansitzenden Muskulatur, wie *בְּשָׂרִי* hinsichtlich seiner mit Haut bekleideten tastbaren Außenseite (s. Jes. S. 418) zu bezeichnen. Nun gibt der D. denen die er warnt zu hören, wie der Wollüstling, auf seinen Lebenslauf zurückblickend, sich selbst verurtheilt v. 12—14: *Und sprichst: Wie hab' ich doch Zucht gehaßt, und Zurechtweisung hat verschmäht mein Herz! Und ich habe nicht angehört die Stimme meiner Leiter und meinen Lehrern nicht geliehn mein Ohr. Ich bin schier verfallen in jeglich Laster inmitten der Versammlung und Gemeinde.* Die Frage 12^a (hier mehr Ausruf als Frage) ist die Verschmelzung zweier: wie ist es mir möglich gewesen, wie hat es nur dahin kommen können daß . . . Ebenso sagt man arabisch *كيف فعلت هذا* (Fl.). Das Regimen des *אֵיךְ* ist in 12^b schon im Erlöschen und in 13^a erloschen. Das *Kal* *נִצָּץ* (wie 1, 30. 15, 5) bed. verschmähen, das *Pi*. intensiver: verhöhnen und verwerfen (*√* *נִצַּץ* *pungere*). *בְּ* *שָׂמַעַתְּ* bed. hörend wie *בְּ* *רָאִהָ* sehend an etw. haften; mit dem klassischen *ἐπακούειν obedire* deckt sich noch mehr *בְּ* *שָׂמַעַתְּ* z. B. Ps. 81, 9.; *בְּ* *שָׂמַעַתְּ* ist die übliche Phrase für gehorchen. *בְּ* *מִשְׁמַעַתְּ* mit folg. Perf. ist s. v. a. es fehlt wenig daß das oder das geschehen wäre z. B. Gen. 26, 10. Man erkl. jetzt meistens: es fehlte wenig daß ich nicht durch jene böse Gesellschaft verführt zu Verbrechen hingerissen worden wäre, für die ich dann öffentlich Strafe erlitten hätte (Fl.). Ewald versteht *בְּ* geradezu vom Strafübel mit dem Äußersten desselben, der Steinigung, und Hitzig erklärt *בְּ* „die Ganzheit des Uebels“, sofern der schimpfliche Tod des Verbrechers alle andern Uebel wie geringere in sich faßt. Aber *בְּ* *בָּל* *רַע* bed. entw. in allem Uebel oder: in allem Bösen, und da *רַע* im Unterschiede von *לָב* (Hitz. vergleicht Ez. 36, 5) ein Gattungsbegriff ist, so bed. das s. v. a. *in omni genere mali*. Schon dadurch ist die Bez. auf die Todesstrafe des Ehebrechers ausgeschlossen, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß an sie mitgedacht sein könnte, wenn nur der zu spät zur Besinnung Gekommene im Vorigen deutlich als Ehebrecher gezeichnet wäre. Es ist aber überhaupt fraglich, ob *בְּ* *בָּל* *רַע* von dem Unglück gemeint ist, welches der Sünde folgt. Der Sprachgebrauch läßt das zu, vgl. 2 S. 16, 8. Ex. 5, 19. 1 Chr. 7, 23. Ps. 10, 6., aber nicht minder die Bez. auf das sittlich Schlechte, vgl. Ex. 32, 22 (wo Keil mit Recht 1 Joh. 5, 19 vergleicht), und *בְּ* *רַעֲיוֹנִי* (wofür man in ersterem Falle *נִפְלְאוֹתֵי* erwartete, s. 13, 17. 17, 20. 28, 14) ist letzterer Beziehung sogar günstiger. Auch *בְּ* *חֹדֶךְ* *חָתָל* *וְיָדָהָ* (vgl. über die Synonymenhäufung zu 11^b), diese Umschreibung des *palam ac publice* mit ihrem *בְּ* *חֹדֶךְ* (vgl. Ps. 111, 1. 2 Chr. 20, 14), sieht eher nach einer Steigerung der sittlichen Selbstanklage aus. Er befand sich in allem Bösen, darin lebend und webend inmitten der Gemeinde, dieser dadurch Aergeris gebend und, indem er den äußeren Cultus und Gemeindebrauch mitmachte, sich selbst als Heuchler brandmarkend. Daß

mit dem einen Namen die Gemeinde in bürgerlicher, mit dem andern in kirchlicher Hinsicht gemeint sei, ist nicht anzunehmen: in der Volksgemeinde des geoffenbarten Gesetzes sind die politische und religiöse Seite nicht so geschieden, sie heißt unterschiedslos קהל und עדת (von עד). Eher ließe sich sagen, daß קהל die Gesamtekklesia und עדת die Gesamtheit ihrer Repräsentanten sei, aber auch der große Gemeinderath führt bald diesen (Ex. 12, 3 vgl. 21) bald jenen Namen (Dt. 31, 30 vgl. 28) — die Zusammenstellung dient also nur zur Begriffsverstärkung.

Der durch Darlegung der schlimmen Folgen verschärften Warnung vor außerehelicher Geschlechtsgemeinschaft tritt nun die Anpreisung treuer ehelicher Liebe in Form der Aufforderung zum Genusse derselben an die Seite v. 15—17: *Trinke Wasser aus deinem Behälter, und Gerinne heraus aus deinem Borne. Mögen ausströmen deine Quellen nach außen, auf die Straßen die Wasserbäche. Dir allein mögen sie gehören und nicht gehören Fremden mit dir.* Man trinkt Wasser, um seinen Durst zu löschen; hier ist das Trinken ein Bild der Befriedigung der Geschlechtslust, von welcher Paulus 1 Cor. 7, 9 sagt: *ἀποστέγοντες τὰς ἡδονὰς ἢ τοῦ γάμου ἢ τῆς ἀρσενοκοιτίας*, und diese kommt hier dem vorherrschenden Charakter des A. T. gemäß nur als schöpferisch eingepflanzter Naturtrieb in Betracht, ohne Rücksicht auf seine Vergiftung durch die Sünde, welche auch innerhalb der ehelichen Schranke Beherrschung, Mäßigung und Zurückhaltung desselben vor Verirrung zur Pflicht macht. Vor dieser Ausartung des innerhalb der gottgeordneten Schranken berechtigten Naturtriebes zum πάθος ἐπιθυμίας warnend nennt der Ap. 1 Thess. 4, 4 das Weib eines Jeden τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος (vgl. 1 P. 3, 7). Ebenso heißt hier בור und בַּיַּר des Verheiratheten das bundesmäßig (2, 17) ihm angehörige Eheweib.¹ Das Bild entspricht der sexuellen Natur des Weibes, deren Ausdruck נָקִיָּה ist, aber enger an der Naturseite des Bildes haftet Jes. 51, 1., wonach das Weib wie ein Schacht ist und die Kinder wie daraus losgesprengtes und zu Tage gefördertes Erz. Den Unterschied von בור und באר gibt schon AE zu Lev. 11, 36 richtig an: jener fängt den Regen auf, dieser quellt von innen heraus. In jenem findet sich, wie Raschi zu *Erubin* II, 4 bem., מים מכונסים, in diesem מים חיים. Das nachbiblische Hebräisch beobachtet diesen Unterschied minder streng (s. Kimchi's WW.), das biblische aber durchweg, sofern das *Kerî* Jer. 6, 7 בור richtig in die dem arab. بِئْر entsprechende Form בַּיַּר umgesetzt. Sonach ist בור die Cisterne, für deren Herstellung חצב Jer. 2, 13., und באר der Brunnen, für dessen Herstellung חפר Gen. 21, 30 und כרה eb. 26, 25 die üblichen Wörter sind (s. Malbim zu *Sifra* 117^b). Dieses Unterschieds zeigt sich auch der D. bewußt, indem er das Wasser, das man aus dem בור trinkt, schlechtweg מים nennt, das aus dem באר dagegen ניזלים Rinnendes *fluenta*; man wird dadurch sofort an Hohesl. 4, 15 vgl. 12 erinnert. Der בור bietet nur stehendes Wasser (wie einmal der Sohar sagt: בור ליה מדיניה אלא בור ליה ליה מדיניה אלא מה דיהבין בגיהא d. h. der בור hat kein eignes, sondern nur darin aufbe-

1) LXX übers. ersteres ἀπὸ σῶν ἀγγείων d. i. מְבִקְרִיךְ (s. Lagarde).

Wasser), obwol von oben herniedergekommenes; der **בַּאֵר** aber hat
ges Wasser, welches aus seinem Innern (**מִמְּוֶה** 15^b) absichtlich für
se (**מִן** 15^a) herausquillt und frisch wie das Gießbachwasser vom Li-
ist (**לִי** eig. *labi* gleiten, vgl. **פָּלַע** *placide ire* und überh. *ire*; **אֵל**

dere, desinere; **יָ**, IV hinuntergleiten lassen *deglutire*, vom Gour-

Welch ein kostbares Besitztum ein Brunnen für den Nomaden ist,
e Patriarchengeschichte, und eine Cisterne in sicherer und statt-
fassung ist eins der hauptsächlichsten Immobilien jedes wolbe-
Hauses. Das Bild der Cisterne wird hier durch das vom Brunnen
en, beide aber bez. sich auf den beim Weibe und zwar, wie die
tcklichen possessiven Suff. sagen, bei dem legitimen Weibe zu
en und zu findenden Liebesgenuß (vgl. das Gegenstück 23, 27). In
gegen wir zwei andern in ähnlichem Steigerungsverh. stehenden
nen. Wie **מַעְיָן** die Quelle ihrem Quellpunkt nach bez., so **מַעְיָן** (*n.*
oberhalb hinfließende, welche in ihrem Verlauf anwächst und sich
hiedene Rinnsale vertheilt; ein solcher Bach heißt mit Bezug auf
Quellpunkt aus sich vertheilende Wasser oder auch auf den Weg

ich spaltet **פָּלַע** (v. **פָּלַע** Iob 38, 25), arab. **فَلَج** (wie auch äthiop.)

فَلَج, was durch **نَهْرٌ صَغِيرٌ** erklärt wird (Fl.).¹ Man kann nicht

bei diesem Doppelbilde an die männliche Zeugungskraft zu den-
en Vehikel das Sperma ist; ähnliche Bilder sind die Wasser Ju-
48, 1 und die wie aus einem Eimer sich ergießenden Wasser
Num. 24, 7., wo **זֵרַח** das Parallelwort zu **מִים** ist, vgl. auch den
nen **מִזְגָּב** (v. **מִזְ** = **מִזְ** v. **מִזְ** *diffluere*) *aqua h. e. semen patris*

om *Kerî* beseitigte **סִיטָלָה** = **سِجْل** (wov. **سِجْل** = **سِجْل** *situla*). Viele
ben sich hier durch **פְּרִיָּה** und **פְּרִיָּה** beirren lassen, dem Texte
hnung aufzuzwängen, die Zeugungskraft nicht außerehelich zu
n. LXX übers. **ῥερεχελεσθω**, aber Origenes bevorzugt wie
mens Alex. die LA **μὴ ῥερεχελεσθω**, die sich in Compl. Ald.
eren Codd. findet und von Lagarde wie schon Cappellus für ur-
h gehalten wird; die drei Göttinger (Ew. Brth. Elster) emendi-
emäß **אֶל-רַפְּצִי**. Aber jenes **μὴ** der LXX ist erst später angeffickt;
LA, welche Syrohex. verbürgt, war **ῥερεχελεσθω** ohne **μὴ**
bei Aq. **διασχορπισέσθωσαν** ohne **μὴ** (s. Field). Auch der hebr.
urf keines **אֶל**. Clericus und neuerdings Hitz. Zöckl. Kamphausen
diese Remedur, indem sie v. 16 fragend fassen — eine meistens
hier nichtige Aushilfe, denn wozu hätte der Verf. nicht **אֶל-רַפְּצִי**
en? Schultens bem. richtig: *nec negationi nec interrogationi*
ocus, indem er (wie auch Fl. und v. Hofmann, Schriftbeweis 2, 2,

ztere Vorstellung (s. zu Ps. 1, 3) liegt nach Iob 38, 25 näher: der Bach
insale spaltend oder in solche gespalten; **פָּלַע** (*falaq*) bed. nach der Vor-
1. 58, 8 auch wie **פָּלַע** das (wie aus einem Spalt hervorbrechende) Mor-

402) v.16 als Nachsatz faßt: *tunc exundabunt*, so daß er die Aufforderung v.15 durch die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft aus unverletzter Ehe bekräftigt. Aber um so verstanden zu werden, müßte der Verf. יפצו geschrieben haben. So wie der Text lautet setzt יפצו als Jussiv den Imper. שִׁתָּה fort, und der vollkommen zusammenhangsgemäße Sinn ist der, daß innerhalb des ehelichen Verhältnisses die Zeugungskraft sich frei und ungehemmt bethätigen soll. חוץ und רחבון hießen 1,20 der freie Raum von den Häusern und die an und zwischen denselben sich



hinstreckenden breiten Wege und Plätze; חוץ (von חָצַץ abspalten, eximire, *seorsim ponere*) ist ein, je nachdem man sich das Draußen als Ggens. des Hauses, der Stadt oder des Landes denkt, sehr relativer Begriff. An u.St. ist חוץ Ggens. der Person und also das außer ihr Befindliche, worauf sich die Ausübung ihrer Manneskraft erstrecken soll. Die beiden bildlichen Ausdrücke sind Ausmalung des *libero flumine* und Ggens. jener Selbstbeschränkung, welche die eheliche Pflicht gegen 1 Cor. 7,3—5 versagt oder aus unlautern Beweggründen ihren Erfolg, den Kindersegen, vereitelt. Denn daß allerdings an diesen mitgedacht ist, zeigt v.17. Wie זרע mit der Ursache (dem Sperma) die Wirkung (die Nachkommenschaft) befaßt, so verbindet sich in v.16 mit dem Ergusse der Manneskraft die Vorstellung der Lebensanfänge, die dadurch gesetzt werden. Denn Subj. von v.17 sind die v.16 genannten *effusiones seminis*. Diese in ihren Wirkungen — sagt v.17 — mögen dir allein gehören, näml. dir allein לְבַדְּךָ eig. in deiner Abgesondertheit) innerhalb deines ehelichen Verhältnisses, nicht, indem du mit andern Frauen verkehrst, verschiedenen Familienkreisen, AE faßt das Subj. richtig indem er glossirt: הפלגים שהם הבנים הנשירים, und Immanuel erklärt יְהוֹדִי לְךָ treffend durch יתרוצו לך. Der außerehelich Geborene gehört seinem Vater nicht allein, er weiß nicht wem er rechtlich angehört, sein Vater muß ihn Ehren halber vor der Welt verleugnen. Also, wie Grotius bem.: *ibi sere ubi prolem metas*. In ואין setzt sich das יְהוֹדִי fort. Es ist nicht so adverbial für לא gebraucht, wie schon im alten klassischen Arabisch لا ليس für لا gebraucht wird (Fl.), sondern da es Verbalkraft in sich trägt, so setzt es jenes יְהוֹדִי regelrecht im Sinne von ולא יְהוֹדִי = ולא יְהוֹדִי fort. Mit v.18 wird die Anpreisung ehelicher Minne von neuem angehoben; die drei Verse 18—20 haben mit 15—17 gleichlaufenden Gedankengang: *Es sei dein Brunnenquell gesegnet und habe Freude an dem Weibe deiner Jugend. Die liebreizende Hindin und anmutige Gazelle — mögen ihre Brüste dich allezeit berauschen; in ihrer Liebe magst du taumeln fort und fort. Warum aber willst du in Taumel gerathen an einer Fremden und umfahen den Busen einer Auswärtigen?* Wie בור und באר ist auch בָּקוֹר ein Bild des Weibes; das Stammwort ist קוּר / קָר, deren Bedd. graben und runden in dem Grundbegriff des rund Ausgrabens oder Ausbohrens zusammenfallen, nicht קוּר = קָרַר, deren Hi. in dem Sinnspiel Jer. 6,7 kühes (Wasser) quellen bed. Es ist der Brunnen der Geburt gemeint (vgl. מְקוֹר von der weiblichen עֲרִידָה z. B. Lev. 20,18), nicht der Zeugung (LXX ἡ σὴ φλέψ, näml. φλέψ γονίμη); der Segen, der ihm ge-

wünscht wird, ist Kindersegen, wofür בְּרָכָה um so bezeichnender, wenn בְּרַחַם בְּרָכָה , wie dem Araber sein Sprachbewußtsein sagt, sich ausbreiten und בְּרָכָה also Ausbreitung verschaffen bed. Das מִן 18^b erklärt sich aus der mit dem Bilde vom Brunnquell gegebenen Vorstellung des Schöpfens; die LA einiger Codd. בְּרָכָה ist prosaisch dagegen (Fl.). Indes findet sich מִן שִׂמְחָה anderwärts (Koh. 2, 10. 2 Chr. 20, 27) als fast gleichbed. mit שִׂמְחָה ; jenes bed. Erfreueung von irgendwoher, dieses an irgendetwas. In der genit. Verbindung „Weib deiner Jugend“ (vgl. 2, 17) liegt beides: dein jugendliches und das dir in deiner Jugend vermählte Weib, jenachdem man das Suff. auf den Gesamtbegriff oder nur auf das zweite Glied der Wortkette bezieht. Die thematisch vorausgestellte Subjektsbezeichnung 19^a wirbt um Liebe für die zu Liebende, indem sie selbe als liebenswürdig hinstellt. אֵילָנָה ist das Weibchen des Hirsches, der seinen Namen אֵיל von der Wehr-

kraft seines Geweihs haben mag, und וְעַל גִּזְעָהּ (v. עַל גִּזְעָה , klettern) das des Steinbocks (גִּזְעָה) und also eig. nicht die Gazelle, welche ihrer Zierlichkeit halber צִבְיָה heißt, sondern die Gemse. Diese Thiere sind in der semitischen Poesie gemeinübliche Bilder weiblicher Schönheit wegen ihres zarten schönen Gliederbaues und ihrer lebhaften schwarzen Augen. $\text{אֶהְיֶה לָּהּ$ bed. immer sinnliche Liebe und wechselt in diesem erotischen Sinne 7, 18 mit $\text{הִזְכִּירָהּ$. In 19^b folgt auf das vorausgestellte Subj. das Präd. Gr. Ven. übers. als ob es דִּירָהּ , und Syr. als ob es דִּרְכִּיהָ hieße, richtig aber Aq. τίτθοι αὐτῆς . Wie τίτθος sich auf $\sqrt{dhâ}$ saugen (Causativ mit *anu* zum Sagen anlegen) zurückführen läßt (s. Curtius, Griech. Etymologie Nr. 307),

so נָדָהּ (gew. im Dual *tadjein*) auf נָדָהּ *rigare*, wonach auch das Verbum יִשְׁכְּרוּךְ gewählt ist: sie mögen dich reichlich tränken, bildlich s. v. a. liebebeckend und liebebefriedigend dich laben oder (was das aram. רָנִי geradezu bed.) berauschen.¹ Auch יִשְׁכְּרוּךְ ist ein erotisches Wort, welches außer hier nur bei Ez. vorkommt. Die LXX verwischt die stark sinnliche Färbung dieser Zeile. In 19^c verwandelt sie הַשְׂגָּה in הַשְׂגָּה πολλοστος ἔσση , viell. auch weil ihr jenes zu sinnlich schien; Mose haddarschan (bei Raschi) schlägt vor, es nach dem arab. سجى bedecken, überziehen, über etwas kommen (III = עסק sich mit etwas beschäftigen) zu erklären: befasse dich mit ihrer Liebe d. i. sei ihr in Liebe hingegeben immerdar. Und selbst Immanuel, der Verf. eines sich beispieillos frei in erotischen Schilderungen ergehenden hebräischen Divans, bemerkt, indem er הַשְׂגָּה richtig vom Liebesrausch versteht: $\text{קורא החמדה חשק אפילו באשרו שגגה}$ er nennt das fortwährende Liebkosen selbst der Gattin eine Verirrung. Aber dieser sittenrichterliche Seitenblick liegt hier dem D. ferne. Er redet von einer sittlich zulässigen Liebesekstase oder vielmehr, da חמדה das Mömentane und Außerordentliche ausschließt, von einer mit dem Gefühl überschwenglichen Glückes verbundenen Intensität der Liebe. שָׁגָה bed. eig. vom Wege abirren, daher tropisch mit ב einer Sache: gleich-

1) Viele Ausgg. haben hier בְּבִלְיָ , aber dieses regelwidrige *Dagesch* ist zu tilgen.

sam *delirare ea*, ganz von ihr eingenommen sein, so daß man seiner nicht mehr mächtig ist, sich nicht mehr halten kann — das übliche Wort vom Taumel der Liebe und des Weins 20, 1 (Fl.). Die Antwort auf das Warum v. 20 lautet: kein vernünftiger Grund, nur thierische Sinnlichkeit, nur heillose Verblendung kann dich dazu verleiten. Das ב von בָּרָהּ ist wie 19^b und Jes. 28, 7 das des Gegenstandes, durch den man in Taumel geräth. חָק (so nach der Masora viermal im A. T. für חֵיק), eig. Einschnitt oder Tiefung, bed. wie  (v.  *cohibere*) den Vorderleib sowol zwischen den Armen oder (beim Weibe) den Brüsten als zwischen den Schenkeln, also den Busen Jes. 40, 11 (mit dem bauschigen Theile des Kleides *sinus vestis*, welcher arab. حَيْب heißt) und den Schooß; חָק (wie 4, 8) umschlingen legt hier die erstere Bed. näher, auch sonst heißt die Gattin jemandes חֵיק אוֹשֶׁת חֵיקוֹ oder חֵיקוֹתָהּ בְּחֵיקוֹ als die an seiner Brust Ruhende. Die Alten, auch noch JHMich. deuten auch v. 15—20 allegorisch, aber ohne damit die dem gesteigerten neutest. Bewußtsein von der Beflecktheit alles Sarkischen widerstrebenden hochsinnlichen Züge zu entfernen, denn auch das *castum cum Sapientia conjugium* wäre doch immer in Bildern der ehelichen Beiwohnung geschildert. Uebrigens könnte zwar זרה als Ggens. der חכמה die personificirte Welt- und Fleischeslust sein, aber 19^a ist sicherlich nicht die חכמה, sondern ein Weib von Fleisch und Blut. So wird also der D. das eheliche Zusammenleben nicht in bildlichem Sinn, sondern in Wirklichkeit meinen — er schildert es absichtlich so lockend und weiß dabei gar wol, daß es das Präservativ gegen gemeine Fleischeslust in sich selbst trägt. Daß Geschlechtsverkehr außer der Ehe das verderbliche Beginnen eines Bethörten ist, wird nun begründet v. 21—23: *Denn Augenmerk Jahve's sind eines Jeden Wege, und alle seine Geleise bahnet er. Die eignen Verschuldungen packen ihn, den Frevler, und in seiner Sünde Banden wird er festgehalten. Er stirbt in Mangel an Zucht, und in der Fülle seiner Narrheit taumelt er dahin.* Es ist unnöthig, לִבָּהּ als adverbialen Acc. zu fassen: gerade vor Jahve's Augen; es kann auch Nom. des Prädicats sein: des Menschen (denn אִישׁ ist hier Individuum, gleichviel ob männliches oder weibliches) Wege sind Vorwurf oder Gegenstand (eig. Fixirung) der Augen Jahve's. Hieran würde sich passend der Ged. schließen: *et omnes orbitas ejus ad amussim examinat*, aber פָּלַס als Denom. v. פָּלַס Ps. 58, 3 fügt sich nicht allen den Stellen, wo das Verbum mit dem Obj. des Weges verbunden ist, und Ps. 78, 50 zeigt daß es da die Bed. durchbrechen, bahnbrechen, bahnen hat (פָּלַס spalten, vgl. talm. פָּתַח geöffnet, zugänglich, v. פָּתַח *perforare, fodiendo viam, aditum sibi aperire*). Das Bahnen der Wege ist hier aber nicht wie Jes. 26, 7 als Beseitigung der Hindernisse zu Gunsten des Wandelnden gedacht, sondern allgemeiner als Ermöglichung des Beschreitens: der Mensch kann keinen Schritt in irgendwelcher Richtung thun ohne Gott, und das enthebt ihn so wenig der sittlichen Verantwortlichkeit, daß das Bewußtsein dieser vielmehr durch das Bewußtsein der allseitigen Umschlossenheit von Gottes Wissen und Macht erst recht ge-

steigert wird. Die Abmahnung v. 20 wird also in v. 21 daraus begründet, daß der Mensch auf Schritt und Tritt beobachtet und bedingt von Gott ist: es ist ihm unmöglich, sich dem Wissen und der Abhängigkeit von Gott zu entziehen. So alle Wegeleise des Menschen bahnend hat er dem Wege der Sünde auch das Strafgeschick zugeordnet, durch das sie sich bestraft: „seine Missethaten packen ihn, den Frevler.“ Das Suff. וְיִרְדּוּ geht nicht auf אִישׁ v. 21 zurück, womit ausnahms- und unterschiedlos Jedweder gemeint war, sondern vorwärts auf das folg. Obj., den Frevler näml., wie das dem „ihn“ nach dem Schema Ex. 2, 6 beigefügte erklärende Permutativ sagt; das Permutativ unterscheidet sich von der Apposition dadurch, daß diese eine vorbedachte Erläuterung ist, welche das Verständnis mehrt, jenes eine nachgebrachte Erläuterung, welche Mißverständnis verhütet. Aehnlich ist die im Aramäischen und Neuhebräischen vulgär gewordene, im Althebr. der *syntaxis ornata* angehörige Constructionsweise 14, 13^b. Statt יִלְכְּדוּהוּ sagt der D. dichterisch יִלְכְּדוּנִי ; das inlautende נ könnte der energischen Grundform יִלְכְּדוּן angehören, ist aber, wenn man Formen wie קָרְבְּנִי (v. קב) Num. 23, 13 vergleicht, epenthetisch (vgl. S. 59). Das von תִּקְבְּלִי *laquei* (wogegen תִּקְבְּלִי *tormina*) regirte $\text{הַשְׂאֵרוֹ$ ist entw. *gen. exeg.*: Bande welche in seiner Sünde bestehen, oder *gen. subj.*: Bande welche seine Sünde knüpft, oder besser *gen. possess.*: Bande welche seine Sünde mit sich bringt. Von diesen Banden wird er festgehalten werden und so verenden: er (הוּא rückweisend auf den Beschriebenen) wird hinsterven in Zuchtlosigkeit (Symm. $\delta\iota' \alpha\pi\alpha\iota\delta\epsilon\nu\sigma\iota\alpha\nu$) oder besser, da אֵין und רַב sich entgegengesetzt sind, in Ermangelung der Zucht. Mit dem absichtlich aus v. 20 wiederholten יִשְׁבֹּחַ verbindet sich die Vorstellung des Sturzes, welcher dem Dahintaumelnden gewiß ist. Schon in v. 20 begann sich mit diesem Verbum der Sinn sittlicher Verirrung zu verbinden. אֶזְכֹּרְךָ ist der rechte Name der schrankenlosen Fleischeslust, die ihn fleischlich sicher macht. אֶזְכֹּרְךָ hängt mit אֶזְכֹּרְךָ Wanst zus.; אֶזְכֹּרְךָ heißt sich zusammenziehen, verdichten, verdicken (Jes. S. 424). Dummheit und das altnordische *dumba* Finsternis sind wurzelverwandt. Auch im Semitischen haben Schwärze und Finsternis ihre Namen von der Verdichtung. אֶזְכֹּרְךָ ist der dessen Geist verdichtet, verdunkelt und gleichsam crasse Materie geworden ist.

Neunte einleitende Spruchrede VI, 1—5.

Warnung vor unbesonnener Bürgschaftleistung.

Erst in der 12. Rede 6, 20 ff. kommt der Verf. auf das Thema von der Keuschheit zurück. Zwischen die 8. und 12. schieben sich drei andere Sittenspruchreihen, welche weder unter sich noch mit der 8. Rede zusammenhängen, auf welche sie folgen. Sollen wir deshalb mit Hitz. u. Kamph. 6, 1—5. 6—11. 12—19 für eine von anderswo hieher verpflanzte Einschaltung halten? Wir finden hier die dem Verf. der Einleitung eigne Liebe zu Synonymie und Gleichlaut 6, 2. 3. 5 und treffen auf gleiche Wechsel-

wörter 6,4 vgl. 4,25 und Bildwörter 6,18 vgl. 3,29 (חרש), Wortbildung 6,10 (יבק) vgl. 3,8 (שקיר), Begriffe 6,12 vgl. 4,24 (עקשות פה); 6,14 vgl. 2,12.14 (תחפכות) und Constructionen 6,12 (הולך עקשות פה) vgl. 2,14 (הולך עקשות פה), gleiche Charakterzeichnung 6,18^b vgl. 1,16 und Bedrohung 6,15 vgl. 1,26f. 3,25 — so viel Anzeichen der Einheit des Verf., auf die wir nur erwarten können. Und was hätte den Interpolator bewogen, drei Spruchstücke 6,1—5. 6—11. 12—19 gerade hier einzusetzen? Vielleicht klaubt Hitz. aus c. 5 einige ihm mit c. 6 gemeinsame Wörter und Begriffe heraus, welche daß die angezweifelte Spruchgruppe gerade hier eingeschoben sei erklärlich machen sollen; die Berührungen sind nunmehr hervorstechend. Wenn nun unser D. schon in 3,1—18., noch mehr in 3,27ff. allerlei Lebensregeln ohne straffes oder ohne jedes ersichtliche Band aneinandergesetzt hat, so befremdet es nicht, wenn er 6,1—19. ohnehin בני den neuen Ansatz kennzeichnet, zu einem anderen Gegenstand aus der Fülle seines Lehrstoffs abspringt und der zwischen 6,1—5,23 ganz so wie zwischen 3,27 und 3,26 mangelnde Zusammenhang rechtigt nicht zu kritischem Verdachte.

Der Verf. warnt vor Verbürgung oder vielmehr: er rath wenn sich verbürgt hat sich möglichst bald aus der Schlinge zu ziehen v. 1 *Mein Sohn, wenn du Bürgschaft geleistet für deinen Näch Handschlag gegeben hast für einen Andern: bist du verstrickt deines Mundes Reden, eingefangen in deines Mundes Reden. denn dies, mein Sohn, und reiß dich los — denn du bist in d Nächststen Gewalt gerathen — geh, bitte inständig und bestürme nen Nächsten. Gestatte keinen Schlaf deinen Augen und ke Schlummer deinen Lidern: reiß dich los wie eine Gazelle aus Hand und wie ein Vogel aus der Hand des Weidmanns.* Die Ha frage ist hier, ob לַ nach צַרב den für welchen oder bei welchem man verbürgt einführt. Sonst bed. צַרב (√ צַרב, wov. auch צַרַב *nectere*, eng dicht verschlingen) mit dem Acc. der Person sich für jem. verbürgen, bürgend vertreten 11, 15. 20, 16 (27, 13). Gen. 43, 9. 44, 32 (wie mit. der Sache: etwas verpfänden, als Pfand einsetzen Jer. 30, 21. Ne. = שָׁרַם *ضَم*, Job 17, 3), und sich bei jem. verbürgen wird 17, 18.

17. 18. 22, 26. Ist aber etwa der זר 1^b im Untersch. von רֶכֶּךָ der Fremde, bei dem man verbürgt hat? Die Parallelen 11, 15. 20, 16., wo זר derjenige heißt, den man eintritt, zeigen daß in beiden Zeilen ein und dieselbe Person gemeint ist; זר ist in den Sprüchen s. v. a. אֲחֵר, jeder von der in 17. stehenden Person Verschiedene 5, 17. 27, 2., so wie רֶכֶּךָ nicht den Fremden sondern überh. den zu welchem man in irgendwelcher, wenn auch

en, Bez. steht, mit Einem Worte: den Mitmenschen oder 24,28 (vgl. das ebenso vag und oberflächlich gebrauchte und *قرينك*). Weiter fragt es sich ob man 1^b zu erklären einem Andern oder: wenn du für einen Andern den Hand-
 1. Auch hier sind wir von Belegen aus dem Sprachge-
 en, denn die RA *הִקַּשׁ בָּהּ* oder bloß *הִקַּשׁ* von bürgschaft-
 andschlag erscheint wo sie sonst vorkommt ohne weiteren
 22,26. 11,15; jedoch findet sich Iob 17,3 *לִירָקָה* gleich-
 schlagen in jemandes Hand d. h. ihm den Handschlag geben.
 lle folgert Hitz., daß der Bürge dem Schuldner den Hand-
 1, zum Zeichen daß er für ihn einstehe, ohne Zweifel in
 i Zeugen, zunächst des Gläubigers. Aber diese Vorstellung
 ; und das „ohne Zweifel“ schwebt in der Luft. Derjenige,
 d man einschlägt, ist allewege der welchem man die Bürg-
 und durch Handschlag bekräftigt. Auch Iob will dort
 nst als du, o HErr, könnte mir Bürgschaft leisten, näml.
 rettung. Ist nun der *וְיָ 1^b*, wie wir gezeigt haben, nicht der
 ndern der Schuldner, so ist das *ל* *dat. commodi* wie 1^a, die
 ecken sich vollständig. *הִקַּשׁ* bed. eig. mit schallendem Ge-
 , schlagen, verw. mit *وقع*, welches als Intransitivum des-
 kann (Fl.), dann insbes. die Hand oder mit der Hand ein-
 welchem das Handgelöbniß für den Andern geleistet wird,
 bezeichnet. Eine neue Frage ist die, ob in v.6, wo *וְהִקַּשׁ*
 nd *וְהִקַּשׁ* (*comprehendi*) ebenso wie Jes.8,15 vgl. Jer.50,24
 n, der hypothetische Vordersatz sich fortsetzt oder nicht.
 en uns mit Schult. Ziegler Fl. gegen die Fortwirkung des
 erholung des *בְּאִמְרֵי פִיָּה* (vgl. 2,14) geschieht zu recht star-
 värtigung des Gedankens: du, du selbst hast dich dann in
 ickt und kein Anderer; diese Verstärkung des Ausdrucks
 urch Einordnung des v.2 in den Vordersatz sehr an Kraft
 rend sie, wenn man v.2 als Nach- und also Hauptsatz faßt,
 n Stärke hervortritt. Der neue Satzanfang v.3 bedarf kei-
 zspartikel; das die Aufforderung dringlich machende *אִפְּסָה*
 O., häufiger in Fragsätzen) verkettet eng genug. *וְהָאֵל* geht
 das was folgt; das *ו* vor *וְהָאֵל* ist das erklärende, wie wir in
 deweise sagen: Sei so gut und sage mir's oder: Thue mir
 und komm mit, wo kein Franzose sagen würde: *Faites-moi*

ar nicht schlechte Uebersetzung der „unter moralischen Titeln und
 hnitte eingetheilten Lehr- und Sittensprüche Salomonis“ von Rabbi
 Fulda 1787, deren handschriftliches Autograph Herr S. Baer besitzt,
 ein Sohn, bist du für deinen Freund Bürge geworden, und hast du
 die Hand gegeben, so bist du durch dein Wort gefesselt, durch dein
 halten. Thue doch was ich dir sage, mein Sohn, bemühe dich so
 loszukommen, du stehst sonst unter der Gewalt deines Freundes,
 schwerlichkeit, dringe in deinen Freund.“

le (ce) plaisir et venez avec moi (Fl.).¹ Der Satz כִּי בְּיָדְךָ² ist nicht zu übers.: falls du in deines Nächsten Hand gerathen, denn dieser Fall ist ja v. 1—2 als wirklich eingetreten hingestellt. Nach zwei Seiten hin ist der Bürge nicht mehr *sui juris*: der Gläubiger hat ihn in seiner Hand, denn er hält sich, wenn der Schuldner nicht bezahlt, an den Bürgen und auf diese Weise hat schon mancher ehrliche Mann Haus und Hof verloren Sir. 29, 18 vgl. 8, 13., und der Schuldner hat, ihn, den Bürgen, in seiner Hand, indem die schuldige Leistung, welcher die Bürgschaft gilt, von seiner Gewissenhaftigkeit abhängt. Das Letztere ist hier gemeint: du hast Freiheit und Wolstand von dem Willen deines Nächsten, für den du eingestanden bist, abhängig gemacht. Der Satz mit כִּי begründet die Aufforderung sich los zu machen (וְצֵלֵךְ וְצֵלֵךְ v. הַנֶּצֶל aus- oder abziehen); es ist ein Zwischensatz, nach welchem zur näheren Erklärung über das dergestalt begründete הַנֶּצֶל fortgegangen wird. Der Sinn des מְהֵרָפֶס ist sicher. Das V. רָפַס (רָפַס, רָפַס) bed. auftrampen *calcare, conculcare*; der Kamus erkl. رَفَسَ durch رَكَّضَ بِالرَّجْلِ. Das *Hithpa.* könnte zwar bed.: sich stampfend verhalten d. i. barsch auftreten, wie הִתְרַבֵּא und sogar das mediale נִבֵּא sich (in Begeisterung) redend verhalten, aber Ps. 68, 31 und die Analogie von הִתְרַבֵּסִים spricht auch hier für die Bed. sich aufstampfen d. i. heftig zu Boden werfen oder: sich treten, auf sich herumtreten lassen d. i. sich auf das inständigste demütigste Bitten verlegen. So Gr. Ven. πατήθητι, so Raschi („demütige dich gleich der Schwelle die betrappt und getreten wird“), AE Immanuel („demütige dich unter die Sohlen seiner Füße“), so Coccejus JHMich. u. A.: *conculcandum te praebe.* Streitiger ist תִּרְבֵּב. Die talmudisch-midrasische Erklärung (*b. Joma* 87^a. *Bathra* 173^b und anderwärts): nimm in Menge deine Freunde herzu (תִּרְבֵּב = תִּרְבֵּבָה) discreditirt sich schon dadurch, daß sie die Erkl. des תִּרְבֵּב durch (יָד) תִּתֵּן פֶּסֶם *solve palmam (manus)* d. i. zahle was du kannst neben sich hat. Auch mit der Bed. herrschen (Parchon Imm.), welche תִּרְבֵּב übrigens gar nicht hat, ist nichts anzufangen. Den rechten Sinn gibt תִּרְבֵּב ungestüm auf jem. losfahren Jes. 3, 5. Ueberh. bed. תִּרְבֵּב heftig erregt s. (arab. *rahiba* sich fürchten) und so begegnen, hier mit dem Acc.: bestürme deinen Nächsten (näml. daß er seine Verpflichtung erfülle). Demgemäß übers. mit mehr oder weniger treffender Wortwahl LXX παρό-
 ῥωνε, S. Th. παρόρμησον, Gr. Ven. ἐνίσχυσον, Syr. (den der Targumist abschreibt): גִּיר (*solicita*) und Kimchi glossirt: הִזְקִיחַ בְּדַבְרֵי רַעֲיוֹנִי nimm ihn in Beschlag mit begütigenden Worten. Der Talmud erkl. תִּרְבֵּב als Plur.³, aber der Plur., welcher 3, 28 zulässig war, ist hier durchaus un-

1) Die richtige Accentfolge ist עֲשֵׂה וְאֵת אֲמֹנָה | בְּיָדְךָ, drei Diener vor dem *Pazer*, s. *Thorath Emeth* p. 30. Accentuationssystem XII §. 4. Nach Ben-Naftali's Ansicht wäre dem וְאֵת *Mercha* zu geben.

2) Das *Zinnorith* vor dem *Mahpach* in כִּי בְּיָדְךָ vertritt zugleich das *Makkef*. Ben-Naftali aber weicht hier von Ben-Ascher ab: er setzt *Makkef* und läßt das *Zinnorith* weg, s. *Thorath Emeth* p. 16 und meinen größeren Psalmencomm. Bd. II S. 460 Note 2.

3) Einen Unterschied des כְּתִיב und קָרִי gibt es hier nicht; die Masora bem.:

zulässig: es ist also *plena scriptio* für רָצָה mit Beibehaltung des dritten Radicals der Grundform des Stammworts (רָצָה = רָצִי) oder auch mit ״ als *mater lectionis*, um die pausale Form von der außerpausalen zu unterscheiden vgl. 24, 34; LXX Syr. Hier. u. s. w. übers. richtig singularisch. Die schon in לָהּ (vgl. ἔπαυε Mt. 5, 24) liegende Unverzüglichkeit wird nun v. 4f. noch besonders zur Pflicht gemacht. Man soll nicht schlafen und schlummern (Ausdruck ganz so wie Ps. 132, 4), sich nicht Ruhe und Rast gönnen, bis der Andere uns durch Leistung des Verbürgten unserer Bürgschaft entbunden. Man soll sich los machen wie eine Gazelle oder wie ein Vogel, wenn er gefangen, sich mit Aufbietung aller Kräfte und Künste zu entwinden sucht. Das nackte מִיָּד 5^a läßt sich nicht „alsbald“ übers., denn in dieser Bed. ist es rabbinisch, nicht biblisch. Die Verss. (außer Hier. und Gr. Ven.) übers. so, als ob es מִפֶּה hieße. Bertheau will so lesen und Böttch. hält מִיָּד für hinter מִדּ ausgefallen. Parallelismus mit Aufsparrung ist es nicht, denn ein Finkler ist nicht zugleich Gazellenjäger. Der Verf., wenn er so geschrieben, hat מִדּ wie 1 K. 20, 42 absolut gedacht und mit הִנָּחַל verbunden: Reiß dich los gleich der Gazelle aus der Hand, der du verfallen (Hitz.), wonach מִיָּד הִנָּחַל כַּצֶּבֶי מִיָּד accentuirt sein sollte. מִיָּד, aram. טְבִי, arab. ظَبْيٌ ist die von ihrer Zierlichkeit benannte Gazelle (عَزَال); צֶבֶר der Vogel, vom Pfeifen (צֶפֶר) vgl. صَفَاة, Vogelpfeife), arab. صائر Pfeifender (mit Prothese عصفور Zwitscherer, Psalmen S. 794). Der Vogelsteller heißt רָקוּשׁ (v. רָקַשׁ n. d. F. רָקַל, verw. קִישׁ Jes. 29, 21., קֶשׁ / קֶשׁ n. d. F. רָקוּשׁ (Fem. רָקוּשָׁה) oder dunkler רָקִישׁ; man sollte denken, daß das *Kamez* n. d. F. قَاتُول (s. zu Jes. 1, 17) als festes gelten müßte, aber Jer. 5, 26 wird רָקִישִׁים vocalisirt.

Zehnte einleitende Spruchrede VI, 6—11.

Weckruf an den Faulen.

Altera paraenesis, bem. JHMichaelis, *ad debitorem potius directa, sicut prima ad fidejussorem*. Aber dieser Zus. ist erklügelt. Diese kleinen Spruchreden, deren jede ein abgerundetes Ganzes bildet, sind schwerlich von vornherein für diese Einleitung in das vom Verf. herausgegebene salomonische Spruchbuch bestimmt gewesen; er nimmt sie aber in diese herein, und daß er dieses Lehrstück über den Faulen auf das über den Bürgen folgen läßt, mögen ihn nur zufällige Berührungen des einen mit dem andern (vgl. לָהּ 6^a mit 3^b; שְׁנוֹרָה v. 10 mit v. 4), wie sie auch weiterhin die Anreihung von Spruch an Spruch bestimmen, veranlaßt haben. Wie Elihu Iob 35, 11 sagt, daß Gott die Thiere uns zu Lehrern gesetzt hat, so schickt er den Faulen zu der von ihrer Emsigkeit benannten Ameise in die Schule v. 6—8: *Geh zur Ameise, Fauler*;

לֵרֵךְ בַּסְפָּרָא כְּחֵיב יוֹד (dies die einzige Stelle des Spruchbuchs, wo das Wort mit ״ geschrieben ist), sie kennt also nur unangefochtenes רָצָה.

sich ihre Wege und werde weise. Sie die keinen Richter, Vogt und Regenten hat: sie schafft im Sommer ihr Brot herbei, hat eingesammelt in der Erntezeit ihre Nahrung. Das dem אֶל-נְמִלָּה meistens beigeschriebene *Dechî* trennt Untrennbares: der Ged.: geh zur Ameise, Fauler! leidet keine andere Distinction als beim Vocativ, das *Dechî* von אֶל-נְמִלָּה verandelt sich aber wegen der Beschaffenheit des aus nur zwei Silben ohne Gegenton bestehenden Athnach-Worts in *Munach*.¹ Die Ameise hat ihren hebräisch-arabischen Namen נְמִלָּה von der נִם (Jesaia S. 687), welche zunächst vom Schalle gebraucht, die Vorstellung des Leisen, Dnmpfen, Heimlichen ausdrückt, also von ihrer rührigen und doch unvernünftigen Bewegung; ihr aramäischer Name in Peschitto und Trg. שׁוּמְשִׁמָּה (auch arab. *sumsum*, *simsim* von kleinen rothen Ameisen) benennt sie nach ihrer schnellen Beweglichkeit, ihrem geschäftigen Hin und Herlaufen (s. Fleischer zu Levy's Chald. WB 2, 578). Sie ist ein Muster unermüdlicher und wolorganisirter Arbeit; aus dem Plur. דְּרָכֶיהָ läßt sich schließen daß der Verf. ihre Künste im Ein- und Aufspeichern, Lasttragen, Häuserbauen u. dgl. beobachtet hat (s. die Talmud- und Midraschstellen darüber in Hamburgers Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud 1868 S. 83f.). Zu ihr wird der Faule (עֲצִיל, aram. u. arab. עֲטִיל mit dem Grundbegriff der Schwere und Schwerfälligkeit) geschickt, um sich durch sie beschämen und witzigen zu lassen. Der Relativsatz v. 7 beschreibt sie, welche Subj. von v. 8., näher: er ist gleich einem Satze mit בָּרָא *quamquam*.² Das Gemeinwesen der Ameisen weist eine eigene Arbeiterklasse auf, ist aber nicht so wie das der Bienen bis zu einer königlichen Spitze hinauf gegliedert. Die drei hier genannten Aemter repräsentiren die oberste richterliche, polizeiliche und executive Gewalt; denn קָצֵר (v. קָצַח entscheiden mit der Endung *in*, s. *Jesurun* p. 215s.) ist der Richter (قَاضٍ); שֹׁטֵר (v. שָׁטַר liniiren, schreiben) ist der Aufseher (im Kriege der Listen- und Controlefürer) oder, wie Saalschütz den Wirkungskreis der Schotrim sowol in Städten als im Lager richtig bezeichnet, der Polizeibeamte; מְשִׁל (s. Jesaia S. 691) der den Schoftim und Schotrim übergeordnete Regent des ganzen Staatsorganismus. Der Syr. und das ihm sklavisch folgende Trg. übers. קָצֵר mit הָצֵדָא (Ernte), indem sie dieses Wort mit קָצֵר verwechseln. In v. 8 kann der Tempuswechsel nicht dadurch veranlaßt sein, daß קָצֵר und קָצֵר als frühere und spätere Zeit des Jahres unterschieden werden; denn קָצֵר (= قَاط v. قَيْظ) glühend heiß s., vgl. תְּגִיט von der Glut der Mittagshitze) ist der Spätsommer, wo die Hitze aufs höchste steigt; der Knabe der Sunamitin aber erliegt in der Erntezeit dem Sonnenstich 2 K. 4, 18f. Sinnig Löwenstein:

1) Cod. 1294 accentuirt: אֶל-נְמִלָּה, und das ist nach Ben-Aschers Regel das Richtige.

2) Gemeinhin wird v. 7 nur durch *Rebia* halbirt, aber die richtige Accentuation ist אֲשֶׁר אֵין-לָהּ קָצֵר שֹׁטֵר וּמְשִׁל, s. *Thorath Emeth* p. 48 §. 3.

אמר תכין לאחר אגרה להבא d. h. תכין geht auf sofortigen, אגרה auf künftigen Bedarf, oder besser: jenes zeigt sie während der Sommerglut in anhaltender Arbeit begriffen, dieses als mit dem Ende der Ernte auch selber mit Einheimsung des Wintervorraths fertig geworden. Die Worte von Herbeischaffung der Kost im Sommer kehren bei Agur 30, 25 wieder und der Illustration dieses ganzen Verses dient die aramäische Fabel שושמנא ושיטרכוס (die Ameise und die Cicade)¹, die sich auch bei Aesop und Syn- tipas findet. Die LXX hat hinter dem „Geh zur Ameise“ noch einen fünfzeiligen Spruch ἡ πορεύθητι πρὸς τὴν μέλισσαν. Hitz. hält ihn für urspr. griechisch und allerdings enthält er, wie Lagarde nachgewiesen, idiomatisch griechische Ausdrücke, wie sie sich einem Uebersetzer aus dem Hebräischen nicht darzubieten pflegen. Jedenfalls ist er eine Interpolation, die den hebr. Text durch Ueberladung verunziert. Nachdem der D. den Faulen ermahnt, sich an der Ameise ein Beispiel zu nehmen, sucht er auch seinerseits ihn aus seiner Schlaftrunkenheit und Sorglosigkeit aufzurütteln v. 9—11: *Bis wann, o Fauler, willst du liegen? Wann wirst du aufstehn von deinem Schläfe? „Ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer, ein wenig Händefalten um auszuruhn!“ So kommt wie ein stark Zuschreitender deine Armut, und deine Noth wie ein Schildbewehrter.* Der Weckruf v. 9 ist nicht der Art, daß ihn Paulus Eph. 5, 14 im Sinne haben könnte. שָׁכַב hat als Vocativ *Pasek* hinter sich und ist wegen des *Pasek* in korrekten Ausgg. nicht mit *Munach*, sondern *Marcha* accentuirt. Die Worte v. 10 sind nicht ironischer Zuruf (schlaf n. immer noch eine kleine, in Wirklichkeit aber lange Weile), sondern *per mimesin* wiedergegebene Einwendung des Faulenzers, mit der er den unangenehmen Störer abwehrt. Die Plur. bei מַשָּׁכַב lauten wie Selbstspott: noch ein Bischen, aber ein erkleckliches! Die Hände falten d. i. über die Brust kreuzen oder in den Schooß legen kennzeichnet auch Koh. 4, 5 den Nichtsthuer; חֲבִיטָא *complicatio* (vgl. bei Livius: *compressis quod ajunt manibus sedere* und Lucan 2, 292: *compressas tenuisse manus*) ist wie שָׁכַב 3, 8 gebildet und der Inf. חָסַר wie שָׁכַב 10, 21 und שָׁפַל 16, 19. Das *perf. consec.* schließt sich an die dem Faulen aus dem Munde genommenen Worte an, welche dazu wie ein hypothetischer Vordersatz sind: wenn du so sagst und immer wieder sagst, so hat dies zur Folge, daß dich plötzlich und unabwehrbar Armut und Noth überkommen. Daß מַהֲלֵךְ den *grassator* d. i. Landstreicher (arab. سوار, einer der viel herumwandert) oder den Räuber oder Feind (wie عَدُو eig. *transgressor finium*) be- deute, rechtfertigt der Sprachgebrauch nicht; מַהֲלֵךְ bed. 2 S. 12, 4 den Wandersmann und מַהֲלֵךְ ist ein rüstig zuschreitender, nicht gerade ein κακὸς ὁδοιπόρος (LXX). Der Vergleichspunkt 11^a ist das unvorhergesehene, wie in Eilmarsch oder Sturmschritt (Böttch.) schnelle und 11^b das feindliche und unhintertreibliche Ueberkommen; denn ein Mann mit Schild führt, wie Hitz. bem., nichts Gutes im Schilde: er greift an auf

1) s. Goldberg *Chofes Matmonim* (Berlin, Bethge 1845) p. נ"י und Landsbergers Berliner Promotionsschrift *Fabulae aliquot Aramaeae* 1846 p. 28 s.

Gegenwehr gefaßt, und der Wehrlose erliegt ihm ohne Möglichkeit des Widerstandes. LXX übers. באיש מגן *ὅσπερ ἀγαθὸς δρομεύς* (vgl. *δρομεύς* = מני-ארג Job 7, 6 LXX A), wir wissen ganz und gar nicht auf welchen Anlaß. Und hinter v. 11 flicken sie noch zwei Zeilen an: „Wenn du aber unverdrossen bist, wird kommen wie ein Quell deine Ernte, der Mangel aber wird *ὅσπερ κακὸς δρομεύς* sich trollen.“ Auch diesen „schlechten Läufer“ müssen wir laufen lassen, denn Lagarde's Rückübersetzung: בָּחֶשׁ וּמַחֲסֹךְ בָּאִישׁ נִמְגֵּן kann kein Mensch verstehen. Die vier Zeilen v. 10—11 wiederholen sich in dem Nachtrage von דברי חכמים 24, 33f. und könnten, wenn dieser Nachtrag aus der hizkianischen Zeit stammt, unserem D., dem Herausgeber des älteren Spruchbuchs, entlehnt sein. Statt בְּמִתְחַלֵּף steht dort מִתְחַלֵּף (so kommt heranwandelnd deine Armut, d. i. nach und nach, aber sicher heranrückend) und statt מחסרך ist מחסריך geschrieben, wie sich auch hier v. 9 für משתריך die Variante משתריך mit Jod als *mater lectionis* des pausalen *Segol* findet.

Elfte einleitende Spruchrede VI, 12—19.

Warnung vor Heimtücke.

Es folgt nun ein drittes kurzes Lehrstück, welches in eine ähnliche abschreckende Aussicht wie das vorhergegangene ausläuft v. 12—15: *Ein nichtswürdiger Mensch, ein heilloser Mann ist der Falschheit des Mundes übt, der mit seinen Augen zwickert, mit seinen Füßen scharrt, mit seinen Fingern deutet. Tücken sind in seinem Herzen, er schmiedet Böses allezeit, streuet Zwietracht aus. Darum wird urplötzlich herbeikommen sein Unglück, plötzlich wird er zerschmettert und keine Heilung gibts.* Es fragt sich, was in v. 12 Subj. und was Präd. ist. So viel ist klar, daß über den welcher seinen hinterlistigen Geberden nach beschrieben wird das Urtheil der Verwerfung gefällt werden soll. Er, der so beschrieben, ist also Subj. und אָדָם וְלֹא יִשְׁעַל ohne Zweifel Präd. Aber beginnt das complexe Subj. schon mit אִישׁ אֵין? So z. B. Hitzig: „Ein heilloser Mensch ist der Bösewicht, der da . . .“ Aber der Wechsel von אָדָם und אִישׁ ist ein Anzeichen paralleler Zusammengehörigkeit, und wenn 12^b attributiv zu אִישׁ אֵין gehörte, so mußte nachdem nicht אִישׁ אֵין gesagt ist wenigstens mit הוֹלִילָה fortgefahren werden. Die allgemeinen sittlichen Kategorien 12^a sind also, wie ohnehin wahrscheinlich, Präd.; die reiche Gliederung des Subj. fordert auch schon stylistisch ein entfaltetere Präd. Einfacher in der Anlage und auch logisch verschieden ist 16, 27. Dort heißt es, wie gewöhnlich, אִישׁ בְּלִיעַל. Da אֵין אָדָם nicht wol möglich, wechselte der Verf. bei בְּלִיעַל. Dieses Compositum aus בָּלִי וְעַל (von עָלַ עָלַ ersprießlich s., nützen) gilt so sehr als Ein Wort, daß es sogar den Artikel annimmt 1 S. 25, 25. Es bed. die Nichtswürdigkeit, gew. in genitivischer Wortkette, aber auch den Nichtswürdigen Job 34, 18., und so ist es hier zu nehmen, denn אָדָם bildet keinen Constructivus und fungirt nie als Regens eines Genitivs, בְּלִיעַל ist also virtuelles Adj. (wie etwa *nequam* in *homo nequam*), die Verbindung ist

ähnlich wie אדם רשע 11, 7 u. ö., obwol mehr appositionell als diese rein attributive. Synonym mit בליעל ist אָנָן (*Van* hauchen) Heillosigkeit d. i. Mangel an allem sittlichen Gehalt. So nichtswürdig und heillos ist wer Mundes-Schiefheit (vgl. 4, 24) wandelt d. i. wer die Sprache zu einem Mittel seiner Unwahrheit und Lieblosigkeit macht; עֲקָשָׁה פֶּה ist sittlich gemeint, ohne aber jene Verziehung des Mundes auszuschließen, welche zum Geberdenspiel des Hämischen gehört. Es ist Objektsacc., denn הִלֵּךְ wird auch in sittlichem Sinne mit dem Acc. dessen verbunden, was man wandelt d. i. handelnd ausübt 2, 7. 28, 18. Jes. 33, 15. קִירֵץ בְּעֵינָיו läßt sich dem Sinne nach übers.: der mit seinen Augen blinzelt (*nictat*), aber die eig. Bed. des Wortes ist das nicht, denn קִרֵץ wird nicht bloß von den Augen 10, 10 (vgl. 16, 30 *qui oculos morsicat* oder *connivet*) Ps. 35, 19., sondern auch von den Lippen gesagt 16, 30. Falsch ist auch Loewensteins Erkl.: der die Augen aufreißt. Das V. קִרֵץ vereinigt die Bedd. des arab. قَرَصَ mit scharfem Werkzeug und قَرَضَ mit stumpfem Werkzeug (مِقْرَاض Kneipzange) abkneipen. Es bed. kneipen, zwicken wie قَرَصَ pincer z. B. قرص بالسكين الرصاصه er knipp mit dem Messer das Bleisiegel ab, daher: wiederholt die Augen zusammenkneipen, provinziell: mit den Augen zwickern (Frequentativ v. zwicken) — die Geberde des Falschen, der Andern dadurch ein Zeichen gibt, daß sie ihm einen Dritten zu necken und verspotten, zu belügen, und betrügen helfen oder ihn wenigstens nicht daran verhindern (Fl.), vgl. den Spruch Ali's: „O Gott, vergib uns das sträfliche Augenwinken (مِرْمَرَات)“ und dazu Fleischer, Sprüche Ali's S. 100 f. Daß das folg. מוֹלֵל בְּרַגְלָיו von Reden d. i. Zeichen geben mit den Füßen und, so zu sagen, bedeutsamer *oratio pedestris* gemeint sei (LXX AE Brth. Hitz. u. A.), ist sehr unwahrscheinlich, da der Sprachgebrauch für die Bed. *loqui* das Pi. מִלֵּל ausgeschieden hat und מוֹלֵל eine andere passende Deutung zuläßt, denn מוֹלֵל bed. im Talmudischen *fricare, confricare* z. B. המולל מליחות der welcher geröstete Aehren zerreibt (*b. Beza* 12^b. *Ma'seroth* IV, 5) wonach Syr. Trg. תָּבַס (*stampfend*), Aq. τρίβων, Symm. ποροτρίβων, Hier. (*qui*) *terit pede* und Raschi: משפשף (*reibend, kratzend*); es ist einer gemeint, der mit den Füßen scharrt, sie am Boden hin- und herzieht, um Andern damit ein Zeichen zu geben; auch das arab. مَلَّ *levem et agilem esse*, welches als Synon. v. أسرع mit فى des Weges verbunden wird, bed. eig. die Füße schnell hin- und herbewegen (Fl.).¹ מוֹרָה erscheint hier seiner Grundbed. gemäß (*pro-*

1) Der Wurzelbegriff des V. מָלַל ist Unruhe der Bewegung; das N. מַלְלָה bed. die Glut mit ihrem zuckenden Leuchten und Brennen: glühende Asche, innere Erregung, äußere Hast; מִלֵּל (מִלֵּל) ist der fiebernde Kranke, aber auch der hastig

Dahineilende und überh. der Ungeduldige und Hastige (s. Wetzstein bei Baudissin in dessen *Iob. Tischendorfianus* zu 7, 6). Das Reiben geschieht mittelst schnellen Hin- und Herbewegens und das Sprechen (מִלֵּל) indem die Sprachwerkzeuge, bes. die

jacere, sc. *brachium* oder *digitum* = *monstrare*) mit **בְּאַצְבָּעָיו** **בְּאַצְבָּעָיו** den; ein anderer Ausdruck für dieses höhnische, hämische **דָּאָרְטוּ** **דָּאָרְטוּ** ist **שָׁלַח אֶצְבָּע** Jes. 58, 9. In v. 14 setzt sich die Beschreibung schlechten Subjekts fort, nur einmal zum Participle zurückkehren sind selbständige aber logisch sich dem complexen Subjektsbegriff ordnende Sätze. **הַחֲפִכּוֹת** sind eben die Schalkheiten d. i. hämischen, welche als **עַקְשׁוֹת פֶּה** in Wort und Miene zu Tage kommen, das dem **חֲרָשׁ** *machinari* unterliegende Doppelbild des Schmieds Ackerns s. zu 3, 29., und über die Weglassung des **הָיָה** bei **חֲרָשׁ** 10. Die RA **מְדַנִּים** **שָׁלַח** (wie v. 19. 16, 28) Streitigkeiten loslassen sie losbrechen, erinnert eher an die Entfesselung der Winde durch das Werfen des Erisapfels. Statt **מְדַנִּים** corrigirt das *Ker* dagegen bleibt **מְדַנִּים** 6, 19. 10, 12 unbehelligt. Die Form **מְדַנִּים** einmal 18, 18 und ihr Constructivus **מְדַנִּי** einmal 19, 13 vor. 1 sonst hat der Text **מְדוֹנִים**, wofür das *Keri* **מְדַנִּים** lesen heißt 18, 1 19. 23, 29. 25, 24. 26, 21. 27, 15. Anerkannt sind also die Form **מְדַנִּי** und **מְדַנִּי**; jene steht ohne analoges Beispiel allein, dieser vergleicht wenigstens das Eine **מְדַנִּי** **מִצָּד** (Psalmen S. 163 Anm. 3). Wahrscheinlich sah man die Existenz dieser zwei Formen durch Gen. 25, 2 28. 36 gesichert, wo **מְדַנִּי** und **מְדַנִּי** als Name zweier Söhne Abrahams Ketura vorkommen. Aber der Volksname **מְדַנִּים** ist kein Rechtsergrund für die siebenmalige Beseitigung des regelrechten **מְדוֹנִים** d. i. welches der Plural des häufigen **מְדוֹנִי** n. d. F. **מְדוֹנִים**, **מְדוֹנִים** ist, obwohl auch **מְדוֹנִים** n. d. F. **מְדוֹנִים**, **מְדוֹנִים** lesen läßt. Mit v. 14 ist die Beschreibung zu Ende. Ein Nichtswürdiger und Heilloser ist wer solcher. Der Schwerpunkt liegt in der Charakteristik, aus welcher die Folgerung gezogen wird: Darum wird urplötzlich herbeikommen sein 1 u. s. w. Ueber **אֵיר**, dessen Wurzelbed. sich durch Am. 2, 13 ill. 1 läßt, s. 1, 26. **פָּתָח** ist ein alter Acc. v. einem absoluten N. **פָּתָח** bed. mit dem als adverb. Acc. gebrauchten **פָּתָח**, beide ausgehend von der Wurzelbegriff des Spaltens, Oeffnens, Auf- und Hervorbrechens „erschmettert werden“ (wie ein zerbrechlich Geschirr Ps. 2, 9. Jes. Jer. 19, 11) ist ein häufiges Bild für den Untergang (**שִׁבְרָה**) eines (vgl. **انكسر الجيش**), einer Stadt oder eines Staates, eines Mannes. **אֵיר** setzt wie 29, 1 das **יִשְׁבֵּר** fort: es wird gleichsam kein Heilmittel seine zerschmetterten Glieder geben (Fl.). Ohne **י** würde dieses **אֵיר** accusativisch und also adverbiell gedachtes Satzglied sein: ohne Heilung gibt.

Was nun folgt ist kein besonderes Lehrstück (Hitz.), sondern eine fortsetzende Fortsetzung des vorigen. Das letzte Wort vor der Strafe 14^b ist ja auch hier das letzte. Der Ged., daß keine Untugend größerer Greuel ist, als das (in der That satanische) Streben, Menschen, die sich lieben gegen einander zu setzen, kleidet sich in die Fol-

Zunge, in Bewegung gesetzt wird. Nur die Bed. vorn abkuppen *praecidere*, *cidere* fügt sich jenem Wurzelbegriff nicht: **מָל** in dieser Bed. scheint eine *stringere* zu sein.

pruchs, die wir S. 12 erörtert haben. Von dort nehmen wir auch ers. dieses Musters einer *Midda* herüber v. 16—19: *Sechs sind sie hasset, und sieben sind seiner Seele Greuel: Hochfahrende lügnerische Zunge und unschuldig Blut vergießende Hände; das Gedanken des Unheils schmiedet, Füße die eilends dem Umlaufen, ein Lügen aushauchender falscher Zeuge und der Thut austreut zwischen Brüdern.* Der Sinn ist nicht, daß die Sechste verhaßt und wenn nun gar das Siebente dabei ist ihm ein Hind (Loewenst.); die Midda-Form in Amos' Völkergerichtsrunde v. 6 und in dem Spruche Iob 5, 19 zeigt, daß die Sieben einzeln sein wollen und das Siebente das Nonplusultra alles Gottverwerth. Man übersetze nicht: *sex haecce odit*, denn הָיָה הָיָה (הָיָה הָיָה) nachwärts und hinwärts, aber nicht wie אָלָה auf unmittelbar Folgerwärts; es müßte שֵׁשׁ הָאֵלֶּה oder correkter שֵׁשׁ הָאֵלֶּה heißen. Nach Hitzigs Erklärung: „Jene sechs Dinge (näml. v. 12—15) haßt er nicht unmöglich, denn (was auch gegen jenes *haecce* gilt) das selbst Fürwort הִנֵּה הִנֵּה (הִנֵּה, הִנֵּה) wird nie wie das chaldäische הִנֵּה Accusativ verwendet im Sinne von אֲתֵּיחָךְ אֲתֵּיחָךְ, es ist immer so, es mit einer Präposition verbunden virtueller Genitiv ist) nur v. 1, sei es des Subj. oder des Präd., und wo es Nom. des Präd. steht. Dt. 20, 15. Jes. 51, 19 liegen Nominalsätze vor, in denen הִנֵּה Verbum des Seins vertritt oder richtiger: in denen die logische Substanz aus dem Satzgefüge selbst resultirend, unausgedrückt bleibt. Der 1. ist 'הַיָּמִין Relativsatz, wonach auch hier wie 30, 15 und anaccentuirt ist: *sex (sunt) ea quae Deus odit, et septem (sunt) deo animae ejus.* Was es sagen will daß Gottes Seele etwas über s. zu Jes. 1, 14. Die Schreibung תִּיעֲבֹרָה wird als durch den Ort veranlaßte Irrung (s. 26, 25) vom *Kerî* mit Recht beseitigt; absichtigte, indem er תִּיעֲבֹרָה schrieb, gewiß wie 3, 32. 11, 1 klar. Die 3 ersten Stücke verhalten sich wie Sinnesweise und That, bezeichnet durch die Gliedmaßen, mittelst welcher sie wirken. Die Tugenden zusammen sind wie ein Leib (Organismus) die Demut ist dessen Kopf. Darum steht als die Sünde der Demut *mentis elatae tumor*, welcher im *elatum (grande)* sich ausspricht: עֲיִיבָה רְמוּהָ, die Geberde des רָם Hochmütigen (s. 3, 28 mit 2 S. 22, 28), ist das Gegentheil des Gesichtsausdrucks שֶׁהָיָה Iob 22, 29; עֵינָי ist im A. T. fast immer (s. Hohesl. 1, 1) und Adjective bilden bekanntlich keinen Dual. Das 2. Stück lügnerische Zunge und das 3. die mordlustigen Hände. דָּם-נֶקִי unschuldig Blut im Untersch. von דָּם הַנֶּקִּי Blut der Unschuldigen. ¹ Das 4. Stück ist ein arglistiges Herz; s. über הָרָשׁ v. 14.

Schreibung דָּם folgt der masoretischen Regel: כָּל דָּם נָקִי קָמַץ דָּם הַנֶּקִּי: *chi*, *Michlol* 205^b und Heidenheim zu Dt. 19, 10., wo in Druckausgaben irrig נָקִי דָּם sich findet. Uebrigens ist dem דָּם-*Metheg* zu geben, nicht *dom* lese, wie z. B. שֵׁשׁ-מֵאֹרֶת Gen. 7, 11., damit man nicht

3, 29 und über אָנן v. 12. Das 5. Stück: mit Hast dem Bösen zulaufende Füße; לָרֶעַע wie לָרֶעַע in dem ebenso wie hier 17^b und 18^b in Jes. 59, 7 wiederklingenden Distich 1, 16. Die Verbindung מִהֵר לָרֶעַע *propere cucurrit* (Gegens. לָאֵהָרָה) ist s. v. a. רָץ מִהֵר. Zum 6ten ist Gotte verhaßt ein „Lügen- Reder, Falschheits-Zeuge.“ Es ist Ein Subjekt, welches so zwiefach charakterisirt wird. כְּזָבִים sind Erdichtungen und שָׁקֶר ist Entstellung des Sachverhalts und zwar in dieser Nebeneinanderstellung geflissentliche; die Ursprünge dieser Synonyme sind dunkel, Fürst gibt jenem den Wurzelbegriff der Spinnung (eig. Verknüpfung) und diesem den der Schminkung. Man bringt כְּזָבִים vor, um שָׁקֶר aufrechtzuhalten.¹ Sprachlich wäre es auch zulässig, עַד שָׁקֶר im Sinne von שָׁקֶר שָׁקֶר wie 25, 18 als Apposition zu כְּזָבִים zu fassen, aber in der nächstliegenden Parallele 14, 5 ist der Begriff ein persönlicher, indem von dem שָׁקֶר עַד ausgesagt wird, daß er Lügen aushauche. Dort unterliegt es keinem Zweifel, daß der Satz ein Verbalsatz und יָפִיחַ Finitum ist, näml. *Hi.* v. פִּיחַ. Dieses *Hi.* bed. sonst auch *sufflare* 20, 8., *afflare* Ps. 10, 5. Ez. 21, 36., *perflare* Hohesl. 4, 16., *anhelare* (*desiderare*) Ps. 12, 6. Hab. 2, 3., mit כְּזָבִים aber *efflare*, ein Synonym zu הָפִיחַ wie הָפִיחַ und הָפִיחַ, welches an sich (vgl. 12, 17) keinen üblen Nebensinn hat, aber meist mit כְּזָבִים verbunden wird, nicht ohne Bezug darauf, daß Erlogenes ohne Realität und nichts weiter als הַבֵּל וְרוּחַ ist. Aber was für eine Form ist יָפִיחַ da wo es nicht wie 14, 5 Präd. eines Verbalsatzes, sondern in der Verbindung mit כְּזָבִים wie hier und 14, 25. 19, 5. 9 (einmal mit אֱמוּנָה 12, 17) Subj. eines Nominalsatzes ist? Das Nächstliegende ist, es für ein vom *fut. Hi.* gebildetes Nomen zu halten. Solchen Bildungen begegnen wir zwar nur auf dem Gebiete der Eigennamen, wie רִאִי, רִאִי, רִאִי; indes findet sich wenigstens das Eine *n. appell.* רִאִי (Befehder), welches ebensowol vom *Hi.* als vom *Kal* gebildet sein kann. Aber sollte der Constructivus von יָפִיחַ *n. d. F.* יָפִיחַ nicht יָפִיחַ lauten? Man entgeht diesem Bedenken auch nicht wenn man יָפִיחַ *n. d. F.* יָפִיחַ, יָפִיחַ, יָפִיחַ, יָפִיחַ u. dgl. von einem secundären V. יָפִיחַ ableitet, dessen Existenz durch Jer. 4, 31 gesichert ist und von dem auch יָפִיחַ Ps. 27, 12 herzukommen scheint, obgleich es sich auch *n. d. F.* יָפִיחַ (neben יָפִיחַ) auf יָפִיחַ zurückführen läßt. Aber auch in diesem Falle erwartet man als Verbindungsform יָפִיחַ wie יָפִיחַ, wie sie von יָפִיחַ wirklich יָפִיחַ (vgl. שָׁמַיִ, אָבֵל v. שָׁמַיִ, שָׁמַיִ) lautet. Soll man nun etwa annehmen, daß das *Kamez* als festes behandelt ist? Das wäre lautgesetzwidrig, da es wie man auch ableite nicht naturlang ist. So wird also die Verbindung keine genitivische sein. Wäre aber יָפִיחַ ein mit dem Präformativ des 2. Modus gebildetes so starres Substantiv wie etwa יָפִיחַ oder auch wäre es eine solche participiale Intensivform activer Bedeutung wie נִבְיָא, so widerstritte die darin fortwährende Verbalkraft dem Sprachgebrauch. Es bleibt nichts übrig als יָפִיחַ für einen in die Stelle eines Nomens eingesetzten Attributivsatz zu halten: einer der aushaucht, und dafür gibt es ein gleichartiges Beispiel,

1) So unterscheidet diese Synonyme Isaak Albo in seiner Dogmatik mit dem Titel עֲקָרִים II, 27.

denn in anderer Weise wird man mit יִסִּיךָ Koh. 1, 18 nicht fertig. In 19^b gelangt der Zahlenspruch zu seiner Pointe. Der Ausbund alles Gottverhaßten ist der welcher seine teuflische Freude daran hat, Menschen die sich nahe stehen zu entzweien. So auf 14^b zurückkommend rundet sich diese kleine Spruchrede refrainartig ab.

Zwölfte einleitende Spruchrede VI, 20 ff.

Warnung vor Ehebruch unter Hinweis auf seine furchtbaren Folgen.

Nach jenen drei kleineren Lehrstücken kommt der Weisheitslehrer wieder auf das Thema des achten zurück: Warnung vor den Fleischesünden, deren Macht und Verbreitung unter den Menschen eine so unermesslich große ist, daß ihnen, besonders der Jugend, die abschreckenden Folgen derselben nicht genug vorgehalten werden können v. 20 f.: *Beware, mein Sohn, das Gebot deines Vaters und entschlage dich nicht der Unterweisung deiner Mutter. Binde sie dir aufs Herz immerfort, schlinge sie dir um den Hals.* Das Suff. -*ēm* geht auf die mit מצוה und תורה bezeichneten guten Lehren (vgl. 7, 3); das Masc. steht wie üblich (z. B. 1, 16. 5, 2) statt des Fem., dessen Formen nie durchgedrungen. Ueber das an die Tefillin und Amulette erinnernde Bild für stete Vergegenwärtigung s. zu 3, 3. Ähnlich lautet von Zusammenschluß der Personen Hohesl. 8, 6. Das V. נָתַר (nur hier und Iob 31, 36)

bed. biegen, insbes. abbiegen (wov. עָנָה Abbiegung, nebenausgehende Richtung, Seite, Acc. als Adv. zur Seite *apud*) und umbiegen, umwinden *circumplacare*. Die Vorstellung der guten Lehren personificirt sich nun und wird ebendamt einheitlich v. 22: *Wenn du dahergekest, wird sie dich leiten; wenn du liegest, wird sie Wacht über dich halten und erwachest du, wird sie mit dir sich unterreden.* Subj. ist die Weisheitslehre, mit welcher sich die Vorstellung der Weisheit selber verschmelzt. Die Futt. sind nicht anwünschend oder ermahnend, sondern verheißend; die Formung des 3. Satzes beweist das. Ebenso und in gleicher Folge wie im *Schemá* Dt. 6, 7 vgl. 11, 19 werden 3 Zustände des Außenlebens unterschieden: Gehen, Liegen und Aufstehn. Die hie und da sich findende Punctuation בְּהִתְחַלֵּךְ ist die Variante Ben-Naftali's; Ben-Ascher und also der *textus rec.* verwirft das Metheg in diesem Falle, s. Baer, Metheg-Setzung §. 28 Anm. Das V. נָתַר mit seinem *Hi.* in verstärkter *Kal*-Bed. ist in den Psalmen heimischer als in den Sprüchen; das arab. لَاحِظ zeigt, daß es eig. richten (*dirigere*), Richtung geben, in bestimmter Richtung bewegen bed. שָׁמַר mit עָל in Obhut nehmen hatten wir schon 2, 11.; dieser Verf. hat Lieblingswendungen, in deren Wiederholung er sich gefällt. Mit dem Liegen ist Schlafen zusammengedacht. וְהִתְקַיְּוָה ist wie Ps. 139, 18 hypoth. Perfekt nach Ew. §. 357^a: *et ut expegefactus es, illa te compellabit.* Brth. falsch: sie wird dich sinnend machen. Abgesehen davon daß dieses *Hi.* in der Bibelsprache ohne Beleg ist, fordert die Personification ein anschaulicheres

Bild. שִׁיר (שִׁירָה) bed. innerliches und lautes Sprechen (ein ausgen. Gen. 24, 63 poetisches, im Talmudischen¹ vulgär gewordenes Wort), mit כּ das Sprechen über etwas Ps. 69, 13., mit Acc. das Besprechen einer Sache Ps. 145, 5 oder das Ansprechen, kurz für לִי שִׁיר Iob 12, 8 (wie מִיָּן mit Acc. 4, 9 = מִן לִי): wenn du erwacht bist, wird die Weisheit sofort dich ins Gespräch ziehen und deine Gedanken mit dem rechten Inhalt erfüllen, deinem Handeln die rechte Richtung und Weihe geben. Da in וְיִירָא die Vorstellungen der Weisheit und der heilsamen Lehre ineinanderliegen, so kann der Verf. begründend fortfahren v. 23: *Denn eine Leuchte ist das Gebot und die Unterweisung ein Licht* (Hier. *et lex lux*), und ein Weg des Lebens sittigende Zurechtweisungen. Darüber daß וְיִירָא hier nicht den positiven, spezifisch israelitischen, sondern den verallgemeinerten Sinn wahrheitgemäßer Belehrung über Gottes Willen und des Menschen Pflicht hat, s. die Einl. S. 35. Diese menschlich vermittelte, aber göttliche Lehre ist אֹרֶךְ Licht, welches den Menschen, der sich ihr untergibt, erleuchtet, und das Gebot מִצְוָה, welches den Menschen im einzelnen Falle das Rechte zu thun anweist und das Unrechte verbietet (eingeschl. das Verbot לֹא תַעֲשֶׂה Lev. 4, 2), ist יָרֵךְ eine Leuchte, welche, an jenem Lichte entzündet, in Betreff menschlichen Handelns und der Folgen desselben alles Dunkel der Ungewißheit lichtet. יָרֵךְ und אֹרֶךְ verhalten sich wie Allgemeines und Besonderes, Primäres und Abgeleitetes. Loewenstein accentuirt falsch: יְהִירָה אֹרֶךְ statt יְהִירָה אֹרֶךְ (wie Cod. 1294 und die 3 Erfurter), s. über den hier nicht stattfindenden Ton-Rückgang zu 3, 15. Der Gen. מִסֵּר bez. Zweck und also Charakter der Zurechtweisungen: nicht disciplinarische in dem äußerlichen Sinn dieses Worts, sondern eher: moralische, auf Zucht im Sinne der Erziehung d. i. sittlichen Bildung und Veredelung abzielende. Solche Zurechtweisungen sind דֶּרֶךְ יְהִירָה Weg zu wahren Leben, Anleitung solches zu erlangen. Daran schließt sich der Zwecksatz v. 24 an: *Dich zu bewahren vor bösem Weibe, vor der Glätte fremder Zunge*. Ueber die genit. Verbindung אִשָּׁה רָעָה Weib böser Art s. zu 2, 14 und über die adjektivische נִכְרִייה לָשׁוֹן zu v. 17; die fremde Zunge ist die mit glatten Worten (2, 16) ködernde Zunge (לָשׁוֹן) der Fremdländischen (s. S. 64 unten). Anders Ew. Brth.: vor der von glatter Zunge, der Fremden wie Symm. Theod. ἀπὸ λειογλώσσου ξένης, aber חִלְפָה ist Subst. (Gen. 27, 16) und als weibliche Adjektiv-Form ohne Beispiel. Eher ließe sich חִלְפָה als erstes Glied und נִכְרִייה als zweites des *st. constr.* ansehen, indem jenes Einen Begriff bildet und לָשׁוֹן deshalb unverkürzt bleibt, vgl. Ps. 68, 22. Jes. 28, 1., aber 1) ist diese syntaktische Erscheinung noch problematisch, s. Friedr. Philippi, Wesen und Ursprung des St. Constr. S. 17 und 2) ist die Annahme einer solchen Anomalie hier unnöthig.

1) Die von Wetzstein hingeworfene Vermutung, מְשִׁיר schèch sei s. v. a. מְשִׁיר (מְסִיר) Sprecher, ist unhaltbar, da das V. מְשִׁיר alt s. ein sogen. *munšarif* d. i. durchconjugirbares, in allen Formen gebräuchliches und also gewiß das Stammwort zu schèch ist.

Das Proömium dieser 12. Lehrspruchrede ist nun zu Ende. Den Ton des Dekalogs anschlagend beginnt sie selber v. 25 f.: *Begehre nicht nach ihrer Schönheit in deinem Herzen, und nicht fahe sie dich mit ihren Wimpern, denn um ein hurerisch Weib kommt man bis auf einen Laib Brot herunter, und ein verheiratet Weib verstrickt eine kostbare Seele.* Die Warnung 25^a ist schon auf dem Wege der Verinnerlichung des *לֹא תִחַמְדּוּ* Ex. 20, 17 in der Weise des Bergpredigers Mt. 5, 28 (*ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ*); der talmud. Spruch *הרהורי עבירה קשו מעבירה* (Joma 29^a) meint nur, daß die Imagination der sündlichen That den Körper noch mehr ausmergelt als diese selber. Die Warnung:

„nicht fahe sie dich (korrekte Punktation: *תִּחַמְדָּהּ*) mit ihren Augenlidern“ geht auf ihr (des Lasterweibes) kokettes Liebäugeln und buhlerisches Winken. In der mit *כִּי בִעְדָּהּ* (so ist zu punktiren) beginnenden Begründung ist die Verbindung *אִשָּׁה זוֹנָה* appositionell Ges. §. 113; der Begriff *זוֹנָה* wirkt in 26^b herüber. „*כִּי כָרַךְ* [= *כָּרַךְ*] runden, s. zu Gen. 49, 5], eig. Brotkreis, ist ein kleines rundes Brot, wie es noch jetzt in

Italien (*pagnotta*) und im Morgenlande (*قُرْص*) gebacken wird, hier

Ausdruck des äußerst Geringen“ (Fl.). *בִּעַד* (Constr. v. *בִּעַד* *بَعْدَ*) ist wie Iob 2, 4. Jes. 32, 14 im Sinne von *ὑπέρ* *pro* gebraucht, und mit *עַד* verbindet sich die Vorstellung des Herabkommens bis zu diesem Tiefpunkte. Ew. Brth. erkl. nach LXX *τιμὴν γὰρ πόρνῆς ὅση καὶ ἐνὸς ἄρτου, γυνὴ δὲ ἀνδρῶν τιμὰς ψυχὰς ἀγρεύει.* Aber vom Preis (Lohn) ist hier keine Rede; der Parallelismus ist synonym, nicht antithetisch: beidemale wird dem welcher in die Falle geht mit Verlust gedroht. Der Hurer vergeudet sein Vermögen (29, 3) bis zur Verarmung (s. die Erwähnung des Brotlaibs in Beschreibung der Bettelarmut 1 S. 2, 36), und eine Verheiratete (aber zugleich Anderer Umgang Suchende) macht zu ihrem Jagdfang eine kostbare Seele, indem der welcher in ehebrecherischen Umgang mit ihr willigt vielleicht nicht sein Vermögen, gewiß aber Freiheit, Reinheit, Würde seiner Seele, seiner Person verliert.

ציד begreift, wie *צידון* Fischerstadt, *صِيَاد* Jäger und Fischer zeigt, urspr. alle Arten von Jagd, ist aber im Hebr. nur von Jagd auf Wild gebräuchlich. Die Wurzelbed. (vgl. *צָדָה*) ist spähen, fahnden. Die sittliche Nothwendigkeit der verderblichen Folgen, welche die Ehebruchsünde nach sich zieht, wird durch Beispiele naturnothwendiger Verkettung von Ursache und Wirkung veranschaulicht v. 27—29: *Kann Jemand Feuer holen in seinem Busen und seine Kleider würden nicht verbrannt? Oder kann Jemand hingehn über Glühkohlen und seine Füße würden nicht versengt? So der welcher zu seines Nächsten Weibe eingeht, keiner bleibt unbestraft der sie berührt.* Wir würden sagen: Kann Jemand, ohne daß u. s. w.; jenes ist die semitische „zerstreute (parataktische) Construction.“ Das erste *אִשָּׁה* hat verbindendes *Schalscheleth*. *חֲתָהּ* bed. mit der Feuerzange oder Schaufel (*מִחְתָּהּ* das Werkzeug dafür) einen Brand oder Kohlen fassen und fortholen, vgl. *خَات* f.o. nach Lane: *he seized or snatched away a thing*; die Form

יִרְחַח ist *Kal* wie יִרְחַח (s. Köhler *de Tetragrammate* 1867 p. 10). יִרְחַח (eig. Einschnitt) ist hier nicht der Schooß, sondern wie Jes. 40, 11 der Busen. Ein 2. Beispiel naturnothwendiger verderblicher Folge wird mit אִם der Doppelfrage eingeführt. יִרְחַח (v. יִרְחַח n. d. F. יִרְחַח, wofür aber יִרְחַח gebräuchlich) ist die lautgesetzliche (Ges. §. 27 Anm. 2) Umlautung von *gahhalim*. Auf das Fem. יִרְחַח folgt hier (vgl. dagegen 1, 16) die den Genusunterschied einhaltende rhythmisch wollautende Form יִרְחַח v. יִרְחַח כִּי sengen so daß ein Brandmal (כִּי Jes. 3, 24 *cauterium*) zurückbleibt. In v. 29 folgt die in diesen Beispielen enthaltene Lehre: τὸ εἰς πῦρ καὶ εἰς γυναικα ἐμπεσεῖν ἴσον ὑπάρχει (Pythagoras bei Maximus *Eclog.* c. 39). אִם בִּיא ist hier wie das zweite in Ps. 51, 1 ein Euphemismus, und אִם בִּיא berühren ist wie אִם בִּיא anrühren Gen. 20, 6 gemeint. Wer sich mit seines Nächsten Weibe einläßt, wird nicht strafflos (נָקִי) bleiben. Da beide Ausdrücke fleischliches Nahen und Sichvergreifen besagen, so versteht sich daß er nicht schuldlos bleibt von selber. Nun werden Dieb und Ehebrecher gegen einander gehalten, wobei vorausgesetzt ist, daß Ehebruch ein noch schlimmeres Verbrechen v. 30 f.: *Man begegnet nicht verächtlich dem Diebe, falls er stiehlt um seine Gier zu stillen wenn er hungert, und ergriffen kann er siebenfach bezahlen, alle Habe seines Hauses hingeben.* Meistens erkl. man 30^a: selbst in dem Falle läßt man's dem Diebe nicht als Bagatelle hingehen. Ew. bem.: אִם בִּיא steht hier in seiner nächsten Bed. des Uebersehens, woraus erst die des Verachtens folgt. Aber diese „nächste“ Bed. ist lediglich zu Gunsten unserer Stelle erdacht; die Erkl.: „man läßt es einem Diebe nicht so hingehen“ widerlegt sich durch Hohesl. 8, 1. 7, denn an 31^b vgl. Hohesl. 8, 7^b und 34^a vgl. ebend. 8, 6^a bestätigt sich, daß von v. 30 an in die Maschalsprache des Verf. Reminiscenzen aus dem zur Literatur der Chokma gehörigen Hohenliede hineinspielen. Hitzigs richtige Voraussetzung, daß אִם בִּיא immer positive Verachtung bed., nöthigt nicht zu fragender Fassung: Verachtet man nicht den Dieb, wenn . . ? so verstanden sein wollend hätte der Verf. אִם אִם oder אִם אִם geschrieben. Richtig Mich.: *furtum licet merito pro infami in republica habetur, tamen si cum adulterio comparatur, minus probrosum est.* Ueber אִם im Sinne von Eblust und sogar Schlund und Magen s. Psychol. S. 204. Ein Zweites ist, daß der Dieb, wenn er ergriffen wird (wir halten aber אִם אִם nicht für das hypoth. Perfekt, sondern was zunächst liegt für das Part. *deprehensus*), sein Verbrechen wieder gut machen kann. Das Fut. אִם so als Potentialis zu fassen legt sich schon dadurch nahe, daß siebenfacher Ersatz des Gestohlenen in der israel. Gesetzgebung unerhört ist: sie kennt nur zwiefachen, vierfachen, fünffachen Ex. 21, 37. 22, 1—3. 8 (vgl. Saalschütz, Mos. Recht S. 554 ff.). Diese Ueberbietung des gesetzlich Nothwendigen führt in den Bereich der Freiwilligkeit: er (der Dieb, wobei nun nicht gerade an den zu denken ist, welchen bittere Noth dazu macht) kann siebenfachen d. i. überreichlichen Ersatz leisten, die ganze Habe (s. über אִם zu 1, 13) seines Hauses kann er hingeben, um nicht bloß dem Gesetze zu genügen, sondern den an welchem er sich vergangen zu begütigen und sich wieder

einen ehrlichen Namen zu verschaffen. Was v. 30 und 31 sagen, ist vollkommen zutreffend. Den Dieb aus Armut verachtet man nicht, man bedauert ihn, während der Ehebrecher unter allen Umständen der Verachtung verfällt. Und: Diebstahl kann gut gemacht werden und zwar vollauf, aber der Ehebruch mit seinen Folgen ist irreparabel. In Gegensatz zu v. 30 sagt v. 32f.: *Wer Ehebruch begeht (wörtlicher lat. adulterans mulierem) ist unsinnig, ein Selbstverderber — der thut das. Schläge und Schande erntet er und sein Schimpf bleibt unausgelöscht.* נָפַץ, welches urspr. *excedere* ausschweifen zu bed. scheint, ist wie auch im Dekalog vgl. Lev. 20, 10 transitiv: ὁ μοιχεύων γυναῖκα. Ueber herzlos (*excors, vecors*) = *amens* s. Psychol. S. 254. מְשֻׁחָרַת נַפְשׁוֹ ist wer sich selbst mutwillig und gefissentlich zu Grunde richtet. Ein Selbstmörder d. i. wer seine Lebensstellung und sein Lebensglück zu ruiniren sich vornimmt — der thut es, näml. dies daß er sich mit dem Weibe eines Andern einläßt. Es ist die äußerste und untilgbarste Selbstinfamirung. Sonderbar Behaji: der annullirt sie (seine Seele) mit Berufung auf Dt. 21, 12. Koh. 4, 17., wo עֲשֵׂה s. v. a. καταργεῖν sei, was unwahr und unmöglich.¹ נִגַּע geht auf körperliche Mishandlung des Eindringlings seitens des Ehemanns (Dt. 17, 8. 21, 5); Hitz., welcher v. 32 streicht, bezieht es auf die Hiebe, die der Dieb von Gesetzes wegen bekommt, aber diese würden מַכָּה (מְכוּרָה) heißen. Die Punktation נִגַּע־ ist mit וְקָלֹן וְקָלֹן (Loewenst. u. andere gute Ausgg.) zu vertauschen. מִצָּא hat activere Bed. als unser „finden“: *consequitur τοῦ χαλᾶναι*. Mit לֹא תִמְצָא ist schon in den Gegensatz zu v. 31 übergeschritten: ein Bestohler ist zufrieden zu stellen, nicht aber der hintergangene Ehemann v. 34 f.: *Denn Eifersucht ist Mannes-Grimm und verschont nicht am Rachetage. Er nimmt keine Rücksicht auf irgendwelch Sühn-Mittel, und gibt sich nicht zufrieden wenn du ihm auch noch so große Beschenkung bietest.* Der Zus. stempelt קִנְיָה zum Subj.; denn es handelt sich um fleischlichen Verkehr mit des Andern Weibe: die Eifersucht ist nicht gewöhnliche זֶהָמָה Zornesglut (v. זֶהָמָה wie זֶהָמָה v. זֶהָמָה), sondern זֶהָמָה (Constr. wie זֶהָמָה) Zornesglut eines Mannes, der mit Aufbietung aller seiner Manneskraft seiner beleidigten Mannesehre Genugthuung verschaffen wird. גִּבּוֹר hier bedeutsam für אִישׁ mit dem Grundbegriff der Stärke, Festigkeit, vgl. גִּבּוֹר etwas Zerbrochenes, bes. einen zerbrochenen Knochen wieder befestigen, einrichten, daher *Algebra*, eig. die Operation, wodurch eine unvollständige oder einer Verminderung unterliegende Größe vervollständigt wird (Fl.). Das folg. וְלֹא־יִרְחַמּוּ (mit orthophonischem *Dagesch* wie v. 25 יִרְחַמּוּ und makkefirt) schließt sich an den Gen. גִּבּוֹר an, mit bestimmter Bez. auf den Mann, welchen der treulose Hausfreund zum Hahnrei gemacht hat. Ist der Tag gekommen, wo der ans Licht getretene Ehebruch Rache heischt und zuläßt, so kennt der in seinem Recht und seiner Ehre Gekränkte keine Schonung; er nimmt keine Rücksicht auf irgendwelches Sühnmittel, insbes. Sühngeld, wo-

1) Eher hätte sich Behaji auf Zef. 3, 19. Ez. 7, 27. 22, 14 berufen können, aber dort bed. עֲשֵׂה אִתּוֹ *agere cum aliquo*, wie wir sagen: mit jemandem abrechnen.

durch der Ehebrecher ihn zu begütigen und daß er ihn nicht setzliche Strafe erleiden lasse zu bestimmen sucht; er willigt nicht wenn du das Geschenk, wodurch du ihn dafür zu gewinnen auch noch so hoch greifst. Die RA נָשָׂא פְּנֵים *πρόσωπον λαμβάνει* sonst das Angesicht d. i. die Erscheinung und den Eindruck eines Menschen annehmen d. h. günstig auf sich wirken lassen; hier wird dem נִפְּרָר d. i. dem Mittel gesagt, durch welches Bedeckung d. i. Ahndung, Vergebung der Schuld, Strafflosigkeit des Straffälligen zweckt wird. Ueber אָבָה einwilligen s. zu 1, 10. שָׁחַד, aram. תָּר Beschenkung, bes. Bestechung. Daß die Rede schließlich wieder rede übergeht, rundet sie schön ab.

Dreizehnte einleitende Spruchrede c. VII.

Warnung vor Ehebruch durch Darstellung seiner Verabscheuungswürdigkeit einem Beispiel.

Die furchtbare Verwüstung, welche Ehebruch und überhaupt eheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft anrichten, läßt den Verf. dieser an die Jünger gerichteten Widmungsreden noch immer nicht von dem schon mehr behandelten Thema loskommen: er nimmt seine Warnung noch einmal auf, bekräftigt ihr gutes Recht durch das selbsterlebte Beispiel des Opfers der Verführung und gibt ihr v. 24 ff. ein möglichst einheitliches Finale. Der Eingang wirbt zunächst im Allgem. um treue Verwahrung dieser wolgemeinten Lebensweisheitsregeln v. 1—3: *Mein Hüte meine Reden, und meine Gebote wollst du bei dir vern Hüte meine Gebote, so wirst du leben, und meine Unterweisung wie deinen Augapfel. Winde sie um deine Finger, schreibe sie die Tafel deines Herzens.* LXX hat hinter v. 1 noch ein Distichonigen Inhalts, aber hier den Zus. störend. Ueber נִפְּרָר s. zu 2, 1., geht wie dort auf den Bereich der eignen Person und zwar ihre Intimität. Ueber den Imper. וְחָרַה, welcher hier, weil er sich zwischen שָׂמַר regierte Objekte drängt, seinem Sinne nach als Folgesatz überlassen werden mußte, s. zu 4, 4. Dort ist וְחָרַה (bei *Silluk*) punktirt, hier Kimchi (*Michlol* 125^a) וְחָרַה (mit *Segol* bei *Athnach*), wie sich aus Cod. Erfurt. 2 u. 3 und in den Ausgg. von Athias und Clodius findet, daß das Wort zu den פְּתַחֲתִין בְּאֶחָדָה (mit scharfen statt langen Vocalen Pausalaccenten) gehört; ein Grund dafür, zumal da 4, 4 das dem Imper. charakteristische Zere (ê aus aj) unverändert geblieben, ist nicht anzusehen. Ueber אִישׁוֹן הָעֵין, arab. *insân el-‘ain*, das Männchen des Auges d. h. der Augapfel, benannt nach dem Miniaturbild des Hineinblickenden, s. zu Ps. 17, 8.; die Endung *ôn* ist hier diminutiv, wie syr. *ach* Brüderchen, *bruno* Söhnchen u. dgl. Ueber v. 3 s. zu 6, 21. 3, 3. יִרְמִילֵךְ שֵׁבֶעַת werden siebenmal um den linken Arm und siebenmal den mittleren Finger gewunden. Das Schreiben auf die Tafel des Herzens kann als verinnerlichende Beziehung auf Dt. 6, 9 (die *Mezuzot*

Das wofür sorgsame Warung, feste Aneignung, lebendige Verempfohlen wird, sind die Ermahnungen des Weisheitslehrers an ihn der Weisheit selber, welche in Gegensatz zur Welt und als der würdigste Gegenstand der Liebe ist und mit reinsten Liebe geliebt zu werden verdient v. 4f.: *Sprich zur Weisheit: Schwester bist du, und Freundin wollest du die Einsicht nennst, dich zu bewahren vor unzugehörigem Weibe, vor fremder, Reden führet.* Das kindliche, geschwisterliche und freundliche Verhältnis dient zur Verbildlichung und Benennung engen guten Verhältnisses auch zu Wesen und Dingen, welche nicht Fleisch und Blut sind. Wenn im Arabischen der Arme Bruder der Zuverlässige Bruder der Zuverlässigkeit heißt und *abu*, um die Wärme, ucht in mannigfachster Weise als Ausdruck der Wechselbeziehung Begriffe gebraucht werden: so ist da (wie auch trotz der *ab* in vielen hebr. Eigennamen) dasjenige volkstümlich geworden, hier wie Iob 17, 14. 30, 29., durch den Gedankenzus. vermittelt erst als dichterisches Wagnis auftritt. Die Bildrede v. 4 veranlaßt, die Weisheit wie ein persönliches Wesen höherer Art vorzustellen, sondern war auch selbst durch diese Vorstellung so nahe, daß 2, 3 sich für *חָכְמָה* leicht *חָכְמָה* unterschiebt. In Zusammenhalt mit v. 8, 2 vergleicht sich *חָכְמָה* der Anrede Salomo's an die heimliche Weisheit. Während das *ôth* von *חָכְמָה* keineswegs aus abstractivem *ôth* ist, sondern *achôth* aus *achajath* entstanden ist, bed. מוֹדֵר 2, 1 vgl. מוֹדֵר 3, 2), hier bei *Mugrasch* מוֹדֵר, eig. die Bezeichnung des Fremden und dann den Bekannten, aber nicht in dem oberflächlichen

Sinne, in welchem wir dieses Wort und der Araber sein مَعْرِفَة ge-
braucht. B. in der von Fl. angeführten RA كُنَّا احباباً صرنا معارف
(*amis, nous ne sommes plus que de simples connaissances*),
im Sinne familiärer vertrauter Verbundenheit. Der Inf. לְשִׁמְרָה
seiner Erkl. keines zu ergänzenden Zwischengedankens: *quod*
est tibi ut (Mich.), sondern schließt sich als Zwecksatz unmit-
telbar an: *ut* verbinde dir die Weisheit und dich der Weisheit so eng, da-
mit du dich beware. Uebrigens s. zu 2, 16; dieser Vers wiederholt sich
in Variation eines Worts.

Es ist notwendig es dem Jüngling ist, sich mit Hülfe der Weisheit
den Lockungen der Buhlerin zu wappnen, begründet der Verf.
ein Selbsterlebnis v. 6 f.: *Denn durchs Fenster meines
Hauses unter dem Gatter blickte ich hervor, da sah ich unter den
Jünglingen, gewahrte unter den jungen Leuten einen Jüngling
mit schwarzer haar.* Zwar ist פֶּה auf den unmittelbar folgenden Satz be-
zogen, doch eröffnet es die ganze folg. Exemplificirung. Der
Vers v. 5 wäre schon straffer, wenn statt der zerstreuten semi-
construction periodisirend gesagt wäre: *nam quum . . . prospici-*
et etc. חֲלָץ (v. חָלַץ durchbohren) ist eig. ein Ort wo die Wand
durchbohrt ist. חֲלָץ (v. חָלַץ = شَنِيب angenehm, kühl, frisch s.) ist

das Fenstergitter oder Gitterfenster d. h. Jalousie, welche die Sonnenstrahlen abhält, zum Niederschlagen und Aufziehen. בַּשֶּׁמֶר bed. urspr. sich lang machen um zu sehen, den Hals und Kopf hoch oder lang vorstrecken, *καταδοχεῖν*, arab. اطلع und تطلع, von Sachen: *imminere*, lang über etwas hervor-, hinaus-, hereinragen, vgl. أسقف vom Strauße: lang und gebogen, hinsichtlich des Halses in die Höhe ragend, سقف Abstr. gekrümmte Länge. Und בָּדֵר ist so gebraucht wie im Arab.

zwar nicht بعد aber דוֹנָן gebraucht wird: so gestellt, daß man im Verhältnis zu einem Andern anderen Personen oder einer Sache den Zugang versperrt: „ich lugte hinter dem Gitterfenster hervor, d. h. rücksichtlich der Personen oder Sachen im Zimmer vor dem Gitterfenster stehend und so ins Freie blickend“ (Fl.). Daß es, wie wir v. 9 erfahren, tief in der Nacht war oder doch über der Beobachtung bis zum Rendez-vous Nacht wurde, widerspricht diesem Gucken nicht, denn abgesehen vom Monde und zumal von Straßenbeleuchtung gibt es sternenhelle Nächte, und um zu sehen was der Erzähler sah war keine Nacht zu ägyptisch finster. Aber schon weil es Nacht war ist 6^a nicht zu übers.: ich sah mich unter den Erfahrungslosen um (so z. B. Loewenst.), sondern er sah unter diesen, gewahrte unter dem jungen Volke, das sich so spät noch draußen tummelte, einen Jüngling, dessen Verstandlosigkeit an dem was weiter geschah zu Tage trat. Brth.: daß ich sähe — syntaktisch unmöglich. Die Bed. des נֶאֱרָא bestimmt sich nicht nach dem folg. נֶאֱבִינָה, sondern umgekehrt steht נֶאֱבִינָה unter der Nachwirkung des den historischen Aorist kennzeichnenden נֶאֱבִינָה (= נֶאֱבִינָה Neh. 13, 7). Ueber בָּתִּי s. zu 1, 4.

בָּנִים ist das Masc. zu בָּנִית arab. *benât* in der Bed. Mädchen. בָּנִים hat in korrekten Texten accentgemäßes regelrechtes ב *raphatum*.¹ Nun folgt wohin er damals im Finstern den jungen Laffen gehen sah v. 8 f.: *Auf und abgehend in der Straße nahe bei ihrer Ecke, und den Weg nach ihrem Hause beschritt er in Düsternis, als gedunkelt der Tag, inmitten der Nacht und tiefen Dunkels*. Man kann בָּנִים als Appos. fassen *juvenem amentem, ambulantem* oder auch als Prädicatsacc. *vidi juvenem . . . ambulantem*, denn daß man auch so hebr. sich ausdrücke (vgl. z. B. Jes. 6, 1. Dan. 8, 7), leugnet Hitz. mit Unrecht. Der Uebergang des Particips in das Finitum 8^b ist wie 2, 14. 17 und der des Infinitivs 1, 27. 2, 8. سُوق (Dimin. *suweika*, zu untersch. v. سكة

Gasse, Allee) bed. noch heute wie ehemals sowol breite Gasse, Hauptstraße, als auch öffentlichen Platz, Marktplatz, wo Handel getrieben oder dem Etymon nach: das Vieh zum Verkauf hingetrieben wird. Auf der Straße ging er hin und wieder, so zwar daß er sich nahe zu ihrer (des Weibes welcher er harrte) Ecke hielt d. h. sich nie zu weit von ihrer Hausecke entfernte und immer wieder dorthin zurücklenkte. Die

1) Ueber das Targum von 7, 6 f. s. Perles, Etymologische Studien 1871 S. 9.

Ecke wird genannt, weil er von da den Blick immer wieder über die Front des Hauses schweifen ließ, ob die Ersehnte sich zeige. Ueber פָּנֶה für פְּנֵיהָ s. zu Ps. 27, 5.; eine Hauptform פָּן ist nie im Gebrauch gewesen, פָּנִים Sach. 14, 10 ist Plur. von פָּנֶה. אָצַל (v. אָצַל, verbinden) ist als Subst. die Seite (als die Stelle wo eins sich an das andere anschließt) und bed. also als Präp. (wie *juxta* v. *junger*) zur Seite, ital. *allato*. יָרֵד ist Objektsacc., denn so werden die vv. *eundi* (z. B. Hab. 3, 12. Num. 30, 17 vgl. 21, 22) construiert. Die Zeitbestimmungen v. 9 machen den Eindruck einer aufsteigenden Klimax; denn mit Unrecht leugnet Hitz., daß נֶשֶׁה die Dämmerung bed.; der Talmud *Berachoth* 3^b unterscheidet mit vollem Rechte רֵרִי נֶשֶׁה zwei Dämmerungen: die Abend- und Morgendämmerung. Aber der Begriff bleibt bei diesem engeren Sinne nicht stehen und braucht dies nicht, da das Stammwort נֶשֶׁה (die stärkere Potenz von נָשָׁה, s. zu Jes. 40, 24) die Ausdehnung des Begriffs auf die ganze kühle Hälfte (Abend und Nacht) des Gesamttags gestattet, vgl. die Parallele vom Ehebrecher, der sich durch Nachtdunkel und Gesichtsmaske verhüllt, Iob 24, 15 mit Jer. 13, 16. Dennoch scheint die erste Synonymengruppe בְּנֶשֶׁה בְּעֶרְבַּי יוֹם (so ist mit *Cod. Francof.* 1294 zu punktiren), gegen die zweite gehalten, eine frühere Zeit der zweiten Tageshälfte zu bezeichnen: denn auch wenn man mit Hitz. בְּעֶרְבַּי יוֹם (nach Richt. 19, 9) liest bleibt gleicher Sinn mit בְּעֶרְבַּי יוֹם, näml. *advesperascente die* (Hier.), indem עָרַב = غَرِب weggehen und insbes. untergehen, von der Sonne, und also abendlich werden bed. Er sah den Jüngling im Düstern, als der Tag sich geneigt hatte (κέκλιπεν Lc. 24, 29) hin und wieder gehen, und als das Nachtdunkel seinen Mittel- oder Höhepunkt erreicht hatte, war er noch immer auf der Lauer. אִישׁוֹן לַיְלָה Augapfel der Nacht ist wie pers. *dili scheb* Herz der Nacht poet. Benennung der Mitternacht. Falsch Gusset: *crepusculum in quo sicut in oculi pupilla est nigredo subulstris et quasi mistura lucis ac tenebrarum*. אִישׁוֹן ist wie anderwärts לֵב Bez. der Mitte; die Anwendung auf die Nacht war aber vorzugsweise passend, da der Augapfel das Schwarze im Weißen des Auges ist (s. Hitz.). Den Acc. nach ist *in pupilla noctis et caligine* (nicht *caliginis*) zu übers., und so hats der D. wol auch gemeint, indem zu נֶאֱפָקָה sich von selbst ein בּ hinzudenkt. Endlich sieht der junge Thor sein Warten belohnt: Gleich und Gleich findet sich zusammen v. 10—12: *Siehe da ein Weib auf ihn zugehend, im Anzug einer Buhldirne und versteckten Herzens. Stürmisch aufgereggt ist sie und unbändig, im eignen Hause haben keine Ruhe ihre Füße. Bald vor der Thür, bald auf den Gassen und nächst jeder Ecke stellt sie sich auf die Lauer.* „V. 12 — bem. Hitz. — spricht ein Pflegen aus statt des einmaligen Thuns v. 11 und zwar die Gewohnheit einer Gassenbure. Allein sie, die in Rede steht, ist keine solche; das Lauern kommt nicht ihr zu (vgl. Iob 31, 9), und v. 11 ist nicht gemeint, sie sei bleibend also gemutet.“ Aber Hitzigs Uebers. dieses v. 11: „Stürmisch erregt war sie . . im Hause nicht hatten Ruh' ihre Füße“ ist falsch, da weder יָרֵד noch שָׁכַנָה gesagt ist. Also gibt der D. in v. 11 und 12 eine

Charakteristik des mit **וְהָיָה** in den Rahmen seines Bildes eintretenden Weibes, welche über das was damals sich seinen Augen darbot hinausgeht; man müßte mit v. 12 auch v. 11 ausmerzen, und das wäre auch noch keine Radicalcur, da jene jenseit des Augenfälligen und zwar damals Augenfälligen liegende Charakteristik schon mit **וְנִצְרָה לָב** beginnt. Man muß somit annehmen, daß das Weib für den hier schildernden Beobachter keine Unbekannte war. Er beschreibt sie 1) wie sie damals erschien. **שִׁירָה** hält Hitz. für s. v. a. **שִׁירָה** Aehnlichkeit (v. **שִׁירָה**) und warum? Weil **שִׁירָה** nicht „anlegen“, sondern „stellen“ bedeute. Aber Ex. 33, 4 beweist das Gegentheil und rechtfertigt die Bed. Anzug, welche das Wort auch Ps. 73, 6 hat. Meiri vergleicht minder passend 2 K. 9, 30., erklärt aber richtig **רִקְוִין** (Ausstaffirung, Putz) und bemerkt nach alter Weise, daß **שִׁירָה** elliptisch s. v. a. **בְּשִׁירָה** sei. Es ist nicht Nominativ (Brth.). sondern Acc. wie **הַבְּנִית** Ps. 144, 12. Ew. §. 279^d. Wie Hitz. für **וְנִצְרָה לָב** zu der Uebers. „und im Herzen 'nen Pfeil“ (*et saucia corde*) kommt, enträthsele man sich durch Nachlesen seines Comm. Der Sprachgebrauch 4, 23., bemerkt er unter Anderem, würde sie zu einer braven Person stempeln. Als ob eine RA wie **נִצַּר לָב** nicht *sensu bono* und *sensu malo* gebräuchlich sein könnte! Man kann das Herz verwaren, indem man es sorgsam vor sittlicher Gefahr schützt oder auch indem man was darin ist geflissentlich verbirgt. Das Part. **נִצַּר** bed. Jes. 1, 8 cernirt (blokirt), Ez. 16, 12 bewart geblieben und Jes. 48, 6. 65, 4 verborgen, versteckt; Ewald §. 187^b führt diese dritte Bed. an den zwei Jes. und unserer Stelle auf **נִצַּר** *Ni. נִצַּר* (wie **נָגַל**) zurück, aber 1) würde man dann sicherer **נִצַּר** (vgl. **נִבְרָא**, **נִבְרָא**) als Verbalstamm zu Grunde legen müssen; 2) gelangt man zu dem Begriffe des Verborgenen (Versteckten) leichter von dem des Verwarren aus, als von dem des Eingeengten. Wie man im Sinne von *αποκρυφινος* im Lat. geradezu *homo occultus, tectus, abstrusus* sagt, so heißt jenes Weib **נִצַּר לָב** nicht sowol im Sinne von *relenta cor h. e. quae quod in corde haberet non pandebat*, franz. *retenue* (Cocc.), als im Sinne von *custodita cor, quae intentionem cordis mentemque suam callide novit premere* (Mich.); sie ist versteckten Sinnes, hinterhaltigen Wesens, indem sie ihrem Gatten Treue heuchelt und ihrem Buhlen als ihrem Einziggeliebten schmeichelt, während sie in Wahrheit Keinen liebt und Jeder ihr nur Mittel zum Zweck, näml. zur Befriedigung ihres weltlichen fleischlichen Begehrens ist. Denn wie der Verf. sie weiter zeichnet, sie ist **הַמְרָה** (Fem. v. **הִמְרָה** = **הִמְרָה** wie 1, 21. Jes. 22, 2) *tumultuosa* äußerlich wie inwendig stürmisch weil voll durcheinandergehender Lüste und Launen (*opp. ἡσυχίος* 1 P. 3, 4. 1 Tim. 2, 11), und **סָרְרָה** eigensinnig, an Gebot der Pflicht, der Zucht, der Sitte sich nicht kehrend (v. **סָרַר** *pervicacem, mahum esse*). Sie ist das reine Gegentheil des geräuschlosen Wirkens und der demütigen Sittsamkeit einer rechten Hausfrau, wild, störrig und auch läufisch wie ein Thier zur Zeit der Brunst (Hos. 4, 16): *in domo ipsius residere nequeunt pedes ejus*, also nicht *οἰκουρός* oder *οἰκουργός* (Tit. 2, 5), weit entfernt von dem echt weiblichen *εἰσω ἡσυχον μένειν δόμου*

(Eurip. in den Herakliden), eine **أداة**, wie man eine solche im Arab. (Wünsche zu Hos. 12, 1), oder eine **נִפְקָה פָּרָא**, wie man sie im Aram. nennt. Wie sie es macht wenn sie sich draußen umhertreibt, sagt v. 12. Es ist kein Gassenmensch, welches gezeichnet wird (keine „Husterin“ **قَحْبَة**, wonach auch der weibliche Dämonenname **سَعْلَة** erklärt wird), sondern jenes mannstolle Eheweib, welches nicht besser als eine solche Metze wenn sie ausgeht auf Courtisane, auf Liebhaber Jagd macht. Das alternirende **פָּעַם** (eig. ein Stoß) vergleicht Fl. mit den gleichbed. **مَرَّة** ein Vorübergehen, **كَرْة** ein Zurückgehen, *una volta, una fiata, une fois* (s. v. Orelli, Synonyme der Zeit und Ewigkeit S. 51). Ueber **רוּחַ** s. zu 5, 16; es ist der freie Raum draußen vor der Hausthür oder auch vor dem Stadthor, der Parallelismus spricht hier und 1, 20 mehr für erstere Vorstellung. Nach dieser Digression, in welcher sich der D. von dem was er ebenjetzt erzählen will etwas weitweg verliert, kehrt er zur Scene zurück und beschreibt den selbstbeobachteten Vorgang weiter v. 13: *Und sie ergriff ihn und küßte ihn, nahm eine freche Stirn an und sagte ihm.* Das **נָשָׁק** ist hier seiner Grundbed. nach mit dem Dativ verbunden: *osculum fixit ei*. So wird auch Gen. 27, 26 construiert und das Dagesch in **לִי** ist wie dort *Dag. forte conj.* nach dem Lautgesetze, für welches die Nationalgrammatik den Kunausdruck **אָחִי מֵרָחֵק** (*veniens e longinquo* d. i. Anziehung eines folgenden Wortes durch ein auf Penultima betontes) gemünzt hat. Die Penultima-Betonung des **נָשָׁקָה** ist die Folge lautgesetzlichen Tonrückgangs (**נִסְגָּה אָחִיר**), welcher hier, wo das Wort von Haus aus nur mit Metheg und also halb betonte Penultima hatte (**נָשָׁקָה**), für das folg. **לִי** gleiche Dagessirung mit sich bringt, wie die urspr. Penultima-Betonung von **וְהַחֲזִיקָהּ** für das folg. **בִּי**, denn die Lesart **וְהַחֲזִיקָהּ בִּי** bei Loewenstein ist gegen die hier in Betracht kommenden Punktationsregeln des *textus receptus*.¹ Wie **בִּי** und **לִי** verdoppelndes Dagesch bekommen haben, so ist es umgekehrt aus **וְהִצִּיָּהּ** (von Kimchi *Michlol* 145^a bezeugte Raphe-Schreibung) nach Ew. §. 193^b geschwunden. Und wie **נָשָׁקָה** zurückgegangenen Ton hat, so das eigentlich pausale, auf Ultima betonte **וְהִתְאַמֵּר**, aber ohne das folg. **לִי** mittelst Dagessirung anzuziehen, was nur wenn das erste der zwei Wörter auf *ā* (*ah*) auslautet, stattfindet. **וְהִצִּיָּהּ פָּנָי** sagt man von dem, welcher Festigkeit oder Härte des Gesichts (**صَلَابَة الْوَجْهَة**) d. h. Unverschämtheit oder, wie wir sagen, eine eiserne Stirn zeigt (Fl.). Sie ergriff ihn und kam ihm küssend zuvor, was beides an sich schon frech war und indem sie dann weiter die dem Weibe ziemende Passivität und Schamhaftigkeit verleugnete und sich über Sittlichkeit und Gesetz hinwegsetzte, sprach sie zu dem Jüngling v. 14f.: *Friedopfer zu bringen lag mir ob, heute habe ich abgezahlt meine Gelübde. Darum bin ich herausge-*

1) s. darüber Baer, *Thorath Emeth* p. 29 s. und Psalmen S. 357 (zu Ps. 52, 5).

gangen dir entgegen, dein Antlitz aufzusuchen, und hab' dich denn gefunden. Wir haben זָבַח־שְׁלָמִים Friedopfer übersetzt, davon ausgehend, daß שְׁלָם (Singular nur Am. 5, 22 und auf der phöniz. Opfer-
tafel von Marseille) Befreundung (v. שְׁלָם gutes Einvernehmen halten, dem Activ zu שְׁלָם in gutem Einvernehmen stehen) und dann die darauf abzielende Gabe bedeute, denn die Idee dieser Opfergattung ist Bezeugung und Befestigung der Gemeinschaft mit Gott. Aber im Hinblick auf die Derivata שְׁלָמִים und שְׁלָם ist es viell. noch näher gelegen, שְׁלָם mit שְׁלָם vollständig entrichten zu combiniren und Dankabstattungsopfer oder mit v. Hofm. Verdankopfer zu übers., wo nicht geradezu Dankopfer, denn das eigentliche eucharistische Opfer, welches der Ausdruck der Danksagung auf besonderen Anlaß ist, wird aus der Gattung der Schelamim durch den Zusatz עֲל־הֹדָה herausgehoben (Lev. 7, 12—25). Das Charakteristische der Schelamim ist die Theilung des Opferfleisches zwischen Jahve und seinen Priestern einerseits und dem (den) Darbringenden andererseits; es wird nur ein Theil des Opferfleisches Feuer-speise Jahve's (Lev. 3, 16), einen Theil empfangen die Priester, einen andern die Darbringenden gleichsam von Gottes Altar zurück, um es in geheiligter Freude mit den Ihrigen zu verspeisen. So hier die Verführerin: es lagen ihr infolge eines geleisteten Gelübdes darzubringende Fried- oder Verdankopfer ob, heute (sie rechnet den Tag im Sinne des *dies civilis* von Nacht zu Nacht) hat sie sich ihrer Verpflichtungen entledigt und die שְׁלָמִי נָדָר haben ihr reichlich viel abgeworfen, um ihn, ihren lieben Buhlen, davon zu bewirthen; denn mit עֲל־יָנָן will sie sagen, daß eben die Aussicht auf den lustigen Schmauß, die sie ihm machen könne, sie ihm so entgegen getrieben. Diese Rede des Weibes gewährt uns einen Blick in die damalige Sittengeschichte. Die Schelamim-Mahle entarteten in ähnlicher Weise wie unsere Kirmsen. Die Verweltlichung liegt der Lustbarkeit da zwiefach nahe, wo ein Gesetz diese sanctionirt und sie sich hinter der Larve der Frömmigkeit bergen kann. Ueber שָׂחַר, ein exquisiteres Wort für בָּקָשׁ, s. zu 1, 28. Jemandes Antlitz suchen ist s. v. a. seine Person, ihn selbst, aber doch nicht ohne Bezug auf den gewünschten Anblick der Person. So hat sie ihn denn gefunden und malt ihm invoraus den Genuß aus, der seiner wartet, in Speis' und Trank, dann in Liebeswonne v. 16—18: *Ich habe mit Pfählen gepolstert meine Bettstatt, bunten Zwillichen, ägyptischem Gezwirne; habe beduftet mein Lager mit Myrrhe, Aloe und Zimmet. Auf denn, wir wollen in Minne uns berauschen bis zum Morgen, wollen in Liebkosungen uns vergnügen.* Das N. עֶרֶשׁ v. עֶרֶשׁ = عَرِش aufbaun, zimmern bed. überh. das Holzgestell, also nicht sowol das innere Bett, als die aufgeschlagene Bettstelle (vgl. عَرِش Thron, عَرِيش Laube).

Diese Bettstatt hat sie, damit man weich und angenehm darin liege, reich und schön ausgepolstert. עֲרֵב רֶבֶד bed. dicht an- oder auflegen, also entw. *vincire* (wov. der Name der Halskette Gen. 41, 42) oder *sternere* (versch. von רָפַד Iob 17, 13., welches die Bed. *sternere* von der Wurzelbed. von unten aufrichten *sublevare* aus gewinnt, רָפַד),

wov. מְרִבְרִים Pfühle, Kissen *stragulae*; Böttcher punktirt falsch מְרִבְרִים, das ב bleibt aspirirt und der Silbenverband ist loser als in מְרִבָּה Ew. §. 88^d. Das den zweiten Halbvers beginnende חֲטָבוֹת ist keinesfalls Adj. zu מְרִבְרִים, jedenfalls nur Appos., wahrsch. ein selbständiger Begriff,

nicht v. חָטַב (verw. חָצַב) Holz hauen (wov. חֲטָב Brennholz), wonach es Kimchi und mit ihm *Graec. Ven. (περιξύστοις)* von den sorgsam gehobelten Bettstangen oder Bettbretern versteht, sondern v. חָטַב =

חֲטָב gestreift, mehrfarbig s. (s. zu Ps. 144, 12), wov. syr. *machtablo*

ein gemustertes (gestreiftes, gewürfeltes) Kleid; Hitz. findet das Bunte hier unpassend, aber mit Unrecht, denn das Angenehme eines Betts wird nicht allein durch dessen Weichheit, sondern auch durch den Eindruck, welchen dessen Kostbarkeit auf das Auge macht, gesteigert. Das folg. אֶשְׁתֵּן steht zu חֲטָבוֹת in Appositionsverh. wie wenn man arabisch sagt *taub-un dibâg-un* ein Kleid Brocat = von Brocat. אֶשְׁתֵּן (nach syrischer Weise für אֶשְׁתֵּן wie אֶשְׁתֵּן bed. targumisch das Seil (z. B. Jer. 38, 6), wie arab. *tunub*, syr. (z. B. Jes. 54, 2) *tûnob*; die Wurzel ist טָן nicht in der Bed. binden, winden (Dietr.), sondern in der Bed. strecken, der Faden oder Strick ist von der Dehnung in die Länge benannt und אֶשְׁתֵּן ist also Fadenwerk, sei es gewebtes oder gesponnenes.¹ Die Berühmtheit der ägyptischen Manufactur spricht sich noch in dem spanischen *aclabtea* feine Leinwand aus, was s. v. a. neuarabisch *el-kobîje (kibîje)*; man hatte dort besonders auch eine genaue Kenntnis der Färbestoffe, die sich in den Pflanzen und Fossilien des Landes vorfanden (Klemm, Culturgeschichte 5, 308—310). In v. 17 f. erinnert der Ausdruck an das Hohelied. Dort 4, 14 finden sich die drei Spezereinamen wie hier, und man sieht daß מֵר אֶהְיֶה nicht genitivisch verbunden sein will: es sind drei Dinge wie in dem ebenso accentuirten Titelvers 1, 3. Die Myrrhe מֵר (*Balsamodendron Myrrha*) gehört wie der Weihrauch zu den in Palästina nicht minder als bei uns exotischen Amyrideen; das Aromatische daran sind nicht Blumen und Blätter, so daß sich Hohesl. 1, 13 an ein Myrrhensträußchen denken ließe, sondern das aus der Rinde quellende Harz (*Gummi Myrrhae* oder schlechtweg *Myrrha*), bestehend aus fettglänzenden, mehr oder weniger durchsichtigen, roth- oder gelbbraunen Körnern. אֶהְיֶה (schon im Munde Bileams Num. 24, 6) ist der semitisirte altindische Name der Aloë *agaru* oder *aguru*; das Aromatische ist das Holz des Agila-Baums (*Aquilaria Agallocha*), bes. seine in der Erde verdorrte Wurzel (*agallochum* oder *lignum aloës*), im neueren Gebrauch und Handel der eingedickte Saft seiner Blätter. חֲמִיץ ist *κιννάμωμον* (wie מֵר ein den Griechen durch die Phönizier zugekommenes semitisches Wort²), der Zimmt d. i. die

1) Daher wol das griech. ὀρόνη, welches Fick in seinem vergleichenden Wörterbuch mit dem arischen Verbalstamme *vadh* binden, winden, kleiden combinirt, aber nicht ohne ein Fragezeichen dazu zu machen.

2) Die Myrrhe hat ihren Namen מֵר von der Bitterkeit und קָנָם scheint

innere Rinde des *Laurus Cinnamomum* (Zimmtbaums). Die Myrrhe ist in Arabien heimisch, die Aloë gibt sich schon durch ihren Namen an. Die indisch, der Zimmet kam gleichfalls durch Indienfahrer von der Ostküste Afrika's und Ceylon (Taprobane). Alle drei Spezereien sind gewürzige d. i. trockene Apothekerwaaren, aber man hat deshalb doch zu erklären daß sie ihr Bette mit diesen Spezereien, näml. Rauchfaß entzündeten, angeschwungen (Hitz.), was nach Hohenberg eher קַטְרֵי heißen würde. Das V. הִיב (nur hier als *Kal*) bed. heben (s. zu Ps. 48, 3) und trans. emporheben und hin- und herbeschwingen, schwenken (= הִזִּיק), hier mit doppeltem Acc. etw. in einem hin- und hergeschwenkten Gefäße besprengen; man wird es in dem nächstliegenden Sinne nach die drei Arome in aufgelöstem flüssigen Zustande als Essenzen zu denken haben, vgl. Ex. 30, 22—33. Es ist die Frage Hitzigs: „Wer wird mit wolriechendem Wasser, als mit reinem, Bettlacken beträufeln?“ verräth wenig Kenntniss der hebr. Sprache, wodurch man auch heute noch die Wäsche wolriechend machen kann. Der Ausdruck רָוָה יוֹדִים lautet wie שָׂכַר יוֹדִים Hohesl. 5, 1., obwohl es wol nicht wie hier Acc. sondern Voc. ist; רָוָה ist das *Kal* zu רָוַה und bed. etwas reichlich, in vollen Zügen trinken. Die Verbalform פָּלַץ (beides neben פָּלַץ 23, 16 die stärkere Potenz des Begriffs, sonst nur noch das B. Job (20, 18. 39, 13); das *Hithpa.* bed. sich leicht vergnügen, viell. (da das *Hithpa.* zuweilen reciprok gebraucht wird s. zu Gen. 2, 25) mit dem Begriff der Wechselseitigkeit (Trg.: Man lese *bo'habim* mit *Chatef-Kamez* nach Ben-Ascher (s. Lex.); die Punktation בְּאַהֲבִים (mit unpassendem Artikel) ist Naftali's. Die Verführerin benimmt dem Jüngling nun alle etwas sorgnis; die Umstände, unter denen ihre Einladung ergeht, sind günstig als möglich v. 19 f.: *Denn der Mann ist nicht zu Hause, ist auf eine weite Reise gegangen. Er hat den Geldbeutel genommen, wird erst am Tag des Vollmonds nach Hause kommen.* Es ist wahr, daß der Art. in לַמַּעֲרָה הָאִישׁ steht d. i. der Determinant: der Mann, von dem hier καὶ ἐξοχην und allein die Rede sein kann, näml. der Ehemann der Buhlerin (Fl.), aber andererseits ist charakteristisch, daß sie nicht אִישִׁי (wie z. B. Gen. 29, 32) sagt, sondern das Liebes- und Pflichtverhältnis, in das sie zu ihm eingetreten ist, ignorirt und von ihm wie einem Fernstehenden redet (AE). Die Verbalform וְהָיָה כְּבִרְתִּי nach dem Trg. בְּבִרְתִּי lesen; man sagt il n'est pas chez soi, wie man sagt לָקַח בִּרְתּוֹ il a pris une femme (vgl. Jer. 38, 10). מִרְחֹק will Hitz. mit dem Verbum verbinden. nach Jes. 17, 13. 22, 3 möglich, denn das hebr. מִרְחֹק (מִמְרָחֶק) hat häufig den Sinn von fernhin, indem das Längenmaß nicht vorangestellt wird, sondern Endpunkt bestimmt wird, wie z. B. bei Homer II. ἔκαθεν δέ τε φαίνεται ἀγῆ der Glanz leuchtet in die Ferne, ei aus der Ferne her bed. Aehnlich sagt man franz. sowol il vient d'ici als d'ailleurs.

eine sec. Bildung aus קָנָה, wov. קָנָה Rohr, vgl. den Zimmtnamen *cannell*, *cannelle*. *Cinnamum* (κίναμωμον) ist nur eine kürzere Form für *cinnamomum* h. n. XII, 19 (42) gebraucht beide Formen ohne Unterschied.

kommt von der Nordseite, als *il va du coté du nord* er-
 orts. Aber wie wir nicht sagen: er ist auf eine Reise weitweg
 ndern: auf eine weite Reise, so ist hier מרחוק als virtuelles
 5, 26) s. v. a. רחוקה (Num. 9, 10): eine Reise die fernher ist
 ie von wo er weit zurück hat. Gut Mich.: *ut timorem ei*
at, veluti per gradus incedit. Er hat eine Reise mit
 unkt angetreten, aber noch mehr: er hat das Geld mitge-
 also Geschäfte, die ihn aufhalten, und noch mehr: er hat
 aliegende Zeit seiner Rückkunft bestimmt angegeben. צרור
 icht רכס, צרור, ist nach Ben-Ascher zu schreiben, s. Baer,
 eth p. 41) ist die Geldkatze (v. צרר zusammenschürren),
 n vielen, sondern die eine seinige. Der Termin steht 20^b,
 e zu betonen, voran, s. über כסא zu Ps. 81, 4. Gr. Ven.:
 ὥ καὶ ποῦ nach Kimchi u. A., welche כסא (כסה) von der
 schen ableiten und nur im Allgem. eine bestimmte Zeit be-
 en. Aber die zwei Stellen fordern einen spezielleren Be-
 s syr. כסל, welches 1 K. 12, 32. 2 Chr. 7, 10 die Zeit vom
 uts ab bezeichnet, beweist daß das Wort nicht, wie der
 den Neumond (oder geradezu Neujahrstag) bezeichnet, wo
 eibe sich zu decken d. i. füllen beginnt (ירכסה), sondern den
 o sie bedeckt d. i. gefüllt ist, so daß also die Zeit der hier
 chtlichen Scene nicht die des letzten Viertels ist (Ew), in
 der Mond gegen Mitternacht aufgeht, sondern die des Neu-
), wo die Nacht ohne Mondschein ist. Da die Herleitung
 on כסא (כסה) bedecken den befriedigenden Begriff der Be-
 r Füllung der Mondscheibe ergibt, so suchen wir nach
 a; Dietr. statuirt den Wurzelbegriff der Rundung und Hitz.
 (כסא = סכה, שכח, s. dagegen zu Ps. 143, 9). Das ל ist das
 welcher, um welche, gegen welche hin etwas geschieht; es
 ב sein würde. Erst in etwa 14 Tagen wird er zurück-

lg v. 21: *Sie brachte ihn herum durch die Fülle ihrer*
durch ihrer Lippen Glätte riß sie ihn fort. Es ist eine
 brachte sie ihn zum Weichen, den Widerstand seines In-
 auf den letzten Rest überwindend (vgl. 1 K. 11, 3), dann stieß
 wir sagen, riß sie ihn vollends fort, näml. vom rechten Wege
 en (vgl. Dt. 13, 6. 11); mit הטהה (= הטהה) als Hauptfak-
 21^b mitvergangenheitliches Imperf. Ueber לקח s. oben
 hier heißt so die Rhetorik der Sünde (Zöckler), und viell.
 isgeg. לקח 20^a dem Verf. dieses antiphrastische לקח zuge-
 so wie הלך (lautlich das invertirte לקח, gebildet wie שכל,
 Abstractum zu שכל, wie jenes zu הלך) und הדיחה sich
 bedingen, indem sich mit הלך die Vorstellung des Schlü-
 73, 18) verbindet. Die Folge des Erfolgs v. 22—23: *So*
n ihr nach mit Einem Mal, wie ein Ochs der zum
hineingeht und wie ein Verrückter zur Einzwängung

in Fußschellen, wie ein Vogel dem Netze zueilt, ohne zu erkennen, daß es sich um sein Leben handelt — bis der Pfeil seine Leber spaltet. Das Partic. הִיָּלָה (so, mit *Mercha* bei der Tonsilbe und *Me-huppach* bei der vorhergehenden offenen Silbe, ist nach der Regel bei Baer, *Thorath Emeth* p. 25, zu accentuiren) hält den Nachtritt des Bethörten für die Vorstellung fest. מִן־הָרֶמֶס fixirt den Punkt, wo er mit Einem Male, bisher stehend, das Stelldichein ins Haus der Geliebten selbst zu verpflanzen sich entscheidet, nun *καταφωθελς*, wie LXX übers., d. h. wie wir sagen: ein Gimpel, der auf die Leimruthe gegangen. Er folgt ihr wie ein Ochs der zur Schlachtbank eingeht, bewußtlos hingehend, um sich schlachten zu lassen; LXX mit ungrammatischer Verwischung des Attributivsatzes: ὥσπερ δὲ βοῦς ἐπὶ σφαγῇν ἄγεται. Von וּבְכַבֵּס an (so nach Kimchi mit doppeltem *Segol*, nicht וּבְכַס, wie häufig punktirt wird) häufen sich die Schwierigkeiten und es ist mit dem überlieferten Texte nicht auszukommen. Der Ochs scheint als Seitenstück für sich ein anderes Thier zu fordern, und demgemäß finden LXX Syr. Trg. in עֶבֶס einen Hund (zu welchem sie aus אֲרִיִל auch noch einen Hirsch אֲרִיִל herausklauben), Hier. ein Lamm (*et quasi agnus* כֶּבֶשׂ), Raschi eine Giftschlange (etwa nach ἔχιδνα?), Loewenstein und Malbim eine Klapperschlange (נחש מְצִלְצֵל nach עֶבֶס), aber das alles ist aus der Luft gegriffen. Auch Symmachus σκιζτῶν (ἐπὶ δεσμῶν ἄρδων) ist ohne Halt und wie das von Schelling beliebte *et sicut saliens in vinculum cervus* (אֲרִיִל) schon wegen der unsemitischen Wortstellung untauglich. Das N. עֶבֶס Plur. עֶבְסִים bed. Jes. 3, 18 eine Fußspange als Frauenputzstück (wov. ebend. v. 16 das Denom. עֶבַס Fußspangengeklirr machen). An sich bed. das Wort nur die Fessel *compes* v. عكش عكس *contrahere, constringere* (s. Fleischer zu Jes. 59, 5), und daß es auch von irgendwelchem Hemmungsmittel der freien Bewegung gesagt werden kann, zeigt das arab. عكاس als Name eines Stricks womit das Kameel

an Kopf und Vorderfüßen fest gemacht wird. Mit Festhaltung dieser Bed. läßt sich allenfalls erkl.: *et vehit pedicà* (= וּבְכַבֵּס) *implicatus ad castigationem stulti* er folgt ihr wie mit einer Fußfessel (gebunden) zur Züchtigung des Thoren d. i. seiner selbst (Mich. Fl. u. A.). Anders Lth., welcher früher „in einem Fessel“ übersetzte, dann aber (ל, nicht כ, ergänzend): *vnd wie zum fessel da man die Narren züchtiget*. Aber die Ellipse ist hart und der Parallelismus läßt an der Stelle von עֶבֶס ein lebendiges Wesen erwarten. Da nun Gesenius' Auskunft, daß עֶבֶס Fessel s. v. a. Gefesselter sein könne weder Jes. 17, 5. 21, 17 (s. dort) noch Spr. 23, 28 (wonach עֶבֶס wenigstens active persönliche Bed. haben müßte) für sich hat, so stellen wir die Nennwörter des Satzes um und schreiben: וּבְכַבֵּס אֲלֵימֹסֶר וּבְכַבֵּס אֲלֵימֹסֶר er folgt ihr wie ein Verrückter (Psychol. S. 292) zur Züchtigung (Einengung) mit Fußfesseln, oder wenn אֲרִיִל nicht sowol psychisch als sittlich gemeint ist und auf selbstverderberisches Thun geht (Ps. 107, 17): wie ein Wahnwitziger d. i. ein Verbrecher zur Kettenstrafe. Das eine Bild bez. das Geschick, in das er wie ein unvernünftiges Thier hineinläuft, als Verlust des Lebens, und das andere bez. das

Geschick, welchem er sich von jenem Weibe wie ein schwerer Verbrecher vom Häscher zuführen läßt, als Verlust der Freiheit und der Ehre. Die Verwirrung, in die der Text gerathen, setzt sich v. 23 fort. Denn das Bild vom tödtlichen Pfeilschuß fügt sich weder an das vom Ochsen der zur Schlachtbank geht, noch vom Tollhäsler, dem Fußschellen angelegt werden, passend an: jener wird nicht erschossen und bei diesem ist es nur auf Unschädlichmachung, nicht auf Tödtung abgesehen. Die LXX macht deshalb aus אֵיִל einen אֵיל Hirsch und combinirt den Pfeilschuß mit diesem: ἡ ὥς ἔλαφος τοξεύματι πεπληγὼς εἰς τὸ ἦπαρ. Aber wir bedürfen keines Eingriffs in den Text selbst, nur einer Zurechtstellung seiner Glieder. Die drei Gedanken v. 23 gewinnen rechten Anschluß und Verlauf, wenn mit מֶמְחָר אֶל-פֶּת (hier *Merchamahpach*) von neuem mit einem Vergleiche angehoben wird: er folgt ihr mit lüsterner Begier gleichwie ein Vogel der Schlinge (s. über Schlinge פֶּת und Sprenkel מִקֵּץ zu Jes. 8, 15) zueilt. Was dann folgt ist Fortführung von 22^a. Subjekt ist nun wieder der Jüngling, dessen Weg mit dem eines Schlachtviehs, eines Kettensträflings, eines Gimpels verglichen worden ist: und er weiß nicht (*non novit* wie 4, 19. 9, 18 und dem Sinne nach *non curat* 3, 6. 5, 6), daß es um den Preis seines Lebens geschieht (בְּנַפְשׁוֹ wie 1 K. 2, 23. Num. 17, 3), daß sein Leben der Preis ist, womit er diese Art von Liebe erkauft (דִּינָא neutrisch wie nicht bloß Koh. 2, 1 u. dgl., sondern z. B. auch Lev. 10, 3. Est. 9, 1) — es kümmert ihn das nicht, bis (עַד = עַד אֲשֶׁר oder כִּי עַד) der Pfeil seine Leber zer- oder durchspaltet (בְּצִלְחָתוֹ wie Iob 16, 13) d. h. bis er die Todeswunde empfängt, an der er, wenn auch nicht sofort, doch unrettbar hinstirbt. Anderwärts werden als der tödtlich getroffene Theil des Leibesinnern die Nieren (Iob a. a. O.) oder die Gallenblase (Iob 20, 25) genannt; hier die Leber, welche כֶּבֶד, arab. *kebid*, viell. als dasj. Organ heißt, in welchem sich schwere schmerz- und leidvolle Affectionen fühlbar machen (vgl. Aeschylus, *Agam.* 801: δῆγμα λύπης ἐφ' ἥπαρ προσικνεῖται), absichtlich diese, weil die Leidenschaft sinnlicher Liebe sich nach altertümlicher Vorstellung in der Leber reflectirt. Des Liebeskranken hat *jecur ulcerosum* (Horaz *Od.* I, 25, 15), er ist leberkrank (Psychol. S. 268). Der Pfeil aber ist hier nicht der Liebespfeil, welcher liebeskrank macht (so z. B. Wessely), sondern der Todespfeil, welcher den in sündliche Liebe Verstrickten tödtet. Der thörichte Jüngling setzt das verwerfliche Verhältniß, auf das er sich eingelassen, bis dahin fort, wo es zum vollendeten Ehebruch wird und seinem Körper Siechtum, seiner Seele Gewissenspein, seinem Namen Schande bringt, kurz ihn innerlich und nach außen unwiederbringlich zerrüttet.

Die Erzählung ist nun zu Ende. Mit וְעַתָּה lenkt der Verf. wie 5, 7 zum Schlusse, indem er die Ermahnung daraus folgert v. 24 f.: *Und nun, Söhne, höret auf mich, und horchet auf meines Mundes Reden. Nicht schweife ab zu ihren Wegen dein Herz, und irre nicht auf ihren Pfaden.* Das וְעַתָּה (wov. *jēst*, wie *jēt* 4, 15 mit tonlangem *e* aus *i*) gebraucht der Verf. auch von Abbiegung von schlechtem Wege; hier aber wo das Gemälde eines untreuen Eheweibes (einer סוֹפֶה)

vorausgegangen, ist das im Eifergesetz Num. c. 5 heimische eigentliche Wort für Ausschweifung einer **אשה איש** besonders passend. Mit **שטה** wechselt **הָזָה** (wov. *tēta'* wie Gen. 21, 14 aus *tif'eh*): irre nicht auf ihren Pfaden, was die Folge der Verirrung auf dieselben sein würde. Theodotion: *καὶ μὴ πλανηθῆς ἐν ἀτραποῖς αὐτῆς* mit *καὶ* wie auch Syr. Trg. Hier. Die Masora rechnet diesen Vers zu den 25, welche am Satzanfang **א** und in der Satzmitte **א** haben (s. Baer in der Luth. Zeitschrift 1865 S. 587); der Text Norzi's hat deshalb richtig **א**, was auch gute Handschriften (z. B. *Erfurt*. 2 und 3) bieten. Die Ermahnung, schon im Vorigen motivirt, wird nun noch in nachdrücklichem Finale begründet v. 26 f.: *Denn viel sind der Erschlagenen, die sie niedergestreckt, und zahlreich sind ihre Hingemordeten. Eine Vielheit von Wegen zur Hölle ist ihr Haus, hinabführend zu des Todes Kammern.* Auch die Uebers.: „denn viele Erschlagene hat sie hingestreckt“ (Syr. Trg. Hier. Lth.) ist syntaktisch möglich; denn **רבים** kann nach der Weise der Demonstrativa und Zahlwörter seinem Substantiv vorausgestellt werden z. B. Neh. 9, 28 vgl. **אחר** Hohesl. 4, 9., und die Accentuation, welche dem Athnach zwei Diener (die üblichen zwei *Munach*) vorausgehen läßt, scheint wirklich so zu construiren. Anders verhielte es sich, wenn **רבים** hier *magni* (so z. B. Ralbag und neuerdings Brth.), nicht *multi* bedeutete, aber **רבים** und **עצמים** stehen auch sonst in der Bed. viel und zahlreich neben einander Ps. 35, 18. Jo. 2, 2. Mi. 4, 3. „Ihre Getödteten“ sind die von ihr Getödteten; das *partic. pass.* wird mit dem Genitiv des Thäters verbunden z. B. 9, 18 vgl. **قتيل المحبة** einer den die Liebe getödtet (Fl.). Zu v. 27 vgl. 2, 18. 9, 18. In 27^a ist **ביתה** nicht s. v. a. **בביתה** nach 8, 2., auch nicht elliptisch s. v. a. **דרכי ביתה**: jenes ist unnöthig, dieses keinesfalls durch Ps. 45, 7. Esr. 10, 13., aber auch nicht durch Dt. 8, 15. 2 K. 23, 17 belegbar (s. dagegen Philippi, Status constructus S. 87—93). Richtig Hitz.: ihr Haus bildet eine Mehrheit von Wegen zur Hölle, sofern der Ehebruch auf verschiedenen Wegen zur Hölle führt. Aehnlich weichen Subj. und Prädicat im Numerus ab 16, 25. Ps. 110, 3. Iob 26, 13. Dan. 9, 23 und öfter. Ist man einmal in ihrem Hause, so geht man auf diese oder jene Weise, aber sicher zu Grunde: es besteht aus vielen Gängen zur Hölle, solchen welche hinabführen (**ירד** ebensowol Fem. Jes. 37, 34 als Masc. ebend. 30, 21) zu den äußersten Winkeln des Todes (vgl. Iob 9, 9 Kammern des Südens = dessen ins Unabsehbare sich verlierende fernste Räume), denn **חדר** (**חדר**) ist der am weitesten nach hinten zu stehende und verborgenste Theil des Zelttes oder Hauses (Fl.). Diese **חדרי-חדר** vgl. 9, 18 **עמקי שאול** nähern sich dem Begriffe der **גיהנום**, der später aus **שאול** heraus sich besondert.

Vierzehnte einleitende Spruchrede c. VIII.

Predigt der Weisheit von ihrer Hoheit und ihren Gaben.

Der Verf. hat den ethischen Stoff, den er in dieser Einleitung des salomonischen Spruchbuchs zu einem Memorial für die Jugend verarbeitet, nun nahezu erschöpft, so daß es Zeit ist, an Schließung des Kreises mittelst Zurückwendung des Endes zum Anfang zu denken. So führt er denn wie im Eingange 1, 20 ff., so hier im Ausgange die Weisheit selber predigend ein. Dort erging ihr Selbstzeugnis im Gegens. zu den Lockstimmen der Verführung, hier ist die auf den Straßen zu sich einladende Himmelstochter das Gegenbild der auf den Straßen lauerten Buhlerin, welche zwar ein Weib von Fleisch und Blut, keine Personification, aber doch wie die incarnirte *ἀπάτη* der Weltlust ist. Ihr stellt er die Weisheit entgegen, deren Erscheinung zwar keine so sinnlich handgreifliche, aber doch eine nicht minder reelle, dem Menschen menschlich nahe tretende und um seine Hingabe werbende ist v. 1—3: *Hält nicht die Weisheit ihre Predigt und die Verständigkeit läßt ihre Stimme hören? Oben auf Höhepunkten an dem Wege, am Zusammenstoß der Steige hat sie sich aufgestellt. Zur Seite der Thore, an der Ausmündung der Stadt, am Pforteneingang ruft sie gellend laut.*

Wie *הַיָּה* auf Thatsächliches hinweist, so gibt *הַיָּה* (*אֵל*) es zu bedenken (vgl. 14, 22); dem Leser gegenüber ist die Frage in Rückblick auf 1, 20 ff. zwiefach berechtigt. Mit *הַיָּה* wechselt *הַיָּה* wie z. B. 2, 1—6.; solche Namen der Weisheit verhalten sich zu ihrem Hauptnamen ungefähr so wie *אלהים* u. dgl. zu *ה'*. In Beschreibung der Scene häuft der Verf., wie er es liebt, Synonyme, die sich wie 7, 9 berühren ohne zusammenzufallen. Unter *הַיָּה* versteht Hitz. Berggipfel und zieht deshalb den Schreiber des v. 2 als Glossator des Ungeschicks, aber die „Höhen“ wollen nach 9, 3. 14 von den hochgelegenen Theilen der Stadt verstanden sein; dort an dem Wege, der hinab- und hinaufführt, nimmt sie ihren Standort. *עַל* = *على* altertümlich und dichterisch für *עַל* bed.

hier „hart an, dicht neben“, eig. so daß etwas über den Rand einer Sache hervorsteht oder gleichsam ihm auf die Ränder (*حواشی*) tritt

(Fl.). Das *בֵּית* von *בֵּית הַיָּה* faßt Hitz. wie Brth. mit LXX Trg. Hier. präpositionell als Verstärkung von *בֵּין*, aber da wo es einmal Ez. 1, 27 in diesem Sinne vorkommt lautet es vollständig *בֵּית הַיָּה*. Hier ist es *acc. loci* des Substantivs; „Haus der Steige“ (Syr. *bêth urchotho*) ist der Ort wo mehrere Wege zusammenstoßen, der Knotenpunkt wie *בֵּית הַיָּה* Ez. 21, 26 der Ausgangspunkt, jenes der Kreuz- wie dieses der Scheideweg. So schon Immanuel: Ort der gangbaren Straßen, Meiri: Ort der Verzweigung (richtiger: des Zusammenlaufs) der Wege. *נִצָּבָה* bed. mehr als *קָמָה* (sie erhebt sich) und *עָמְדָה* (sie tritt hin), es bed. daß sie sich dort aufpflanzt. In v. 3 findet Brth. nicht übel die Ortsangaben: diesseit,

in **הַכִּינִי** zu verwandeln.¹ Das wozu die Weisheit auffordert ermöglicht ihre Predigt, denn sie spricht **נְגִידִים** aus. Hitz. deutet dieses Wort *conspicua* augenscheinliche Wahrheiten, der *Gr. Ven.* aber versteht sein *ἐναντία* nach Kimchi's Erklärung: Wahrheiten die man ihres Werthes halber zum Augenmerk und Strebeziel (**נְגִיד**) macht. Jedoch heißt der Fürst **נְגִיד** v. **נָגַד** **נָגַד** erhaben und dadurch augenfällig s. (wov. auch **נְגִיד** zu Tage fördern, vorbringen), und daß **נְגִידִים** als Plur. dieses **נְגִיד** *princeps* in der Bed. *principalia* oder *praestantia* (LXX *σεμνά*, S. Th. *ἡγεμονικά*, Hier. *de rebus magnis*) verstanden sein will (vgl. *νόμος βασιλικός* vom Gesetz der Liebe, welches die andern wie ein König seine Unterthanen überragt), verbürgt der gleichartige Ausdruck 22, 20. Daß man aber **נְגִידִים** nicht als Abstractum wie **מִישָׁרִים** und zwar als *acc. adverb.*: auf edle Weise zu fassen braucht, weil es sonst **נְגִידוֹת** heißen müßte (Brth.), zeigt neben 22, 20 auch 16, 13., vgl. über diesen neutrischen Gebrauch des Masc. Ew. §. 172^a. „Meiner Lippen Oeffnung (d. h. dies daß sie sich öffnen, nicht: das was sie eröffnen) ist gerades Wesen“ läßt sich als *metonymia antecedentis pro conseq.* ansehen: das was ich ausspreche ist . . oder auch als dichterische Attribution, welche einem Subj. dasjenige attribuit, was dadurch hervorgebracht wird (vgl. 3, 17^b): Mein Reden bringt recht sich Verhaltendes zu Tage (Fl.). Wort- und sachparallel ist 23, 16 vgl. 31; **מִישָׁרִים** Sach- und Recht- und Gesinnungsgemäßheit (s. zu 1, 3) ist ein der Einleitung (c. 1—9) und dem ersten Anhang der ersten Reihe salomonischer Sprüche (22, 17—24, 22) mit dem Hohenliede gemeinsames Wort. Dort Hohesl. 5, 16 wie hier (vgl. 5, 3. Iob 6, 30) kommt auch der Gaumen als Redewerkzeug vor. **כִּי** 7^a führt die v. 6 angefangene Motivirung des Höret! weiter fort (vgl. 1, 15—17. 4, 16 f.), so daß dieser zweite Grund dem ersten coordinirt ist, nicht diesen selbst wieder motivirt (Fl.). Ueber **אָמַת** s. zu 3, 3.; **הָגִיה**, hier vom Gaumen (vgl. Ps. 37, 30) wie 15, 28 vom Herzen gesagt, lasen wir bisher noch nicht; es bed. sowol still innerliche Meditation als auch (aber nur poëtisch) aus ihr hervorgehendes Reden (s. zu Ps. 1, 2). Das Gegentheil der Wahrheit, näml. der sittlichen, ist in 7^b **רָשָׁע** Frevelhaftigkeit in Worten und Grundsätzen — ein Segolat, welches auch in Pausa mit der einzigen Ausnahme Koh. 3, 16 sein Segol behauptet. Das **ב** von **בְּצֶדֶק** 8^a ist das der engen Verbindung einer Eigenschaft mit einer Handlung oder Sache, welches mit einem Subst. ebensowol Adverbia als wie hier virtuelle Adjectiva bildet: *cum rectitudine (conjuncta i. e. vera) sunt omnia dicta oris mei* (Fl.); es ist das allerdings dem **ב** *essentiae* (3, 26., wonach Schult. Brth. erklären) verwandte (Hitz.) **ב** der eigenschaftlichen Bestimmtheit, welches mit dem abstracten Begriff verbunden wird (z. B. Ps. 33, 4), aber auch den gattungsbegrifflichen Artikel zuläßt (s. zu Ps. 29, 4). Das Gegentheil von **צֶדֶק** (hier im Sinne von *veracitas*, was es im Arab. bed.) ist **יָעָשׂ וְנִפְתָּל** *dolosum ac perversum*. **עָשׂ** (Form der Gebrechen Ges.

1) Diese Conjectur findet sich schon in der hebr. Zeitschrift **החלוץ** Jahrg. III (1856) S. 112.

§. 84, 9) ist was gewaltsam um- und verbogen d. h. der Wahrheits-Sittlichkeit entfremdet ist und diese, so zu sagen, parodirt oder ca. Sinnverwandt, aber von etwas anderer Vorstellung ausgehend ist Das V. פָּתַל, zunächst von Fäden, Stricken, Seilen u. dgl. gesagt sie verschlingen, über und in einander drehen, wov. פָּתַל eine S aus mehreren verflochtenen Fäden gemacht (vgl. فتيلة ein Licht Lampendocht); נִי. sich verschlingen, spez. ringen *luctari*, von der Verschlingung der Glieder, und trop. sich wenden und drehen, wie Listige (*versutus*), Lügner und Betrüger, von Worten und Gedanken welche durch listige Wendungen der Wahrheit und Aufrichtigkeit weichen, nicht gerade heraus gehen, *opp.* יָשָׁר, נָכוֹן (Fl.). Es ist von Trug- oder Zerrbildlichem in den Aussprüchen der Weisheit mehr sind sie alle נִיכָרִים gerade vor sich hin (vgl. Jes. 57, 2), gerade gehend und ohne Umschweif auf das rechte Ziel losgehend für den Einsichtigen, den Kenner (vgl. Neh. 10, 29) und יָשָׁרִים gerade oder keinen Anstoß zum Straucheln gebend, der Gefahr der Verirrung hebend für solche, welche Erkenntnis, nämlic. des Guten und Bösen also Unterscheidungsfähigkeit erlangt haben (Ges. §. 134, 1), kenne solche, welche sie zu würdigen wissen. Die Selbstempfehlung setzt nun in wiederaufgenommener Anrede fort v. 10—12: *Nehut : Zucht hin und nicht Silber, und Erkenntnis lieber als auserle Hochgold. Denn besser ist Weisheit als Korallen, und alle Kleinen wiegen sie nicht auf. Ich, die Weisheit, habe die Klugheit in das Wissen rechter Entschließungen ist mir erreichbar.* Statt נָכוֹן mit fortwirkendem קָדַי heißt es וְאֵל-כֶּסֶף mit zu ergänzendem übrigens ist mit Codd. und älteren Ausgaben קָדַי מְדַבֵּר mit Lösung des Makkef zu accentuiren. „Solche Negationen und Prohibitionen bemerkt hier Fl. — sind comparativ aufzufassen: statt euch Silber erwerben erwirbt euch lieber Weisheit. Aehnlich das altarabische ولا العار das Feuer und nicht die Schande! Auch unter den neueren Sprichwörtern, welche Burckhardt gesammelt, haben viele Form z. B. Nr. 34: الحجة بالفاس ولا الحاجة للناس Besser der Axt sich schräpfen lassen als um die Gunst Anderer zu betteln. In 10^b läßt sich auch mit Hier. Kimchi u. A. übersetzen: und Erkenntnis ist vorzüglicher als Hochgold (נִיכָרִי neutrisc. *auro pretiosius*) in Beibehaltung von 16, 16 scheint diese Construction beabsichtigt. Aber hat ganz Recht, daß dieser assertorische Satz als Parallelsatz unbedenklich gegen den vorausgegangenen Imperativsatz absticht und, was wichtiger, daß dann v. 11 in tautologischer Weise *idem per idem* gründen würde. Wir nehmen deshalb wie die aramäischen und syrischen Uebersetzer sowol hier als v. 19 כֶּסֶף נִבְחָר zusammen, in wir wir fortwirken lassen: *et scientiam prae auro lectissimo*, wo auch accentuirt ist. Ebenso prägnant ist das מִן in מִתְרַדֵּף der variirten Grundstelle 3, 14—15 (s. dort). Auf v. 11 = 3, 15 folgt v. 12 als Rechtfertigung dieser Werthung der Weisheit über alles. Uebersetzt mit *Gaja* s. die Regel, welcher die Accentuation dieses Worts in

metrischen Bb. folgt, in Merx' Archiv 1868 S. 203 (vgl. *Thorath Emeth* p. 40). Man übersetze: *ego sapientia incolo* denn das V. שֵׁנִי wird ebensowol mit Objektsacc. 2, 21. 10, 3 (vgl. בֵּינִי Ps. 5, 5) als mit בִּי Gen. 26, 2. Ps. 69, 37 *con-* e Weisheit bewohnt die Klugheit, hat sich in ihr gleichsam edergelassen und festgesetzt, ist heimisch in deren ganzem und beherrscht ihn. Nicht unpassend vergleicht Brth. ὁλκῶν ἔχων 1 Tim. 6, 16. Ueber מַחְשָׁבֹתַי s. 1, 4. 5, 2. Es heißen מַחְשָׁבֹתַי feine durchdachte Entwürfe, Pläne, Entschlüsse und דַּעַת solcher mächtige Wissen. Diese geistige Macht ist nichts t Jenseitiges, sie wird ihrer bei jedem Anlaß habhaft, sie ch nicht vergeblich, ihr Wissen bestimmt sich nach ihrem ie Weisheit schreibt sich hier persönlich zu was sie dem der sie in sich aufnimmt, leistet. Weit entfernt nun daß on אֲמִצָּה abhängig wäre (Loewenst. Brth.), was eine der s dem Principe des Guten unwürdige Aussage ergibt, be- 13 eine neue auf der Basis des Fundamentalsatzes 13^a sich Bedankenreihe.

isheit sagt was sie haßt und warum sie es haßt v. 13: *Die we's ist Hassen des Bösen — Hoffart und Hochmut und und falschrednerischen Mund hasse ich.* Wenn Gottes- Weisheit Anfang ist (9, 10. 1, 7), so steht die persönlich ge- sheit vor allem andern was von ihr zu sagen ist in einem urcht auf Seite der Menschen entsprechenden Verhältnisse oder Ergebenheit zu Gott, und wenn, wie die Prämisse Gottesfurcht zu ihrer Kehrseite Hassen des Bösen hat, so daraus, was die Weisheit mit שֵׁנִי von sich aussagt. Statt : gleichgeformten *n. actionis* שֵׁנִי , welches den Art. anneh- subst. wird, gebraucht der Verf., um das Präd. als solches men (Hitz.), lieber das *n. actionis* שֵׁנִי , welches zwar auch aber doch nicht substantivisch gebraucht wird; שֵׁנִי wie , 10. קָרָאתִי Richt. 8, 1 ist s. v. a. שֵׁנִי wie רִבְשֵׁת das Trock- das Können, vgl. שָׁלָה das Hassen, מָלָה das Vollsein, esen (Fl.). Das Böse, das die Weisheit haßt, wird nun be-

6, 16 — 19 das Böse das Jahve haßt. Die Tugend aller Tu- ie Demut, darum haßt die Weisheit vor allem die Selbst- in allen Gestalten; die Paronomasie נִצָּחַן נִצָּחַן will den Be- ganzen Inhalte und Umfange nach ausdrücken (vgl. Jes. 15, oben zu 1, 27 *extr.*), נִצָּחַן (v. נִצָּחַן der Nominalform der Ge- chfahrendes = Hoffart steht neben נִצָּחַן wie Iob 4, 10 נִבְהָה heit. Es folgt *viam mali*, die Sünden des Wandels d. i. des fassend, und *os fallax* (s. zu 2, 12), die Sünden des Mundes id. Mit Recht verwirft Hitz. die Interpunction וְגַם und be-

Diesem *Dechî* (*Tiphcha init.*) zufolge hat $\text{נִפְרִי תַּחְבֻּלָּתָהּ}$ in uten Ausgg. die Diener *Asla* und *Ilhuj* (s. Baer, *Thorath* ; Abenezra und Mose Kimchi betrachten das *Asla* irrig als

Trenner und meinen ופי *et os* = *axioma meum* erklären zu sollen, aber *Asla* verbindet und hat nach sich ר raphatum. Nachdem die Weisheit gesagt was sie haßt und also nicht ist, sagt sie nun, was sie ist und hat und gewährt v. 14—16: *Mein ist Rath und Förderung, ich bin Einsicht, mein ist Thatkraft. Durch mich regieren Könige und Oberherren verfügen Rechtsgemäßheit. Durch mich herrschen Herrscher und Edle — alle Richter der Erde.* Wer etwas schenkt, muß es selbst besitzen; in diesem Sinne spricht sich die Weisheit Rathfertigkeit, Förderung (im Sinne der Darreichung und des Inbegriffs wesentlicher, wahrhaft beglückender Güter, s. über חושיה 2, 7) und Thatkraft (s. Koh. 7, 19) zu; בינה aber besitzt sie nicht blos, diese ist vielmehr ihr eigenes Wesen und fällt mit ihr in eins zusammen. Daß v. 14 sich nach Iob 12, 13. 16 gestaltet hat (Hitz.), ist möglich, ohne daß daraus etwas gegen die Aechtheit folgt. Und wenn v. 15 f. und Jes. 32, 1. 10, 1 in unzufälligem Wechselverh. stehen, so ist die Priorität auf Seiten unseres Spruchdichters. Der Zusammenhang gibt dem an sich misverständlich knappen Ausdruck seine beabsichtigte Prägnanz. Es ist nicht gemeint, daß die Weisheit die höchsten Stellen im Staate zu vergeben hat, sondern daß sie zur Behauptung und Ausfüllung derselben befähigt. Bei 15^b liegt es nahe, an Gesetzgebung zu denken, aber der Sprachgebrauch weist für das *Po.* חקק nur die Bedd. des Befehlens und Decretirens oder Urtheils auf; צדק ist Objektsacc., das Gegentheil der חקקתה Jes.

10, 1. רי is ein poet. Wort v. רי = רון schwer, gewichtig, dann fest, unerschütterlich s., trop. von der majestätischen Ruhe, Würde und Gesetztheit (vgl. וקאר und פבור) im ganzen äußern Habitus, im Sprechen und Handeln, wie sie sich für einen Machthaber ziemt (Fl.). In 16^b darf man nicht erklären: *et ad ingenua impelluntur quicunque terrae imperant*, denn נדיב ist Adj. ohne so flüssigen Verbalsinn. Aber überhaupt ist נדיבים nicht Präd., wozu es sich nicht eignet, weil es mit Verwischung seiner ethischen Bed. (v. נדיב innerlich antreiben, näml. zu edler That, bes. zur Freigebigkeit) auch den Edlen nur von Geschlecht und nicht von Gesinnung (Jes. 32, 8) bez. Also ist נדיבים ein viertes Synonym für Hochgestellte und כל-שפטי ארץ die summarische Zusammenfassung aller Arten von Hoheitsstellung, denn שפט vereinigt in sich die Beziehungen auf Regiment, Rechtspflege und Verwaltung. Es heißt כל, nicht וכל — eine sogen. *asyndeton summativum*. Statt ארץ (LXX) findet sich auch die LA צדק (Syr. Targ. Hier. Venetus, aufgenommen nach Codd. und Neapel 1487 von Norzi). Aber diese LA, wenn nicht durch Abirrung auf den Ausgang des vorigen Verses entstanden, ist eine Aufhülfe, deren der Text nicht bedarf und gibt eine Summirung, welche zu dem was summirt wird (מלכים, רזנים, שרים, נדיבים) nicht recht paßt; übrigens nennt die Schrift sonst nur Gott selber שופט צדק (Ps. 9, 5. Jer. 11, 20). Die masoretische LA¹ der meisten Ausgg., welche auch der Cod. von Hilla (ספר הגלי) bot, verdient den Vorzug.

1) Hätten die Masoreten שפטי צדק gelesen, so würden sie dazu לית (,kommt

Die Rede der Weisheit erhebt sich nun wie v. 13 von neuem: sie sagt wie sie denen die sie lieben diese Liebe lohnend erwidert v. 17—21: *Ich bethätige den mich Liebenden Liebe, und die frühe nach mir suchen finden mich. Reichtum und Ehre ist bei mir, bleibende Habe und Gerechtigkeit. Besser ist meine Frucht als Hochgold und Feingold, und mein Ertrag (besser) als auserlesenes Silber. In der Bahn der Gerechtigkeit schreite ich, inmitten der Steige des Rechts, zum Erbgut zu geben den mich Liebenden Reelles, und ihre Schatzkammern füll' ich.* Das Chethib, אֶהְבֶּיהָ gelesen (*ego hos qui eam amant redamo*), hält Gesenius, Lehrgeb. §. 196, 5., für eine mögliche Synallage (*eam* = *me*), aber eher möchte man meinen, daß es אֶהְבֶּיהָ' (= יְהוּה) zu lesen sei. Die Alten geben alle die LA אֶהְבֶּיהָ wieder. אֶהְבֶּיהָ (= אֶהְבֶּיהָ mit Verwandlung des *é* in *e* und Verdrängung des stammhaften א, vgl. אֶמֶר, אֶבֶר 1, 10) ist die Form des *fut. Kal*, welche 1, 22 אֶהְבֶּיהָ flektirt wird. Ueber אֶהְבֶּיהָ (*Gr. Ven. gut: οἱ ὀφειλοῦντές μοι*) s. 1, 28., wo sich auch ebendieselbe epenthetische Futurform findet. In der Aussage v. 18 wiederholt sich theilweise 3, 16., wonach אֶהְבֶּיהָ von Besitz (*mecum*) und freier Verfügung (*penes me*) gemeint ist. Ueber הוֹן s. 1, 13; statt des Beiworts יָקָר dort haben wir hier עֲתִיק. Das V. עֲתִיק bed. *promoveri* fortrücken, von wo aus sich die Bedd. des Alten (vgl. *aetas provecta* vorgerücktes Alter), Altehrwürdigen und Edlen, des Freien (vgl. עֲתִיק Jes. 28, 9 und عتيق *manumissus*) und Unge bundenen, des Frechen entwickeln. Von der Kleidung gesagt bed. עֲתִיק Jes. 23, 18 stattlich vom Begriffe des Altehrwürdigen aus, von Hab' und Gut gesagt wird עֲתִיק wie عاتق (vgl. تَلَد, تَلَد, تَلَد) solche Güter bez., welche durch

langes Forterben vom Vater auf den Sohn sich vermehren und befestigen und nicht erst erworben, sondern nur ererbt zu werden brauchen, *opes perennes et firmas* (Schult., *Ges. thes.*, Fl.), obwol sich auch, was aber bei der Form עֲתִיק minder wahrscheinlich, von dem Begriffe des Altehrwürdigen aus *opes superbæ* (Hier.) stattliche Wolhabenheit erklären ließe. Auch עֲתִיק ist hier ein Gut, welches gespendet wird, eig. aber die spendende Güte selber, wie das durch den späteren Gebrauch des hebr. צדקה (*δικαιοσύνη* = *ἐλεημοσύνη*) beeinflusste arab. صدقة alles das bez., was Gott dem Menschen oder der Mensch dem Menschen aus Güte zufließen läßt (Fl.). Die Gerechtigkeit ist nämlich theils eine recompensative, welche nach dem Gesetz der Vergeltung Gleiches mit Gleichem erwidert, theils eine communicative, welche nach dem Gesetz der Liebe auch ohne und wider Verdienst alles Gute und vor allem sich selbst entgegenbringt; sich selbst aber dem Menschen schenkend verähnlicht sie diesen sich selber (s. Ps. 24, 7), so daß er ein צדיק wird und vor Gott und Menschen als solcher gilt. Frucht und Ertrag der Weisheit (jenes ein vom Baume 3, 18., dieses ein von der

nicht weiter vor⁴) bemerkt und den sonst unbelegbaren Ausdruck in ihr Register der מלין דכל חד וחד לית כותיה חלון (der Ausdrücke, deren jeder einzelne ohne gleichlautende Parallele ist) *Masora finalis* p. 62 aufgenommen haben.

Aussaat 3, 9 entnommenes Bild) heißt der Gewinn und Nutzen, den sie gewährt. Neben **פִּז** **חֲרִיץ** 8, 10. 3, 14 wird hier als feine Goldsorte **פִּז** genannt, kurz für **זָהָב מִפִּז** gediegenes, aus der Erzstufe die es enthält losgesprengtes oder überh. ausgeschiedenes Gold, v. **פִּז** **פִּז** von Hartem gewaltsam losmachen; Trg. **זָהָב מִפִּז** Gold welches die Feuerprobe *obrussa* des Schmelztiegels bestanden, griech. *ὀβρυσον*, pers. *ebrîz*, arab. *ibrîz*. In 19^b ließe sich wie auch 10^b **נִבְחָר** als Präd. zu **רְבוּעָתִי** fassen, aber das Gleichgewicht des Sinnes verlangt als Seitenstück zu dem **מִחֲרִיץ וּמִפִּז** 19^a etwas mehr als das bloße **בְּכֶסֶף**. In v. 20 f. wird Gegenliebe selbst als Erwidrung der Liebe unter den Gesichtspunkt der vergeltenden Gerechtigkeit gestellt. Aber recompensative und communicative Gerechtigkeit fallen hier zusammen, wo es sich darum handelt, berechtigter reiner Liebe und Liebesbethätigung Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Solche Liebe heischt Gegenliebe, und nicht blos innerliche, sondern auch nach außen sich bethätigende. In diesem Sinne sagt die Weisheit v. 20, daß sie streng nach Gerechtigkeit und Recht verfare, und fügt v. 21 hinzu, worin sich dieses ihr Verfahren beweiße. Das **פִּי** ist Ausdruck festen und steten Wandels, und **בְּחִיָּה** will sagen, daß sie in diesem ihrem Wandel nach keiner Seite abweiche. **לִבְחִיָּה** unterscheidet sich von **בְּהִנְחָלִי** wie *ut possidendam tribuam* von *possidendam tribuendo*; jenes bez. die Richtung der Thätigkeit, dieses ihre Art und Weise, beides fällt wenn wir *ita ut* . . übers. ineinander.¹ Ueber den Ursprung des **יֵשׁ** s. zu 2, 7.; es bed. das Gegründetsein, also *substantia* und scheint hier wie dieses Wort im mittelalterlichen Latein und Romanischen (ital. *sustanza*, span. *substancia*) und wie im klassischen Griechisch *οὐσία* und *ὑπαρξις* (*τὰ ὑπαρχοντα*) Hab' und Gut zu bez. Da aber dieser Wortgebrauch sonst nicht vorkommt (weshalb Hitz. **יֵשׁ** = **יֵשׁ** ich hab's erkl.) und hier wo die Weisheit redet **יֵשׁ** sich mit **חֵשֶׁב** zusammendenkt, so wird es wenigstens reellen Besitz bed. (wie auch wir nicht jedwedes Eigentum, sondern Grundeigentum Realitäten zu nennen pflegen), solchen Besitz, welcher reellen Werth hat, und zwar nicht nach Cours und Taxe, sondern nach gesundem Urtheil, welches einen höheren als gemeinweltlichen Maßstab anlegt. Das *Pasek* zwischen **יֵשׁ** und **אֶחָד** will die zwei **י** auseinanderhalten und hat für **לְחִנְחָלִי אֶחָד** die Accentuation mit *Tarcha* und *Mercha* zur Folge (s. Accentsystem VI §. 4 vgl. *Thorath Emeth* p. 17 §. 3). Die Fortsetzung des Infinitivs im Finitum 21^b ist wie 1, 27. 2, 2 und allgewöhnlich.

Die Weisheit nimmt nun einen neuen Anlauf, ihr Recht auf Gehör und Gehorsam und Liebe der Menschen zu begründen. Wie der göttliche König in Ps. 2 seinen Widersachern das Selbstzeugnis entgegenhält: „Melden will ich von einem Rathschluß! Jahve sprach zu mir: Mein Sohn bist du; ich habe heute dich geboren“: so entfaltet die Weis-

1) Biesenthal combinirt das etymologisch schwierige **לְחִנְחָלִי** mit **נִחָל**: zufließen machen, so daß **נִחָל** Ererbung im Untersch. von Erwerbung bed., weshalb auch **נִחָלָה** im Untersch. von **יְרֵשָׁה** lieber das Erbe Vieler als des Einzelnen bezeichne.

heit hier ihren göttlichen Adelsbrief: sie stammt aus Gott vor aller Creatur und ist der Gegenstand der Liebe und Freude Gottes, so wie sie hinwieder den Gegenstand ihrer Liebe und Freude an Gottes Erde und insbesondere den Menschenkindern hat v. 22: *Jahve hat mich hervorgebracht als Erstling seines Weges, als frühestes seiner Werke ehemals*. Die alten Uebersetzer geben כְּנִיָּהּ (mit Kamez bei Dechî, s. darüber zu Ps. 118, 5) theils durch Vv. des Schaffens wieder (LXX ἐκτίσσε, Syr. Trg. בְּרָאָהּ), theils durch Vv. des Erwerbens (Aq. Symm. Theod. Venet. ἐκτήσατο, Hier. *possedit*); als geschaffen erscheint die Weisheit auch, gewiß nicht ohne Bez. auf diese Grundstelle, bei Sirach 1, 4 προτέρα πάντων ἐκτίσται σοφία; 1, 9 αὐτὸς ἐκτίσεν αὐτήν; 24, 8 ὁ κτίσας με. In dem christologischen Streite gewann dieses Wort dogmengeschichtliche Bedeutung, indem man allgemein von der Identität der σοφία ὑποστατική (*sapientia substantialis*) mit der Hypostase des Gottessohns ausging. Die Arianer gebrauchten das ἐκτίσέ με als Beweis für ihre Lehre von dem *filius non genitus, sed factus* d. h. für dessen zwar vorweltliche, aber doch nicht ewige, sondern zeitanfängliche Entstehung, wogegen die Orthodoxen die Uebers. ἐκτήσατο bevorzugten und von dem ewigen Sein des Sohns beim Vater verstanden und sich mit dem ἐκτίσσε der LXX durch Bez. desselben nicht auf das Wesen, sondern die Stellung abfanden (Athanasius: *Deus me creavit regem oder caput operum suorum*, Cyrill: *non condidit secundum substantiam, sed constituit me totius universi principium et fundamentum*). Aber 1) die Weisheit ist nicht selber Gott, sondern Gottes; sie hat der neutest. Offenbarung zufolge im Logos persönliches Dasein, aber ist nicht der Logos selbst; sie ist die Weltidee, welche, einmal entworfen, Gotte gegenständlich ist, nicht als todtes Schemen, sondern als lebendiges Geistesbild; sie ist das Urbild der Welt, welches aus Gott entstanden vor Gott steht, die Welt der Idee, welche das Medium zwischen der Gottheit und der Welt der Wirklichkeit bildet, die bei der Entstehung und Vollendung der Welt, so wie Gott diese haben will, theilhaftige geistige Macht. Diese Weisheit personificirt hier der Dichter, er redet nicht vom persönlichen Logos, aber der weitere Offenbarungsverlauf weist ihre faktische Personification im Logos nach. Und 2) indem ihr der D. der Weltentstehung vorausgegangenes Dasein zuspricht, erklärt er sie, indem für vorweltlich und also vorzeitlich, ebendamt für ewig. Denn wenn er sie an die Spitze der Creaturen als deren erste stellt, so will er sie damit doch nicht selber zu einer weltlichen zeitanfänglichen Creatur machen; er rückt ihre Entstehung mit der Entstehung der Creatur nur deshalb zusammen, weil jene von vornherein auf diese bezogen ist und abzweckt; die Macht, welche wurde ehe Himmel und Erde wurden und bei der Entstehung der Erd- und Himmelswelt mitgewirkt hat, kann doch nicht selber unter die Kategorie der Creaturen um und über uns fallen. Ebendarum hat 3) die Uebers. mit ἐκτίσεν nichts gegen sich, es ist aber ein von der κτίσις Himmels und der Erde verschiedenes, weil zu dem Zwecke dieser κτίσις geschehenes κτίζειν gemeint, und sicher hat der D. mit Absicht nicht בְּרָאָהּ, sondern כְּנִיָּהּ

geschrieben. Allerdings geht **קָנָה** wie alle Benennungen des Schaffens auf einen sinnlichen Wurzelbegriff zurück: den des Schmiedens (s. zu Gen. 4, 22) wie **בָּרָא** auf den des Schneidens (s. zu Gen. 1, 1), aber an **קָנָה** haftet nicht in gleicher Weise das Merkmal der Zeitanfänglichkeit wie an **בָּרָא**, welches immes göttliches Hervorbringen von bisher noch nicht Gewesenem ausdrückt. Das V. **קָנָה** vereinigt die Bedd. schaffen und sich etwas schaffen, bereiten *parare* (z. B. Ps. 139, 13) und sich etwas bereiten *comparare*, wie **κτίειν** und **κτᾶσθαι** beide auf *√kshi* bauen zurückgehen und jenes *struere*, dieses *sibi struere* bedeutet. In dem **קָנָה** liegt also beides: daß Gott die Weisheit hervorgebracht und daß er sie sich zu eigen gemacht, freilich nicht so wie ein Mensch sich Weisheit von außen her zu eigen macht 4, 7. Aber der Begriff des Hervorbringens ist hier der durch den Zusammenhang erforderte nächste. Denn **יְרַאשֶׁהוּ דְרַבּוּ** ist nicht s. v. a. **יְרַאשֶׁהוּ דְרַבּוּ** (Syr. Trg. Lth.), wie Hier. sogar liest: *Ita enim scriptum est: ADONAI CANANI BRESITH DERCHO* (Ep. CXL ad Cyprian.), sondern es ist, wie die entscheidende Grundstelle Iob 40, 19 zeigt, zweiter Acc. des Objekts (LXX Aq. Symm. Theod.). Wenn aber Gott die Weisheit zum Erstling seines Weges d. i. seiner Schöpferthätigkeit gemacht hat (vgl. zum Begriff **ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ** Apok. 3, 14 und **πρωτότοκος πάσης κτίσεως** Col. 1, 15), so ist das Machen nicht als Erwerbung, sondern als ein diese Schöpferthätigkeit Gottes eröffnendes, auf sie abzielendes Hervorbringen zu denken, und dies wird auch durch das folg. **חִלְלֵתִי** (*genita sum*, vgl. Gen. 4, 1 **קִנְיִי** *genui*) bestätigt. Hienach hat nun auch **קָדַם מִפְּקִלִי** das Präjudiz für sich, ein paralleler zweiter Objectsacc. zu sein. Die alten Uebers. fassen **קָדַם** alle als Präpos., aber der uns vorliegende Sprachgebrauch kennt es als solche nicht; es wäre ein Aramaismus, denn **קָדַם** Dan. 7, 7., häufiger **מִן-קָדַם** (Syr. Trg.), wird so gebraucht. Aber wie **קָדַם** räumliches und dann zeitliches Vornsein bed. (v. Orelli, Zeit und Ewigkeit S. 76), so läßt es sich auch von dem Gegenstand sagen, in welchem das Vornsein erscheint, also (nach Sir. 1, 4) **πρωτέραν τῶν ἔργων αὐτοῦ** (Hitz.). Erst in **מִצְוָה** (Jes. 48, 8 vgl. 40, 21) folgt eine Bestimmung des Wann, welche dann weiter ausführlich entfaltet wird v. 23: *Von Ewigkeit her ward ich eingesetzt, von Anbeginn, seit den Uranfängen der Erde*. Darüber daß **נִסְכָּתִי** nicht übersetzt werden kann: ich bin gesalbt = geweiht worden s. zu Ps. 2, 6. Aber auch die Uebers.: ich bin gewebt = gewirkt worden (Hitz. Ew. und schon einer der Griechen: **ἐδιάσθην**) empfiehlt sich nicht, denn das vom Embryo gebrauchte **רָקַם** Ps. 139, 15 liegt noch weit ab von dem metaphorischen Sinne, in welchem **נָסַךְ** = **نسج** *texere* hier auf die

Entstehung einer Person und sogar eines solchen Geistwesens wie die Weisheit übertragen sein würde; nicht einmal **נִסְכָּתִי**, wie LXX liest (**ἐθεμελίωσέ με**), läßt sich von einem solchen sagen. Richtig Aq. **κατεστάθην**, Symm. **προεχειρίσμαι**, Hier. *ordinata sum*, aber ohne daß ersichtlich, wie **נִסְכָּתִי** zu dieser Bed. kommt. Wörtlich, aber unverständlich Gr. Venet.: **κέχμαι**, wonach (vgl. Sir. 1, 10) Böttch.: ich bin ge-

gossen = gestaltet worden, aber sich selber sagend, daß dieses Bild zur Personification nicht paßt; auch ist nicht wahrsch., daß der Verf. das in diesem Sinne von Götzenbildern übliche Wort auf die Entstehung der Weisheit übertragen habe. Der Sachverhalt ist der daß das von königlichem Salben oder Weihen so wenig als כִּיף übliche נִסֶּךָ ebenso wie רָצַק (רָצִיק) צוּק (צִמּוּק) Seule) und רָצַג (רָצִיג) von der Bed. des Hingießens in die des Hinstellens und Bestellens übergeht; die vermittelnde Vorstellung scheint, da נִסֶּךָ Dan. 11, 8 wie גִּסֶּךָ das Gußbild und im Syr. massiv bed., die des Metallgusses zu sein. Die jüdischen Ausleger bemerken in Zusammenhalt mit dem Fürstennamen נִסֶּךָ ganz richtig (obwol ohne etymologische Einsicht), daß Einsetzung in fürstliche Würde gemeint ist. Von den drei Synonymen der *aeternitas a parte ante* weist מִצּוּלָם rückwärts in unabsehbare Ferne, מֵרֵאשׁ in den Weltanfang, מִקֶּדֶם nicht in die Zeiten welche der Entstehung der Erde vorausgingen, sondern in die ältesten Zeiten ihrer allmählichen Entstehung selber; dieses קִדְמִי dem hebr. Sprachbewußtsein gemäß wiederzugeben ist unmöglich: es ist ein zeitlicher Extensivplural Böttcher §. 697. Das wiederholte כֵּן will übrigens nicht sagen, daß Ursprung und Hoheit der Weisheit mit der Grundlegung der Welt zusammenfielen, sondern daß sie als diese geschah bereits vollendete Thatsachen waren. Dieses ihr vorweltliches Dasein kommt zu noch unzweideutigerem Ausdruck v. 24—26: *Als die Wasserschwalle noch nicht waren, ward ich geboren, als die Quellorte noch nicht waren, die mit Wassern beladenen; che denn die Berge eingesenkt wurden, vor den Hügeln ward ich geboren, als er noch nicht ausgewirkt hatte Erd' und Fluren, und die Summe der Staubtheile des Erdkreises.* Die Schilderung ist dichterisch und läßt der Fantasie ziemlichen Spielraum. Anschluß an Gen. c. 1 ist nicht ersichtlich. Bei הַחַיּוֹת ist nicht an die ungebändigten Urgewässer gedacht, sondern wie auch 3, 20 an die innerirdischen Wasservorräthe, und demzufolge bei מִצְעוֹת nicht an die Quellen des Meeres auf dessen Boden (Ew. nach Iob 38, 16), sondern an die Quellen oder Quellorte (denn מִצְעָן ist *n. loci* zu צֶעַן Quelle als Auge der Erde, s. Gen. 16, 7), mittelst welcher die innerirdischen Wasser sich der Erde droben mittheilen (vgl. Gen. 7, 11 mit 49, 25). מַעֲיִנוֹת ist ausmalendes Epitheton zu נִבְרִי, welches ungeachtet seines weiblichen Plurals als Masc. construiert wird (vgl. 5, 16). Die Masora unterscheidet das dreimal vorkommende נִבְרִי (Jes. 23, 8. 9) seiner Schreibung nach nicht. Die Schreibung נִבְרִי (welche wie בָּתִּים *bāttim* Metheg fordern würde) ist zu verwerfen; es ist überall נִבְרִי (Ew. §. 214^b) mit *Pathach* bei folg. *Dagesch* zu schreiben, wie auch Kimchi *Michlol* 61^b verstanden sein will. Kimchi glossirt מַעֲיִנוֹת מִים רַבִּים was Gr. Venet. der sonstigen Bed. des נִבְרִי gemäß *πηγαῖς δεδοξαμένων ὁδάτων* wiedergibt (wie auch Böttch.: die geehrtesten = herrlichsten), aber Meiri Immanuel u. A. urtheilen richtig, daß das Beiwort hier nach Gen. 13, 2. Iob 14, 21 (an letzterer Stelle aber bed. כִּבֵּר nicht „zahlreich s.“) zu verstehen sei: beschwert = in reichem Maße ausgestattet. Mit בָּאֵין im (noch) Nichtsein wechselt v. 25 טָרָם, ein Subst. welches Abschneidung vom Vorhandensein (s. zu Gen. 2, 5) und dann

als Partikel *nondum* oder *antequam*, mit ב immer *antequam* bed., in v. 26 עַד־לֹא so lange noch nicht (auch dieses urspr. ein Subst. v. in der Bed. Fortgang). Bei הִתְבַּעַר (wie Job 38, 6 v. זָבַע in etwas oder eindrücken *imprimere, infigere*) fragt man sich: wohinein? nicht: in die Tiefen der Erde, sondern wie der Karäer Ahron b. J. antwortet: $\text{הִם קִרְקַע אֶל בְּרִית הַיָּם}$ in den Meeresboden, denn aus den Wässern stiegen sie empor Ps. 104, 8 (vgl. zu Gen. 1, 9). וְהַיָּצוֹת ist Verbindung des Ganzen mit seinem Theile: *terra cum campis* oder gewinnt durch diese Zusammenstellung den Sinn bebauten Landes, rend הַיָּצוֹת die Strecken un bebauten Landes oder des freien F

außerhalb der Städte und Dörfer (vgl. בְּרִיָּה , בֵּר) bed. (Fl.), s. Job 5

18, 17 (wo wir „in der Steppe weit und breit“ übersetzt haben) über den Grundbegriff oben zu 5, 16. Synonym mit אֶרֶץ als Gegen הַיָּצוֹת ist הַבֵּל , welches wie בֵּל Ertrag v. בָּל herkommt und als Erdreich als fruchttragendes (wie אֶרֶץ eig. den Humus als Erdübe bez. Hienach empfiehlt es sich, unter עֲפָרוֹת mit Ew. „den wie streut auf den Landfluren liegenden Haufen der vielen Schollen des fruchtbaren Ackerlandes“ zu verstehen. Auch Hitz. übers.: „die e Schollen des Erdreichs.“ Wir leugnen nicht, daß עֲפָרוֹת Erdsch d. i. in sich zusammenhängende Erdstücke bedeuten könne, wie Job 28, 6 עֲפָרוֹת זָהָב Goldstufen d. i. goldhaltige Erd- oder Erzstücke Aber für Erdscholle hat die Sprache die Nomm. רֶגֶב und מִגְרָפָה , wenn man עֲפָרוֹת , diesen Plur. des collectivbegrifflichen עָפָר (Staub als Masse), welcher wie von einem *n. unitatis* עֲפָרָה herkommt, und welches unter andern Bedd. sowol in Prosa als Poesie auch die Summe d. i. des Haupt- oder Totalbetrags hat (vgl. رأس المال das

pital, τὸ κεφάλαιον), neben einander liest: so ergeben die zwei ter in ihrer Wechselbeziehung den Sinn der Summe der einz Theile des Staubes, gleichsam der Staubatome (Cocc. Schult. *sum pulverum orbis habitabilis*), und Fl. bemerkt richtig, daß andere klärungen, wie *ab initio pulveris orbis, praecipua quaeque orbis rarum, primordia pulverum orbis, caput orbis terrarum* (d. i. Raschi: den ersten Menschen, nach Umbr.: den Menschen überha die Wahl des Plurals עֲפָרוֹת unbegriffen lassen. Ehe diese Creat entstanden, war die Weisheit, wie sie selbst sagt und nachdrück wiederholt, schon geboren; הוּלֵלִי ist das Passiv des פִּיל , הוּלֵל , wel unter Kreisen d. i. sich Winden, mit Schmerz gebären (Aq. Theod. ἐμψύχην , Gr. Ven. 24^a πέπλασμαι , 25^b ὀδίνῃμαι), dann aber poet. überhaupt gebären, hervorbringen bed. (25, 23. 26, 10). Aber i allein ihr Dasein ging der Grundlegung der Welt voraus, sie war beim Schöpferwerk mitwirksam betheilt v. 27: *Als er die Himm herrichtete war ich dabei, als er einen Kreis abmaß um des Wass schwalles Spiegel*. Wieder ein Hauptsatz, mit zwei Zeitbestimmun bekleidet. Das Ortsadv. שָׁם läßt sich, zumal dichterisch, für אֵן eo pore (arab. ثَمَّ im Untersch. v. ثَمَّ *eo loco*) gebrauchen, aber hier ha

Sinn, welcher den zeitlichen einschließt: die Weisheit war da-
lott die Welt schuf, und war also damals längst schon ins Da-
eten, so wie der Knecht Jahve's Jes. 48, 16 mit eben solchem
agt, daß er dabei ist, seit die Völkergeschichte die mit Cyrus
ne neue Wendung genommen. חָכִים bed. feste Stellung oder be-
Richtung geben. So Iob 28, 27 von der Weisheit selbst, die
pfer sich als Muster (Ideal) hinstellte, hier wie Jer. 10, 12.

von der Auf- und Herstellung im Weltganzen. Im Parallel-
heint חָכִים, entsprechend dem שָׁמַיִם, den Himmelskreis oder das
gewölbe (Iob 22, 14) bezeichnen zu sollen, welches (so sagt
ch der Vorstellung der Hebräer wie bei Homer als eine Halb-
f den äußersten Enden der mit Wasser umgebenen Erdscheibe
l also auf den Gewässern aufliege. Aber man sehe Hupfeld zu
— diese Vorstellung von dem die Erde umgürtenden Okeanos
las A. T. hineingetragen, ohne sich aus ihm begründen zu las-
X (καὶ ὅτε ἀφώριξε τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ' ἀνέμων) scheint
den oberen Wassern zu verstehen; aber תְּהוֹם heißen diese nie,
nte יָם Iob 9, 8. 36, 30 den Himmels ocean bez. Die Grund-
ach welcher die unserige auszulegen sein wird, ist Iob 26, 10
ל חָכִים חָכִים eine Schranke hat er abgezirkelt ob der Wasserfläche
er dieser einen ihr Gebiet abgrenzenden Kreis beschreibend.
mit Vertauschung der Functionen der zwei Wörter: חָכִים חָכִים
ל als er absteckte einen Kreis über des Wasserschwalles
um näml. diesem d. i. den Meeren, Quellen, Flüssen, in denen
himmlische Gewässer als oberirdisches hervortritt, einen festen
חָכִים Gen. 1, 10) anzuweisen. חָכִים bed. incidere, figere fest-
bemessen, consigniren und geradezu zeichnen, was mittelst
ndrücke des Griffels oder Grabstichels geschieht. Hier aber ist
oppellautige Verbum entdagessirt, um zwischen dem Infinitiv
Substantiv חָכִים (seine Satzung oder Schranke) zu unterschei-
in correkte Texte haben חָכִים (Michlol 147^a) und obgleich ein
labum folgt findet doch kein Tonrückgang statt, nach der Re-
die auf o auslautenden Wörter ihre Ultimabetonung in diesem
aupten (z. B. מִשְׁמֹאל Num. 24, 23). Auch Fl. entscheidet sich
ür die Erklärung: *quum delinearet circulum super abyssu* als
Bereich des Meeres gleichsam mit dem Zirkel absteckte. In
kehren diese zwei Züge des Weltschöpfungsbildes wieder (die
ing des Firmaments und die Eindämmung der unteren Wasser);
at daran daß die Rede, von einem neuen Hauptsatze getragen,
neuem anhebt v. 28—31: *Als er festigte die Aetherhöhe dro-
; er bändigte des Wasserschwalles Quellen; als er dem Meere
hranke setzte, daß die Wasser nicht überschritten sein Ge-
s er abmaß der Erde Pfeiler: da war ich bei ihm als Werk-
und war eitel Ergötzen Tag für Tag, spielend angesichts
llezeit, spielend auf dem Erdreich seiner Erde und mein Er-
abend an den Menschenkindern.* Wir haben שְׁתַּחֲוִים wie Symm.
übers., denn es heißen so (v. שְׁתַּחֲוִים سَحَقَ zerreiben, dünn

machen) die feinen durchsichtigen Luftschichten oberhalb der herabhängenden Wolken — ein poet. Name des Firmaments רָקִיעַ. Die Befestigung אָמַץ ist nicht local, sondern innerlich gemeint: von der auf Dauer eingerichteten Ausspannung des Himmelsraums oberhalb der Erde (Ausdruck wie Ps. 78, 23). In 28^b bemerkt die Masora den Plur. עִיּוֹת statt עֵינֹת mit לִית als Unicum (vgl. *Michlol* 191^a); der Lautübergang ist wie in גָּלִיתָ aus *galajta*. Der Inf. עֲיֹזֵה scheint auf den ersten Blick trans. gefaßt werden zu müssen, wie ihn LXX u. Trg. bis Gr. Ven. u. Lth. (*da er festiget die Brünnen der tiefen*) gefaßt haben. Elster glaubt daran festhalten zu sollen, weil הֵן hier durchweg Schöpferthätigkeit einführt,

und an sich ist trans. Gebrauch des עֲיֹזֵה, wie das arab. عَزَّ zeigt, wol möglich: als er sein הָיוּ gegen die מַרְם עֲיֹזֵה (Jes. 43, 16) setzte. Aber die fehlende Subjektsbezeichnung spricht dafür daß dieses Verbum hier wie überall sonst Intransitiv ist, nur darf man nicht mit Hitz. u. A. übers.: als die Quellen der Flut wild anstürmten, sondern, da 28^b wenn nicht eine Schöpferthätigkeit doch ein Schöpferwerk besagen muß, entweder wie Ew. mit Bezug auf מַעְיָן Festung: als sie fest wurden, oder besser wie Fl. mit Bezug auf מַיִם עֲזִים: als sie mit Macht, mit starker Fülle hervorbrachen. Ob das Suff. von הָקִי 29^a auf das Meer oder auf Jahve zurückgeht, entscheidet sich nach dem gleichlaufenden פָּרִי. Wenn dieses s. v. a. sein Gestade wäre (vgl. Ps. 104, 9), so gingen beide Suff. auf das Meer, aber der Rand des Meeres oder eines Flusses heißt שְׂפִיחָה, nicht פֶּה, welches nur *ostium* (Mündung), nicht *ora* bed. Auch Jes. 19, 7 wird zu übersetzen sein: an der Mündung des Nil, und daß פִּי Ps. 133, 2 den unteren Saum bezeichnen kann, kommt daher daß der Leibrock unten wie oben ausmündet d. i. offen ist. So werden also beide Suff. auf Gott zu beziehen und פִּי nach Iob 23, 12 zu beurtheilen sein. Der Satz 'וְהָיָה כְּמִשְׁכַּן עֲנָנִים' entspricht in periodisirender Rede einem Satze mit *ut* Ew. §. 338. הָיָה ist gleiche Form, nur *plene* geschrieben, wie v. 27 הָיָה = הָיָה. In dem diese Zeitbestimmungen sich unterordnenden Hauptsatze v. 30 fragt es sich vor allem was אָמַץ bed. Hofmanns (Schriftbew. 1, 97) „stetiglich“ (*inf. abs.* in adverbiieller Bed.) ist ein sinniger Einfall, aber אָמַץ wahren steckt zwar in אָמַץ, ist aber übrigens in diesem Sinne, welchen אָמַץ vertritt, nicht gebräuchlich. Auch אָמַץ (glaubend, vertrauend) des Trg. (Gr. Ven. sogar *πίστις*, als ob er אָמַץ hieße) ist sprachlich unzulässig, dem aramäischen *haimēn* entspricht hebr. אָמַץ. Es ist nur zweierlei möglich: entweder bed. אָמַץ *opifex* oder *alumnus*. Die Bed. *alumnus* (Aq. *τιθηνομένην*, Meiri und Malbim: אָמַץ בְּחֵן הָאֵל *ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ θεοῦ*) würde das Wort von אָמַץ stützen, festigen, pflegen aus gewinnen; die Form hätte passiven Sinn (Symm. Theod. *ἐστρηγομένην*), wie גָּדֵל gedreht, gedrunken, stark, groß und נָקַד punktirt (mit wandelbarem *a*, versch. v. der Form גָּבִיד *בְּגִיד* Jes. 1, 17), und אָמַץ würde sich in der Bed. Pflegling, Zögling,

Man könnte sie auch für erweicht aus אָמַץ ansehen, aber daß שִׁיבֵר Ps. 92, 12 aus שִׁבְרֵי erweicht sei, oder הִוֵּר Gen. 49, 26 aus הִרְרֵי, ist keineswegs gewiß.

Liebling (Schult. Euchel Elster u. A., auch Raschi AE Kimchi, welche alle in אִמּוֹן den Sinn der Erziehung גידול finden) zu אִמּוֹן gepflegt Thren. 4, 5., אִמּוֹן Pfleger und אִמּוֹנָה Pflegerin stellen. Zusammenhangsgemäß ist diese Wortbed., denn die Weisheit erscheint weiterhin als Gottes Kind, als welches sie vor ihm ihr freudvolles Spiel hatte und besonders Gottes Erde, wo sie sich der Menschen freute, zu ihrem Spielplatz erkor. Aber ebendeshalb weil dies weiterhin gesagt wird verlieren wir auch nichts wenn אִמּוֹן anders zu fassen sein sollte. Und es ist anders zu fassen, denn die Weisheit ist dem קִנִּי und zweimaligen חִילְלֵת zufolge Gottes eignes Kind, die Bezeichnung אִמּוֹן aber würde ihn zum אִמּוֹן der Weisheit machen und das Kind, welches ein אִמּוֹן trägt Num. 11, 12 und pflegt Est. 2, 7., ist nicht sein eignes. Es kommt hinzu, daß אִמּוֹן in dieser Bed. ἀπαξ λεγόμενον wäre, wogegen es in der Bed. *opifex* Jer. 52, 15 (s. dort Hitz.) wirklich vorkommt; diese Bed., für welche sich Ew. Hitz. Brth. Zöckler entscheiden, liegt auch dem ἀρμύζουσα der LXX, מַחְכָּנָה des Syrsers, *cuncta componens* des Hier. und der Bezeichnung der Weisheit als ἡ τῶν πάντων τεχνίτις Weish. 7, 21 zu Grunde. Der Werkmeister heißt אִמּוֹן, wofür Hohesl. 7, 2 אִמּוֹן oder vielmehr אִמּוֹן (*ommàn*), aram. und mischnisch אִמּוֹן, wol nicht als der den man mit etwas betraut, auf den man sich in einer Arbeit verläßt oder verlassen kann (Fl. zu u. St.), sondern von אִמּוֹן fest s. als der in seiner Kunst fest ist, wie viell. auch die rechte Hand den Namen רִמּוֹן als der *artifex* unter den Gliedern hat; das Wort kommt auch als Eigenschaftswort in der Bed. „kundig, geschickt“ vor und bildet vorliegendem Sprachgebrauch nach ein Femin. nur deshalb nicht, weil das Handwerk (אִמּוֹנִית) Männer- nicht Frauensache ist; auch im Griech. hat δημιουργός in dem Sinne von τὰ δημιουργία (εἰς τὸ δημιουργίον) ἐργαζόμενος kein Femin., und im Lat. ist *artifex* als Subst. (z. B. bei Plinius: *artifex omnium natura*) wie als Adj. doppelgeschlechtig. Es ist also ganz in Ordnung, daß wir אִמּוֹן und nicht אִמּוֹנָה (n. d. F. בְּגוּדָה) lesen; auch im Deutschen würden wir fehlgreifen, wenn wir „Werkmeisterin“ (Hitz.) übersetzten, denn es will gesagt sein, daß sie die Stelle eines Werkmeisters bei ihm einnahm, wobei vorzugsweise an die Kunstleistungen eines חָרָט gedacht ist. Diese Selbstbezeichnung dieser Weisheit tritt hier wolvermittelt auf, denn nachdem sie gesagt hat, daß sie aus Gott geboren worden ist, ehe die Welt ward, und daß sie zugegen war, als diese wurde: beantwortet nun dieses אִמּוֹן die Frage, worauf Gott sein Absehn hatte, als er der Weisheit ihr sonderliches Dasein gab, und in welcher Eigenschaft sie der Weltschöpfung assistirte: sie war es, welche die in Gottes Schöpferwillen urständenden und durch sein Schöpfergeheiß in Bewegung gesetzten Schöpfungsgedanken aus ihrer idealen Wirklichkeit in reale umsetzte und gleichsam die Entwürfe der einzelnen Creaturen künstlerisch ausführte; sie war die Mittelursache, war die demiurgische Macht, deren sich die göttliche Schöpferthätigkeit bediente, wie 3, 19 gesagt wird: Jahve hat בְּחִכְמָה die Erde gegründet und wie das jerus. Targum Gen. 1, 1 in Zusammenhalt mit Spr. 8, 22 übers.: בְּחִכְמָה בָּרָא יְיָ יְיָ שְׂמָא וְיָי אֶרֶץ. Aber — das ist nun die Frage —

fügt sich die weitere Gedankenfolge dieser Deutung des חֵכֶם? Um was folgt nicht miszuverstehen, müssen wir uns vorerst vergegenwärtigen daß wenn חֵכֶם den Pflegling bedeutete, die Weisheit doch im Folgenden nicht als kleines Kind (Num. 11, 12) gedacht sein könnte, denn das wäre eine Vorstellung ohne Sinn; Spielen kommt allerdings der Jugend zu, aber, wie beispielsweise 2 S. 2, 14 zeigt (wo שָׂחָק לפני von Kampfspielen junger Krieger vor dem Feldherren gesagt ist); nicht ausschließlich kleinen Kindern. Sodann hüte man sich, חֵכֶם mit LXX Syr. im Sinne von חֵכֶם zu fassen, was von Targ. Hier. Venet. Lth. glücklich vermieden wird; denn nicht was die Weisheit für Jahve, sondern was sie in sich selbst ward, wird hier gesagt: der Ausdruck will nach Ps. 109, 4 (vgl. Gen. 12, 2) beurtheilt sein, wo Hitz. richtig übers.: „ich bin ganz Gebet“, Böttcher aber in einer für seine Auslegungsmanier charakteristischen Weise „ich bin Schmiere“ beliebt (s. Neue Aehrenlese Nr. 1222). Es ist das Ergötzen gemeint, welches ihr diese mittlerische Bethheiligung an Gottes Schöpferwerk gewährte, die Freude am Schaffen, in der sie aufging. Das Pluralet חֵכֶם ist hier nicht nach Jer. 31, 20., sondern nach Jes. 11, 8. Ps. 119, 70 zu verstehen, wo sein Stammwort, das Pilpel חֵכֶם (von der Grundbed. des Streichelns *demulcere* ausgehend) intransitiv: irgendwo oder an etwas sein Ergötzen haben, sich vergnügen bed. — ein Synonym zu dem Begriffe des Spiels (vgl. aram. חֵכֶם *Ethpe.* spielen, *Ethpa.* plaudern), denn Spiel ist im Gegens. zur Arbeit eine Beschäftigung die auf Vergnügen abzweckt. Aber auch die Arbeit d. i. die Beschäftigung, die etwas Nützliches zu schaffen bezweckt, kann einem Spiele gleich werden, wenn sie keine Anstrengung kostet oder wenn die Anstrengung, die sie kostet, ganz und gar hinter das Vergnügen zurücktritt, welches sie gewährt. So ging die Weisheit tagtäglich d. i. während des ganzen Schöpfungsverlaufes in eitel Wonnegenuß auf und die Rührigkeit, mit welcher sie die Schöpfungsgedanken in Wirklichkeit umsetzte, war ein fröhliches Tummeln angesichts des Gottes ihres Ursprungs, dessen Geheiß sie in kindlicher Ergebenheit folgeleistete, vgl. 2 S. 6, 21., wo David sein Hüpfen und Springen vor der Bundeslade her ein שָׂחָק לפני ה' nennt. Mit Vorliebe aber trieb sie ihr wonnigliches Spiel in der Erdwelt, was sich aus dem persischen Minokhired erläutern läßt, welcher die Weisheit ganz so wie hier das Spruchbuch personificirt und unter anderem von ihr sagt: „Die Schöpfung der Erde und ihre Mengung mit Wasser, das Aufgehen und Wachsen der Bäume, alle die verschiedenen Farben, der Geruch, der Geschmack und das Angenehme jedes Dings — alles das ist vorzugsweise die Ausstattung und Bewerkstelligung der Weisheit.“¹ Auch dort sagt sie, daß sie vor allen himmlischen und irdischen Wesen zuerst mit Ormuzd gewesen ist und daß alles Himmlische und Irdische durch sie entstanden und auch im Bestande erhalten bleibt — die Erde aber war innerhalb des Weltganzen der liebste Gegenstand ihrer Spiellust, diese gründen zu helfen (3, 19) war ihr Lieblingsgeschäft, diese auszu-

1) s. Spiegel, Grammatik der Pârsisprache S. 162 vgl. 182.

gestalten und mit der Mannigfaltigkeit der ihr bestimmten Wesen zu versehen war ihrer Schöpfungskraft der angenehmste Spielraum. Denn die Erde ist die Wohnstätte der Menschen, und die Herzenslust der Weisheit war gerade bei (אֶרֶץ Präpos.) den Menschenkindern, bei diesen fand sie ihren Hochgenuß, diese waren ihr eigentlicher und liebster Wirkungskreis. Da hiermit die Aussage der Weisheit über ihren Antheil an der Weltschöpfung schließt, so ist in v. 31 das innige Verhältniß gemeint, welches sie damals zur Erde und Menschheit einging und seitdem bis heute fortführt. Der Erde wendete sie ihre Liebe um des Menschen willen zu, und dem Menschen als dem nicht bloß körperlichen, sondern zugleich geistigen Wesen, welchem sie ihr Inneres erschließen und den sie, wenn er sie in sich aufnimmt, zu Gott emporrücken kann (Weish. 7, 27). Ausdrückliche Beziehungen auf Gen. c. 1 oder 2 finden sich hier nicht. Man wird also bei יוֹם יוֹם (Tag für Tag wie Gen. 39, 10 vgl. Est. 2, 4 יוֹם יוֹם) nicht an die sechs Schöpfungstage zu denken haben. Indem aber die ganze Schilderung sich zu בְּנֵי אָדָם als ihren Schwerpunkt herabsenkt, deutet sich an, daß die Schöpfung im Menschen zu ihrem Schlusse und also Ziele gekommen ist. Die Verbindung Menschen zu ihrem Schlusse und also Ziele gekommen ist. Die Verbindung אֶרֶץ תִּבֵּל ist wie Job 37, 12., wo אֶרֶץ für אֶרֶץ ganz so wie לִיָּהּ u. dgl. ein urspr. Accusativ mit erloschener Bed. ist.

Nachdem die Weisheit in v. 22—31 die Begehrungswürdigkeit ihrer Gemeinschaft aus ihrer mittlerischen Stellung zwischen Gott und der Welt begründet hat, beginnt mit וַיְהִי בָנִים שְׁמָעוּ-לִי wie 7, 24. 5, 7 der paränetische Schlußtheil ihrer Rede v. 32 f.: *Und nun, Söhne, höret auf mich, und Heil denen die meine Wege einhalten.* Die LXX läßt v. 33 weg und beseitigt das durch sein וַיְהִי störende וַיְהִי 32^b durch Umstellung der Stichen. Aber dieses וַיְהִי ist ähnlich wie das καὶ παρακαλος Mt. 11, 6.; die organische Verknüpfung latitirt, wie Schleiermacher (Hermeneutik S. 73) es treffend ausdrückt, in der bloß anreihenden, der begründende Satz stellt sich hier mit וַיְהִי dem zu begründenden an die Seite, statt mit כִּי sich ihm unterzuordnen. Einen solchen Exclamativsatz mit וַיְהִי lasen wir schon 3, 13.; dort folgte als regierter Genitiv אָדָם, hier bildet ein ganzer Satz (statt der sonst üblichen Participialconstruction שְׁמָעוּ דְרָכֵי) diesen Genitiv Ges. §. 123, 3 Anm. 1. Die Aufforderung 32^a und ihre Begründung 32^b wiederholen sich entfalteter in v. 33—36: *Höret Zucht und werdet weise, und entzieht euch nicht. Heil dem Menschen der auf mich höret, zu wachen an meinen Thüren Tag für Tag, zu warten der Pfosten meiner Pforten. Denn wer mich findet, hat Leben gefunden und hat sich Gunst seitens Jahve's verschafft. Und wer mich verfehlt, thut sich selber Leid an, alle die gegen mich gehässig lieben den Tod.* Der Imper. וַיְהִי 33^a (*et sapite*) ist nach 4, 4 וַיְהִי vgl. das Chethib 13, 20 zu beurtheilen; man sieht dies aus dem folg. וַיְהִי-הַפְּרָעִי, zu welchem nach 15, 32 wie 4, 13 zu אֶל-תִּרְגַּם als Obj. מוֹסֵר hinzuzudenken ist: und schlägt nicht in den Wind (*ne missam faciatis*, s. über פָּרַע zu 1, 25), nämll. die Zucht (*disciplinam*). Das hier auf שְׁמָעוּ folgende וַיְהִי verhält sich zu diesem ebenso motivirend wie das ebenso auf שְׁמָעוּ folgende וַיְהִי 32^b; man

hat laut Masora אָשֶׁר mit *Mercha* und bei der ersten Silbe *Gaja* zu schreiben (s. Baer, *Thorath Emeth* p. 26. 29 vgl. zu Ps. 1, 1). לְשָׁקֵד bed. zu wachen nicht im Sinne von *ad vigilandum*, sondern *vigilando* wie Jes. 5, 22. 30, 1. Ew. §. 280^d. Im Untersch. von הָעִיר und הַקִּיץ, welche das Wachen als Folge des Ausgeschlafenhabens oder der Unterbrechung des Schlafes bez., heißt שָׁקֵד das Wachen als Zustand und zwar als solcher in dem man sich willentlich behauptet (Psychol. S. 275), das intentionelle Wachen (vgl. שָׁקֵד mit durchbohrenden Augen etwas fixi-

ren), mit עַל des Orts und Objekts und Ziels, worauf es sich richtet (Jer. 5, 6 vgl. הָעִיר Iob 8, 6). Die Plurale הַלְלוֹת (*fores*, wie הַמִּזְוֹת Jer. 1, 18 *moenia*) und פְּתָחֵיהֶם sind amplificirende Plur. der Ausdehnung, die Vorstellung eines Palastes oder Tempels nahe legend; מְזוֹזוֹת (*postes portae, in quibus cardines ejus moventur* v. וַיֵּז sich hin- und herbewegen) will sagen, daß der von dem die Rede ist sich in nächster Nähe des Eingangs hält, um den Augenblick, wo er sich aufthut oder die dort Wohnende sich zu sehen gibt, nicht zu verfehlen. „Das Bild ist von dem Hofdienste hergenommen: die Weisheit wird von ihren Schülern gleichsam wie eine Königin oder hohe Patronin cultivirt, vgl. Samachshari's Goldne Halsbänder, Spruch 35: Heil dem Menschen, der nur an Gottes Thüringe rüttelt und der keinen Nagel breit von Gottes Schwelle weicht“ (Fl.). In v. 35 wird die Seligpreisung des Verehrers der Weisheit begründet. Das *Chethîb* lautet כִּי מִצָּאִי מִצָּאִי הֵימָּן, aber der Uebergang in den Sing. 35^b ist hart und häßlich, das *Keri* betrachtet mit Recht das zweite מִצָּאִי als versehentliche Wiederholung des ersten und substituirt כִּי מִצָּאִי מִצָּאִי הֵימָּן, womit das וְהִתְבָּאֵר der Antithese stimmt. Ueber מִצָּאִי, wofür minder genau meistens מִצָּאִי (nur mit *Dechi* ohne *Metheg*) geschrieben wird, s. Accentuationssystem VII §. 2. הִפִּיק herausbekommen = erlangen wechselte mit מִצָּאִי schon 3, 13 (s. dort); es wird seinem Etymon gemäß mit מִן dessen verbunden, von oder bei dem man etwas erlangt, hier wie 12, 2. 18, 22 Gottes Wolgefallen: *favorem a Jova impetravit*. הִטָּא 36^a könnte zwar „mein Sündigender = der an mir Sündigende (הִטָּא לִי)“ bed., wie קָמִי häufig s. v. a. עָלַי ist, aber der Gegensatz von מִצָּאִי setzt es außer Zweifel, daß הִטָּא hier in seiner ältesten Bed. steht: etwas verfehlen, wonach man läuft (19, 2), sucht (Iob 5, 24), schießt (*Hi. Richt.* 20, 16) u. s. w., *id non attingere quod petitur*, arab. *أخطأ* fehlen *opp. أصاب* treffen (Fl.). Eben weil es der Begriff der Verfehlung ist, welcher, ethisch gewendet, in den der Sünde und Verschuldung (des „Fehls, Fehlers, Fehltritts“) übergeht, kann הִטָּא nicht allein mit dem Acc. des Sache, an welcher man sich vergeht Lev. 5, 16., sondern auch mit dem Acc. der Sache, welche man verwirkt d. i. verfehlt und verliert 20, 2 vgl. Hab. 2, 10., verbunden werden, so daß mit הִטָּא נַפְשׁוֹ (*animae suae h. e. sibi ipsi injuriam facit*) nicht allein מֵאֵס נַפְשׁוֹ 15, 32 (*animam suam nihili facit*), sondern auch הִטָּא נַפְשׁוֹ 20, 2 (*animam suam pessumdat*) sinnverwandt ist. Wer die Weisheit verfehlt, indem er einen andern Weg als den Weg zu ihr einschlägt, der handelt selbstmörderisch, mit andern Worten: alle die

welche die Weisheit geflissentlich hassen (*Pi.*), lieben den Tod, denn die Weisheit ist der Baum des Lebens 3, 18., Weisheit und Leben sind eins 35^a, wie die menschlich erschienene Weisheit Joh. 8, 51 sagt: wer mein Wort hält, wird den Tod nicht sehen ewiglich. An dem Logos hat die Weisheit ihre für sich seiende Existenz, in ihm hat ihre Personification ihre Berechtigung und ihre Wahrheit.

Funfzehnte einleitende Spruchrede c. IX.

Eine doppelte Einladung: die der Weisheit und ihrer Nebenbuhlerin, der Thorheit.

Die vorige Rede pries diejenigen selig, welche am Portale der Weisheit ihren Standort genommen, ihrer Erscheinung und ihres Winkes gewärtig. Es gibt also ein Haus der Weisheit wie ein Haus Gottes Ps. 84, 11 und wenn nun von einem Hause der Weisheit und von der Einladung zu dem Gastmahle darin (ähnlich wie in der Parabel Mt. c. 22 von der Einladung zu dem Hochzeitsmahle des Königssohns) die Rede ist, so kommt das nicht unvermittelt v. 1—3: *Die Weisheit hat sich ein Haus gebauet, ausgehauen ihrer Seulen sieben, hat geschlachtet ihr Schlachtvieh, gemischt ihren Wein, auch gedeckt ihren Tisch, hat ausgesandt ihre Dienerinnen, läßt ein auf den Höhenrücken der Stadt.* Ueber חֲמֹמֶת s. zu 1, 20. Es ist ein *plur. excellentiae*, welcher eine Abart des *plur. extensivus*. Weil Ausdruck einer mehrheitlichen Einheit verbindet er sich (wie meist auch אֱלֹהִים *Deus*) mit dem Sing. des Prädicats. Die Perfecta zählen auf was die Weisheit alles gethan hat, um ihre fort und fort ergehende Einladung vorzubereiten. Wenn wir eine Parabel vor uns hätten, so würden die verumständenden Perf. in historisches יְהִישִׁלֵּת auslaufen; es ist aber, wie das Fiens הִקְרָא zeigt, ein allegorisches Gemälde der Veranstaltung und des Vollzugs von gegenwärtig Wirklichem. Statt בָּנְתָהּ לָהּ בֵּיתָהּ heißt es בָּנְתָהּ בֵּיתָהּ, indem das Haus schon im Entstehen als das ihrige vorgestellt wird, und 1^b ließe sich zwar übers.: sie hat ausgehauen ihre sieben Seulen (Hitz.), genauer ihre Seulen, nämlich sieben (nach dem Schema קָרָהָם רֶשֶׁה Gen. 37, 2), aber die Construction ist straffer, נִבְעָה ist ganz so wie Ex. 25, 37 Acc. des zweiten Objekts oder des Prädicats nach Art der Verba mit dem Begriffe: zu etwas machen, in etwas verwandeln, welche einen doppelten Acc. zu sich nehmen Ges. §. 139, 2: *excidit columnas suas ita ut septem essent.* Da das Gemälde allegorisch ist, so darf man sich von der Deutung der Sieben nicht mit der Bem. „auf der Zahl liegt kein Nachdruck“ (Brth.) dispensiren. Vorerst wird man sich das Haus mit seinen sieben Seulen architektonisch veranschaulichen müssen: es sind — wie Hitz. richtig bemerkt — die Seulen des מסדרון [s. Bachmann zu Richt. 3, 23 und Wetzstein zu Ps. 144, 12., wo הָצַב vom Aus- und Behauen des Holzes, wie הָצַב vom Aus- und Behauen der Steine] im inneren Hofe, welche die Gallerie des ersten (und zweiten) Stockwerks tragen: ihrer vier in den Ecken und drei in der Mitte dreier Seiten;

mitten durch die vordere führte in den Hof der Hausöhrn [besser geschrieben: Hausährn aus *area* d. i. die Hausflur]. Aber darin daß der Verf. mit den sieben Seulen von c. 8—9 auf die sieben ersten Capitel (arab. أَبْوَاب Pforten) seines Buches zurückblicke, können wir Hie nicht beipflichten; wir denken von der Gliederung dieser Einleitung des Spruchbuchs anders und die Abschnitte eines Buchs „Pforten“ (עֲבָרִים) zu nennen ist späte arabisch-jüdische Schriftstellersitte, von der sich im A. T. noch nirgends eine Spur zeigt. Auch mit Heidenheim (vgl. Dantes Prosaische Schriften, übers. von Streckfuß S. 77) an die sieben freien Künste (שבע הכחות) zu denken ist unthunlich; denn diese Theilung der *artes liberales* in sieben, bestehend aus Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und Quadrivium (Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie), läßt sich auf altisraelitischem Boden nicht erwarten, und überdies war es die weltliche Wissenschaft, welche man so theilte, die Weisheit aber, welche hier in Rede steht, ist eine durchaus religiös-sittliche Größe. Der Midrasch denkt an die sieben Himmel (שבעה רקיעים) oder die sieben Klimate oder Erdtheile (שבעה ארצות), aber beide Beziehungen fordern gekünstelte Combinationen und haben wie auch die Bez. auf die sieben Kirchenzeiten (Vitringa u. Chr. Ben-Michaelis) dies gegen sich, daß sie sich weder aus diesen einleitenden Spruchreden noch überh. aus der alttest. Schrift wahrscheinlich machen lassen. Die patristische und mittelalterliche Bez. auf die sieben Sacramente der Kirche richtet sich selbst, aber auf richtigem Wege befindet sich die alte Auslegung, wenn sie für die sieben Seulen auch die sieben Gaben des h. Geistes zur Wahl stellt. Die Siebenzahl der Erweisungen des Geistes, schon durch die sieben Lampen des h. Candelabers (der מְנֹרָה) nahegelegt, ist durch Jes. 11, 2 (s. dort) constatirt, und daß die Weisheit Inhaberin und Spenderin des Geistes ist das sagt sie selber 1, 23. Ihr Geist ist רוח חכמה, zugleich aber da sie, aus Gott geboren, Mittlerin zwischen Gott und der Welt ist, רוח יהוה; er ist רוח עצה und רוח גבורה, denn sie sagt 8, 14 רוח דעה לי גבורה * * * לי עצה * * * אני בינה לי גבורה, denn Furcht und Erkenntnis Jahve's sind laut 9, 14 der Anfang der Weisheit und wesentlich diese selber. Wenn also das Haus der Weisheit die Stätte ihres Wechselverkehrs mit ihren Verehrern ist, das System der Anstalten, die sie getroffen, um ihren Jüngern die Fülle ihrer Kräfte und Gaben zu erschließen und mitzuthemen: so empfiehlt es sich, unter den sieben Seulen die sieben Potenzen ihres sich selbst mittheilenden Wesens (apokalyptisch ausgedrückt, die ἐντὰ πνεύματα) zu verstehen, welche die Wohnung, die sie unter den Menschen aufgeschlagen, tragen und schmücken. Fleisch und Wein sind Bilder der Nahrung für Geist und Herz, die man bei der Weisheit findet, und ohne daß man zu fragen hat, was das Fleisch besonders und der Wein besonders bedeute, Bilder des mannigfaltigen, stark und fröhlich machenden Genusses. Das segolirte *n. verbale* טָבַח, welches 7, 22 das Schlachten oder Geschlachtetwerden selbst bedeutete, bed. hier im concreten Sinne das Schlachtvieh; Mich. bemerkt richtig, daß טָבַח im Untersch. von זָבַח das übliche Wort

iactatio extrasacrificialis sei. Ueber מִשְׁכָּה יַיִן s. zu Jes. 5, 22; es ist vom Mischen des Weins mit Wolgerüchen und Gewürzen, sondern Vasser (warmem oder kaltem) gemeint und bed. geradezu den Wein recht machen, einschenken und kredenzen (wie *κραννύναι* *temere*); LXX ἐξέρασαν εἰς κρατήρα, *κρατήρ* ist eben Name des Gemälses, in welchem die Mischung geschah, man trank nicht ἀκρατον, sondern κεκρασμένον ἀκρατον Apok. 14, 10. Die häufig vorkommende RA שֶׁלֹא עָרַךְ bed. den Tisch (v. עָרַךְ eig. die entrollte und hingebreitete decke) zurichten, näml. durch Aufsetzung der Gerichte (s. über Gen. 22, 9). Das V. עָרַךְ bed., wenn von einem Mahle die Rede, einladen; עָרַרִים v. 18 (vgl. 1 S. 9, 13 u. ö.) sind die Gäste. Statt עָרַךְ übers. LXX τοὺς ἐκκλησίαν δούλους, es sind allerdings die Lehrer, welche bereits im Dienste der Weisheit stehen; aber daß die zur Weisheit Einladenden weiblich gedacht sind, gehört zur geschmackvollen Durchführung des Gemälses. Die Einladung ergeht, um weithin zu vernehmbar zu sein, so daß die Weisheit in ihren Dienerinnen auf den Höhepunkten der Stadt ihren Standort nimmt. Statt בְּרֹאשׁ הָעִיר, 21 heißt es hier עַל-בֵּית. Man hat das semitische בֵּית (= *ganf*) v. עָרַךְ = בֵּית decken und בֵּית (= *gaff* oder *ganf*) Rücken zu unbedecken, welches sich entw. v. עָרַךְ oder עָרַף جفف *convexus, incurvatus extrinsecus gibber fuit* ableitet, daher urspr. jede nach außen gekrümmte, krumm hervortretende Oberfläche (vgl. die Wurzeln *cap*, *caf*, *cap* u. s. w.), hier der sich kuppelförmig erhebende Gipfel einer Anhöhe (Fl.), also nicht *super alis* (nach Analogie von *περὶ ὀνύχων*, nach LXX = ἀκρωτήριον), sondern *super dorsis* (wie man lat. *dorsum* und auch *viae* sagt). Nun folgt mit Zurücktritt der Mittelsperson die Straßenpredigt der zu ihrem Mahle einladenden Weisheit v. 12: „Wer ist einfältig? er trete beiseite hieher!“ Wer Verstandes mangelt zu dem spricht sie: „Auf, esset von meinem Brote und trinkt von dem Wein den ich gemischt! Laßt ab ihr Einfältigen und lebet, gehet geradaus auf dem Weg der Einsicht!“ Die Frage מַה עֲשֵׂה מִנַּח, nicht מִי עֲשֵׂה mit *Makkef* ist hier und v. 16 zu schreiben (Baer, *Thorath Emeth* p. 40) *quis est imperitus* ist wie Ps. 25, 12 eine lebhaftere Wendung für relatives *quisquis est*. Der Zurücktritt der Person und das unmittelbare Auftreten der Weisheit selbst, dazu die Berechnung ihrer, wie sich erwarten ließ, zusammenhängenden Predigt durch das עֲשֵׂה sind Anzeichen, daß die reine Durchführung des allegorischen Gemälses hier ein Ende hat; Hitzig sucht durch Auslassung von v. 4—5. 7—10 Folgerichtigkeit hineinzubringen, aber die Interpolationen, die er ausscheidet, sind noch weit unbegreiflicher, das Bild vom Gastmahl verlassende Spruchreihe im Munde der Weisheit, welche übrigens durchweg im Geiste dieses Spruchdichters steht. Daß die Thorheit v. 16 mit gleichen Worten wie v. 4 die Weisheit zur Einkehr bei sich einladet, befremdet nicht; beide richten sich an die Einfältigen (s. über מִי עֲשֵׂה 1, 4) und Unverständigen (wie der Spruch 7, 7) und suchen sie, die für Böses wie Gutes Zugänglichen und noch nicht völlig Entschiedenen, auf ihre Seite zu bringen, was das

wetteifernde *devertat huc* beider sagen will. Der v. 4 ist halb rückwärts, halb vorwärts bezogen; 4^a hat seine Einführung an dem חקרא v. 3, wogegen 4^b selber Einführung des Folgenden ist. Die Voraussetzung des *nom. absolutus* לֵב חָסֵר-יָב ist durch die Formung von 4^a bedingt; das מִי wirkt fort, ohne daß es gerade zu ergänzen ist: *excors* (= *si quis est excors*) *dicit ei* (nicht *dixit*, weil dem tonangebenden חקרא syntaktisch sich unterordnend). Es ist ein Nominalsatz, dessen virtuelles Präd. (der Unverständige wird so und so von ihr angeredet) in v. 16 durch יָ gegen das Subj. abgehoben wird. Der Plur. der Anrede v. 5 f. zeigt, daß der Unerfahrene und Unverständige als wesentlich Eine Menschenklasse angesehen werden. Das אַ nach לָחֵם und שָׂתֶה geht weder von der Vorstellung des Hineinessens (Einhausens) in etwas noch von der des Essens mit etwas d. h. indem man sich dessen bedient, noch des Sichgütlichthuns an etwas (wie אָחַז אֶת הַלֶּחֶם) aus; für das Rechte (vgl. Lev. 22, 11. Richt. 13, 16. Job 21, 25 und insbes. אֶת הַלֶּחֶם Ps. 141, 4) entscheidet sich zuletzt Mich.: *communicationem et participationem in re fruenda denotat*, wonach LXX φάγετε τῶν ἐμῶν ἀστων. Das attributive מִסְכָּחֵי steht mit weggelassener Zurückbeziehung kurz für מִסְכָּחֵי מִי. Daß die Weisheit v. 2 Fleisch und Wein herrichtet, hier aber Brot und Wein anbietet, ist kein Widerspruch, der sich mit Hitz. kritisch verwerthen ließe; לָחֵם ist allgemeinste, alles begreifende Benennung der Nahrung. Bertheau vergleicht passend die Einladung Jahve's Jes. 55, 1 und Jesu Joh. 6, 35. Daß פְּתָאִים 6^a ein Plur. in Abstractbed. sei (wonach die vier Griechen und zwei Aramäer übers., nur Gr. Ven. τοὺς νηπίους), ist unwahrsch.; der Verf. bildet das Abstractum v. 13 anders und der Ausdruck hier wäre zweideutig. Denn פְּתָאִים läßt sich hier als Objektsacc. fassen: Verlasset die Einfältigen d. i. tretet aus dieser Menschenklasse aus (Ahron b. Joseph; Umbr. Zöckler), oder auch, was wir vorziehen (da es immer ein sonderbarer Gedanke ist, daß die פְּתָאִים die פְּתָאִים verlassen sollen), als Vocativ und zwar so daß אֲנִי nicht absolut „laßt ab“ bed. (Hitz.), sondern so daß aus פְּתָאִים das hinzuzudenkende Obj. herauszunehmen ist: gebet auf, laßt fahren, näml. die Einfältigkeit (AE Imman. u. A., wogegen Raschi Meiri u. A. wie Ew. Brth. sich für פְּתָאִים als *n. abstr.* entscheiden). Ueber וְחַיֵּי für *et vivetis* s. 4, 4. LXX umschreibend: ἵνα εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύσῃτε. אֲשֶׁר verhält sich zu אֲשֶׁר (אֲשֶׁר) wie דָּרָה zu דָּרָה; das Pi. aber in seinem nicht intransitiven (s. 4, 14), sondern transitiven Sinne (Jes. 1, 17. 3, 12 u. ö.) zeigt, daß sich die Vorstellung des geradeaus und vorwärts Gehens damit verbindet. Das Eigentümliche des פְּתִי ist eben die Charakterlosigkeit. Setzt sich nun im Folg. die Predigt der Weisheit fort, so sagt sie im Sinne des Dichters, weshalb sie ihre Einladung an die Einfältigen d. i. die noch Unentschiedenen und vielleicht für das bessere Empfängliche richtet v. 7—9: *Wer einen Spötter in Zucht nimmt, holt sich Schande und wer einem Spötter Zurechtweisung erteilt, ein Makel wirds ihm. Weise nicht den Spötter zurecht, daß er dich nicht hasse; erteile Zurechtweisung dem Weisen, so wird er dich lieben. Gib dem Weisen und er wird noch weiser; reiche Wissen dem Gerechten und er*

gewinnt an Lehre. Zöckler meint, daß hiermit die Aufforderung an die פראים motivirt wird, die Gemeinschaft von Menschen ihres Gleichen zu verlassen (er erklärt 6^a wie Ahron b. Joseph: הפרדו מן הפראים), aber seine Bemerkung, daß unter den „Einfältigen“ Spötter und Frevler als zur selbigen Kategorie gehörig inbegriffen seien, vermengt zwei scharf unterschiedene Arten von Menschen. לץ ist der Freigeist, welcher über Religion und Tugend spottet (s. 1, 22) und רשע der Gottlose, welcher weil er sich der Bedingtheit durch Gott entzogen dem entzügelten Triebe zum Bösen folgt. Die Gedankenreihe v. 7 und weiter will begründen, weshalb die Weisheit, abgesehen von den Weisen, welche bereits die Ihrigen sind, sich nur an die Einfältigen und Unverständigen wendet: den לץ und רשע muß sie sich selbst überlassen, weil sie da auf keine Empfänglichkeit für ihre Einladung hoffen kann, sie würde wider Mt. 7, 6 das Heiligtum den Hunden geben und ihre Perlen vor die Säue werfen. חסר παθεῖν (mit der vorwiegenden Vorstellung der bitteren Lection des Verweises und der Strafe) und הלל עליון sind Wechselbegriffe Ps. 94, 10.; das לץ ist hier Exponent des Objekts (Rüge jemandem ertheilen) wie v. 8. 15, 12 (anders als Jes. 2, 4. 11, 4., wo es dat. commodi: das Unrecht zu Gunsten des Benachtheiligten ans Licht siellen). Man punktire: חסר לץ mit *Mahpach* der Penultima und also zurückgegangenem Ton, aber *Metheg* als העמדה-Zeichen beim Zere, damit man dieses nicht zur Kürze verflüchtige¹; das in einigen Ausgg. zwischen die zwei Worte gesetzte *Pasek* ist masoretisch falsch. Wer dem Spötter die Moral liest, zieht sich Schande zu — der Unverbesseriche erwidert den guten Willen mit Beschimpfung. Aehnlich dem לץ לכתם hier ist מרומי *tollit* = *reportat* 3, 35. 4, 29. In 7^b ist מרומי keinesfalls von מרומי regiertes Obj.: und wer dem Gottlosen verweist seinen Fehler (Meïri Arama Loewenst.: מרומי = על-מרומי und so auch Gr. Ven. *μῶμον ἐαυτοῦ* scil. *λαμβάνει*); offenbar läuft מרומי mit קלון parallel. Aber מרומי ordnet sich auch nicht als dem קלון gleichlaufendes Obj. dem לכתם unter: *maculam sibimet* scil. *acquirit*, denn so verstanden sein wollend müßte der Verf. wenigstens לץ geschrieben haben. Vielmehr ist מרומי wie Dt. 32, 5 Appos., so hier, ohne daß etwas ergänzt zu werden braucht, Präd. (Hitz.): sein Schandfleck ists, näml. dieses Beginnen, was s. v. a. מרומי הוא לץ (Trg.), *opprobrio ipsi est*. Zöckler vergleicht nicht unrichtig Ps. 115, 7. Koh. 5, 16., aber der Ausdruck (*macula ejus* = *ipsi*) liegt hier minder weit von unserer Ausdrucksweise ab. Mit andern Worten: wer den Spötter zurechtweist, hat nur Haß zu gewärtigen (אל-תריב mit regelrecht zurückgegangenem Ton, vgl. dagegen Richt. 18, 25), Liebe dagegen seitens des Weisen. Das ו von יראהבך ist das der Folge (*apodosis imperativi*): so wird er dich lieben (wie jetzt auch Ew. übers.), nicht: damit er dich liebe (Syr. Trg.), denn es handelt sich hier lediglich um den Erfolg, nicht um Bezweckung von etwas Anderem. Ermahnung wirkt beim Spötter weniger als nichts, um so

1) s. oben S. 54 Anm. und vgl. auch die betreffenden Regeln in Merx' Archiv I S. 63 f. 206.

mehr fruchtet sie beim Weisen. Es bewährt sich da der Spruch *habenti dabitur* Mt. 13, 12, 25, 29. Wenn zu *הָיָה* etwas zu ergänzen ist, so ist es *לָקַח* (4, 2), aber *הָיָה tradere παραδιδόναι* ist für sich allein schon Correlat des *לָקַח accipere* (nachbibl. קָבַל) παραλαμβάνειν z. B. Gal. 1, 9. *הוֹדִיעַ לְ* = Wissen *דָּעָה* darreichen folgt der Analogie von *הוֹכִיחַ לְ* Zurechtweisung *הוֹכַח* ertheilen. Ueber die Jussivform *וְיָדַעְתָּ* in der *apod. imper.* s. Ges. §. 128, 2. Beachte in v. 9 den Wechsel von *חָכָם* und *צָדִיק*! Die Weisheit ist nicht bloß eine intellectuelle Stufe, sie ist eine sittliche Beschaffenheit; ebendarin gründet ihre Empfänglichkeit für Zurechtweisung, ihre Ergreifung jeder Gelegenheit der Selbstbereicherung — sie ist demütig, indem sie ohne Eigenwilligkeit und Selbstgenugsamkeit Gottes Willen ihre höchste und schlechthin bedingende Norm sein läßt (3, 7). So schließt sich naturgemäß v. 10 an: *Der Weisheit Anbeginn ist Furcht Jahwe's, und Erkenntnis des Allheiligen ist Verstand*. Das ist der oberste Grundsatz der Chokma, welcher 1, 7 als Motto an der Spitze des Spruchbuchs steht. Die LXX übers. *ἀρχή* dort und *הָיָה* hier mit *ἀρχή*; Gusset unterscheidet die zwei Synonyme wie *pars optima* und *primus actus*, aber jenes bez. die Gottesfurcht als das Obenanstehende, dem alles was Weisheit ausmacht sich unterordnet, dieses als das die Weisheit Anhebende, das sie in ihrem Verlaufe und Bestande für sich voraussetzt. Mit *יָדַע* wechselt wie 2, 5 *אֵלֶּיךָ* so hier *קִדּוּשִׁים* als innerlich multiplicirender Plur. (Dietrich, Abhandlungen S. 12, 45) wie 30, 3. Jos. 24, 9. Hos. 12, 1 von Gott, der *קִדּוּשׁ קִדּוּשׁ קִדּוּשׁ* (Jes. 6, 3) d. i. der absolut Heilige ist. Falsch Mich. nach dem Vorgange der Alten, welche um diesen nicht numerischen Plur. noch nicht wußten: *cognitio quae sanctos facit et sanctis propria est*. Das mit *יָדַע* gleichlaufende *דָּעָה* ist von lebendiger praktisch wirksamer Erkenntnis gemeint, welche sich diesem allheiligen Gotte als normativem, aber unerreichbarem Vorbild unterstellt. Sonderbar ist nun die diesem Wahlspruch der Weisheit beigegebene Begründung v. 11: *Denn durch mich werden zahlreich deine Tage und werden dir gemehrt werden Jahre des Lebens*. Falsch Hitz.: „und werden sich dir mehren Jahre des Lebens“; *הוֹסִיפִי* ist immer und überall (z. B. auch Iob 38, 11) transitiv, in der ähnlich lautenden Stelle 3, 2 hatte *יִסְדִּיפוּ* die Weisheitslehren zum Subj., hier *חִכְמָה* und *בִּינָה* als Subj. zu fassen ist nicht thunlich, da 11^a die Weisheit redendes Subj. ist — der Ausdruck folgt dem Schema *dicunt eos = dicuntur* wie z. B. Iob 7, 3. Ges. §. 137 Anm.* — eine Verschweigung der wirkenden Ursache, welche da näher liegt, wo wie 2, 22 von strafrichterlichen Verhängnissen die Rede ist, also: man (nämlich himmlische Mächte) werden dir Jahre des Lebens (*יָמִים* in prägnantem Sinne wie 3, 2) in reichlichem Maße verleihen, so daß immer eine Strecke zur andern hinzukommt. Aber in welchem Folgezusammenhang steht das mit dem Inhalte des Wahlspruchs v. 10? Die Alten sagen, daß der Satz mit *כִּי* zu v. 5 f. zurückkehre. Die Verse 7–10 — bem. auch Fl. — sind gleichsam parenthetisch. Hitz. scheidet sie als Einschaltung von anderer Hand aus, aber auch der Anschluß des v. 11 an v. 5 f. behält noch etwas Ungefüges: „Schreitet vorwärts auf dem

Wege der Einsicht, denn durch mich werden zahlreich deine Tage“, und wenn wie Hitz. meint v. 12 unantastbar echt ist, dessen Anschluß an v. 11 keineswegs auf der Hand liegt, so wird auch die Schwierigkeit der Verkettung von v. 7—10 mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden kein entscheidendes Anzeichen der Unechtheit dieser Gedankenreihe sein. Wie der Fortgang von v. 6 zu 7 vermittelt ist, haben wir gesehen: die Einladung der Weisheit ergeht an die Empfänglichen mit Ausschluß der Unverbesserlichen. Und v. 11 verhält sich zu v. 10 wie Begründung der Ursache aus der Wirkung. Gottesfurcht ist es, womit die Weisheit beginnt, Gotteserkenntnis worin vor allem sie besteht, denn durch sie erfüllt sich die Verheißung des Lebens, welche der Gottesfurcht 10, 27. 14, 27. 19, 23 vgl. Dt. 4, 40 und der mit ihr verbundenen Demut 10, 17 gegeben ist. Diese auf Gottesfurcht ruhende Weisheit kommt dem Weisen selber zugute v. 12: *Wenn du weise bist, bist du weise dir zugut, und spottest du, wirst du allein es büßen.* Die LXX nebst Syr. verpfuscht den Gedanken 12^a, indem sie übers.: wenn dir selber, so auch den Nebenmenschen zugut. Der *dat. commodi* יָלֵךְ will sagen, daß es der eigne Nutzen des Weisen ist, weise zu sein. Selbst der Iob 22, 2 f. ausgesprochene Gegensatz: nicht Gotte, sondern dir selber zu Nutz (Hitz.) ist schwerlich beabsichtigt, obgleich es, sofern die Betonung eine gegensätzliche, der nächstliegende ist. Das Perf. יָלַצְתָּ ist das hypothetische Ges. §. 126 Anm. 1. Etwas tragen, näml. Sündliches (אָמַר oder יָצַן), ist s. v. a. es büßen Iob 34, 31 vgl. Num. 9, 13. Ez. 23, 35. Auch 12^b ist ein Gegensatz schwerlich beabsichtigt. Weisheit ist des Menschen eigner Vortheil, Freigeisterei sein eigner Schaden. Der Mensch entscheidet, je nachdem er ein Weiser oder ein Religions- und Tugendspötter zu sein vorzieht, über sein eignes Wohl und Wehe. Mit diesem Notabene schließt die Rede der Weisheit.

Der Dichter führt uns nun ein anderes Bild vor, indem er auch die der Weisheit entgegenwirkende Thorheit personificirt, und zwar weiblich, wie es ihr Name mit sich bringt, wie es der Gegensatz zur Weisheit fordert und wie es dadurch, daß die Verführung, wie die 13. Spruchrede (c. 7) gezeigt hat, besonders in Gestalt entarteter Weiblichkeit auftritt, nahe gelegt wird v. 13—15: *Frau Thorheit gebahrt sich lärmend, die Leichtfertigkeit und die nicht weiß irgendwas, und hat sich gesetzt an ihres Hauses Eingang, auf einen Sessel hochoben in der Stadt, um zu rufen denen die des Weges ziehen, welche geradhin ihre Pfade wandeln.* Die Verbindung אִשָּׁת פְּתִילִית ist genitivisch und der Genitiv nicht wie in אִשָּׁת רֵעַ 6, 24 spezificirend, sondern appositionell wie in בַּת-צִיּוֹן (s. zu Jes. 1, 8). הוֹמְיָה ist Präd. wie 7, 11: ihr Ziel ist Sinnengenuß und deshalb ihr Auftreten leidenschaftlich erregt, die Gegenwirkungen des Innern durch Toben übertäubend. In 13^b wird weiter gesagt wer und wie sie ist. פְּתִילִית heißt sie als die personificirte Charakterlosigkeit und Leichtsinngigkeit. Von פֶּתַי sich ableitend müßte dieses Abstractum פְּתִילִית wie אֶבְרִיִית lauten; Hitz. meint, es sei mit *a* geschrieben wegen des folg. *u*-Lauts, aber diese Bildung endet immer in *ijjûth*, nicht *ajjûth*. Wie aber von הוֹמָה sowol הוֹמִין als הוֹמִין

gebildet wird, so kann von פָּתָח sowol פְּתוּחַ wie פְּתוּחָה oder פְּתוּחִית wie פְּתוּחִית, als פְּתוּחִית gebildet werden, statt dessen פְּתוּחִית beliebt wird; Kimchi, *Michlol* 181^a, stellt das Wort richtig zu der Form פְּתוּחִית. Mit יָבֵל (14, 7), dichterisch und stärker als יָלָא, setzt sich die Subjektsbezeichnung fort; die Worte יָבֵל-יָרְדֵּה מָה (so mit *Mercha* und ohne folg. Makkef ist יָרְדֵּה nach Codd. und alten Ausgg. zu schreiben) haben den Werth eines Adjektivs: und nicht wissend irgendetwas (מָה = τί wie Num. 23, 3. Iob 13, 13 und hier in verneinendem Satz wie in Prosastyl מָה-אֵינִי) d. h. aller Erkenntnis ermangelnd. Das Targum übers. erklärend: nicht erkennend סָבָחָא das Gute und LXX substituiert: sie weiß nicht ἀλογόμην, was nach Hitz. die von ihm gebilligte LA בְּלִמָּה voraussetzt, aber כלמָה bed. immer *pudefactio*, nicht *pudor*, keine כלמָה kennen wäre s. v. a. keine Beschämung von außen auf sich wirken lassen, für Schamlosigkeit würde der Dichter sich des nächstliegenden Ausdrucks בִּשְׁתִּי-יִרְדֵּה bedienen haben. In יָרְשָׁה setzt sich die mit הוֹמִיָּה begonnene Aussage über das Subj. fort: auch die Thorheit hat ein Haus, in welchem Werke der Thorheit getrieben werden, und hat sich bei der Thür (לְפָתַח wie לְפָנַי 8, 3) dieses Hauses niedergelassen; sie sitzt da עַל-כִּסֵּא. Die meisten Ausll. denken an einen Thron (LXX ἐπὶ θρόνον, bes. von der *sella curulis* gebräuchlich) und Zöckler, wie Umbr. Hitz. u. A. מְרִמֵּי קָרָה genitivisch damit verbindend, wechselt in 14^b die Scene, indem er den „Höhenthron der Stadt“ von der Hausthür weg irgendwo andershin rückt. Aber das Sitzen ist Gegens. zu dem Stehen und Gehen der auf den Straßen predigenden Weisheit (Evagrius gut: *in molli ignavaque sella*), und wenn כִּסֵּא und Hausthür neben einander genannt sind, so ist jenes ein Stuhl vor dieser, und die Accentuation trennt כִּסֵּא von מְרִמֵּי richtig durch *Mugrasch*. Fl.: „Nach Accent und Sinn ist מְרִמֵּי קָרָה *acc. loci*: auf den Höhen der Stadt, wie 8, 2 f. בֵּית נְהִיבוֹת und מְבֵא פְתוּחִים.“ Es sind die Höhepunkte der Stadt, an denen wie die Weisheit v. 3. 8, 2 so auch die Thorheit, ihre Rivalin (weshalb Koh. 10, 6 nicht hieher gehört), sich Nachfolger wirbt. Sie sitzt vor ihrer Thür, um zu rufen לְיָבֵל (mit *Munach*, wie in Cod. 1294 und alten Ausgg., nicht makkefirt) denen die den Weg vorüberziehen (genit. Verbindung mit Voraussetzung der Accusativeconstruction *transire viam* wie 2, 7), um zu rufen (einzuladen) הָמְרִשִּׁים (so mit מֵ raphatum und voraufgehendem *Gaja* ist nach der Vorschrift Ben-Aschers zu punktiren, s. Methegsetzung §. 20) die welche gerade machen ihre Pfade d. i. geradeswegs, stracks vor sich hin (vgl. Jes. 57, 2) gehen. Sowol die Participial-Construction (die Schemen *amans Dei* und *amans Deum*) als die des V. קָרָה (erst mit Dat., dann Acc.) wechseln. An diese Leute, welche in ihrer Unschuld (לְהַמִּים 2 S. 15, 11) hingehen, richtet sich das Weib, welches in eigner Person ihrem Hause als Aushängeschild dient v. 16 f.: „Wer ist einfältig? er trete beiseite hieher!“ Und ist einer Verstandes baar, so spricht sie zu ihm: „Gestohlene Wasser schmecken süße und Brot der Heimlichkeit ist angenehm.“ Der פְּתִי hat eine für das Gute und sein Gegentheil zugängliche Seite: die Weisheit knüpft an die eine und die Thorheit an die andere an. Und wie der חֲסִידֵיכֶם der Weisheit

ein Vacuum bietet, das sich vielleicht mit dem rechten Inhalt füllen läßt, so ist dieses Vacuum der Thorheit, weil sie da auf keinen Widerstand stößt, willkommen. In diesem Sinne lautet v. 16 wie v. 4 (ausgen. den Hinzutritt eines verbindenden und eines nachsätzlichen *et si quis excors, tum dicit ei*), der Wortlaut ist der gleiche, aber die Meinung je nach den zwei Sprecherinnen verschieden. Das wozu beide einladen ist Genuß in ihrer Gemeinschaft, Essen und Trinken ist beidemale Symbol, dort geistigen, hier sinnlichen Genusses. Daß die Weisheit 9, 5 Wein und Brot bietet, die Thorheit Wasser und Brot, hat nur darin seinen Grund, daß der besondere Sinnengenuß, zu welchem letztere einlädt, geschlechtlicher Art ist, denn Wasser trinken aus eigenem oder fremdem Brunnen ist 3, 15—20 Symbol ehelicher oder außerehelicher, insbes. ehebrecherischer Befriedigung der Geschlechtslust. מִים גְּתִיבִים (so, ohne Makkefierung, haben korrekte Texte) ist geschlechtlicher Liebesgenuß, welcher dem dazu Berechtigten entwendet ist, also fleischlicher Verkehr mit אִשָּׁת אִישׁ, und לֶחֶם סְתֵרִים Fleischeslust, welche weil widergesetzlich die Verborgenheit (סְתֵרִים Extensivplur. wie מַעֲמָסִים Böttcher §. 694) suchen muß (vgl. *furtum* heimliche Buhlschaft). Gerade solcher Genuß, nach dem man sich den Mund wischt, als wäre nichts geschehen (30, 20), ist für den Menschen, welcher ohne Weisheit dem Naturtriebe folgt, besonders süß (מֶדֶק wie Iob 20, 12) und wonnig, das Verbot gibt solchem Genusse Reiz und die Heimlichkeit Würze, und eben solche absonderliche Vergnügungen bietet die כְּסִילוּת, die personifizierte Fleischlichkeit, dar. Aber wehe dem der bethört ihr Haus betritt! Er geht hinein v. 18: *Und er weiß nicht, daß dort dem Schattenreich Angehörige sind, in des Hades Tiefen ihre Geladenen.* Wie nahe bei einander das Haus der Ehebrecherin und der Hades sind, so daß man durch jenes in diesen eingeht, lasen wir schon 2, 18, 7, 27. Hier in dem Schlußwort der an die Jugend gerichteten und zumeist vor Wollustsünden warnenden Einleitung des Spruchbuchs werden jene zwei Aussagen noch überboten: die dort im Hause der Unzucht versammelte Gesellschaft besteht aus רְפָאִים d. i. (vgl. S. 66 oben) Verlebten, nur noch scheinbar Lebendigen, dem Scheinleben des Schattendaseins des Totenreichs Anheimgefallenen, ihre (der כְּסִילוּת) Geladenen (vgl. 7, 26 ihre Erschlagenen) befinden sich in den Tiefen des Hades (nicht in den Thälern, wie Umbr. Loewenst. Ew. übers., sondern in den Tiefen, Aq. Symm. Theod. *ἐπὶ τοῖς βαθέσι*, denn עֲמָקִי ist nicht allein Plur. zu עֲמָק, sondern auch *per metaplasma* zu עֲמָק 25, 3 wie אֲמָרִי zu אָמַר), also in שְׂאוֹל תְּהוֹמֵי (Dt. 32, 22), sie sind der Lebens- und Liebesgemeinschaft Gottes entfallen und dem äußersten Verderben anheimgefallen. Das Unzuchthaus, in welches die Thorheit hineinlockt, führt nicht allein zur Hölle, es ist die Hölle selber, und die sich von ihr bethören lassen sind wie wandelnde Leichen und schon diesseits im Bereiche des Zorns und des Fluches.¹

1) Die LXX hat hinter v. 18 wie hinter v. 12 ansehnliche Zusätze, über die wir anderwärts sprechen werden.

Erste Sammlung salomonischer Sprüche c. X—XX

Die Aufschrift מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה zeigt daß nun kommt was der 1. 1, 1—6 in Aussicht gestellt hat. Es beginnt diejenige Lesensammlung salomonischer Sprüche, welche unter jenem Titel zusammen mit der Sammlung 1, 7—c. 9 das ältere Spruchbuch bildete. Die Einleitung ist verhältnismäßig lang: es ist des Herausgebers Art, sich in der Länge und Breite zu ergehen, und überdies macht ihn erzieherischer Blick auf die Jugend und seine ohne Zweifel vorauszusetzende Absicht, das sittlichen Gebrechen seiner Zeit zu steuern, so beredt und wenn auch für den Leser bis zu den eigentlich salomonischen Sprüchen so lange, so konnte er dies auch damit entschuldigen, daß seine Einleitung nicht aus salomonischen Sprüchen, aber aus Salomo-Sprüchen besteht, d. h. inhaltlich und formell sich auf die musterbildliche Art Salomo's zurückführt. In dieser Einleitung c. 1—9 laufen die Gedanken Strecken in zusammenhängender Gedankenverknüpfung aufeinander hinaus; selbst in 6, 1—19 unterscheiden sich unverkennbar drei kürzere, aber doch Einen Grundgedanken entfaltende Sprüche. Solche Sprüche, welche von vornherein bestimmt wären, ein Ganzes oder Kleinganzes für sich zu bilden, finden sich gar nicht. Dagegen steht die nun folgende salomonische Lesensammlung aus lauter Zweizeilern, meistens antithetischen, übrigens aber alle Formen des Kunstspruchs enthaltenden, wie wir S. 14 f. übersichtlich erwiesen haben. Dem Herausgeber muß auch die Auslegung von jetzt ab auf Stetigkeit reproduzierender Gedankenzusammenhangs verzichten. Indes ist die Aneinanderreihung der Sprüche auch hier keine rein zufällige und gedankenlose; es ist vielmehr als die Folge eines glücklichen Wurfs, wenn Gleichartiges beisammen steht; der Samler hat Spruch um Spruch nach gewissen gemeinsamen Merkmalen zusammengeordnet (Brth.), und noch mehr als das hat die Masse besonders sich nach Gruppen, nicht hinterher, sondern von vornherein irgendwelche Ideenverknüpfung eine Anzahl Sprüche verknüpfend, die Reihe durch eine andere von neuem Ausgangspunkte herknüpfend wird (Hitz.). Ein durchgreifender Plan, wo ihn Oetinger in seiner historischen marischen Inhaltsübersicht nachzuweisen sucht, findet nicht. Die Fortbewegung folgt keinem systematischen Schema, sondern ist zufällig artig. Aber daß der Herausgeber, den wir auch für den Ordner halten haben, diese Sprüche nicht auf gut Glück zusammenstellte, sondern sich in der Zusammenstellung durch Beweggründe leiten ließ, zeigt sofort der erste Spruch, welcher gemäß der Abzweckung vorzugsweise der Jugend gewidmeten Spruchbuchs gewählt ist: *Ein weiser Sohn erfreut den Vater, ein thörichter Sohn ärgert die Mutter Kummer.* Man sieht hier (vgl. Hos. 13, 13) recht deutlich הָכֵם (v. הָכֵם eig. dicht, tüchtig, solid s., wie *πυκνός* = *σοφός*) als praktischer und ethischer Begriff ist. Aehnliche Sprüche finden sich auch weiterhin, aber aus synonymen Parallelgliedern bestehend, denen entweder der Vater beidemale die Eltern repräsentirt wird.

oder Vater und Mutter auf beide Glieder vertheilt sind wie 17, 25 und bes. 15, 20 wo $20^a = 10^a$ obigen Spruchs. Es ist und daß, wie Hitz. bem., die Gegensätzlichkeit die Vertheilung ziehe: die Vertheilung liegt näher im synonymen Zweizeiler da unverfänglicher als im antithetischen. So könnte aus unserem gefolgert werden, daß der Kummer wegen eines thörichten, Abwege verirrenden und zu nichts Rechtem kommenden Sohne weise in die Mutter falle, sowie Sir. 3, 9 öfter in unglücklichen dem Vater zu Ungunsten der Mutter ausgebeutet worden ist. In aber wird der Begriff der Eltern in dieser Weise nur auseinander und die beiden Glieder stehen in suppletivem Wechsel. וְיִשְׁמַח ist die inmitten des Satzes und in Verbindung übliche וְיִשְׁמַח die pausale. וְיִגְהַה v. וְיִגְהַה hat passives וְיִגְהַה die pausale. „Der Ausdruck des Prädicats 1^b ist wie 3, 17. 8, 6. 10, 14 f.,

3. $\text{وَالْإِسْتِقْصَا فَرْقَةً}$ Ueberschärfung ist Trennung d. i. bewirkt

1. unser: Allzuscharf macht schartig), Burckhardt, Sprüchw. 7“ (Fl.). Es folgt nun eine Reihe von Sprüchen, welche Hab' und ter sittlich-religiösen Gesichtspunkt stellen v. 2: *Keinen Nutzen n Schätze des Frevels, Gerechtigkeit aber rettet vom Tode.*

Aq. übers. $\alpha\nu\omicron\mu\omicron\nu\varsigma$ ($\alpha\sigma\beta\epsilon\iota\varsigma$), וְיִצִיל mit dem Acc. ist möglich, 12., aber וְיִצִיל für sich allein sagt man nicht, es fordert näher bestimmenden Genitiv. Aber auch וְיִצִיל des Targ., παρὰ des Symm. ist verfehlt, denn die Frage: wem? bleibt dabei offen.

Syr. Hier. Theod. Quinta: $\alpha\sigma\beta\epsilon\iota\alpha\varsigma$, vgl. 4, 17. Mi. 4, 10., neu- $\mu\omicron\nu\omicron\nu\varsigma$ $\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha\varsigma$. Schätze an denen Frevel haftet nützen näml. dem der sie mit Frevel zusammengebracht. Dagegen rettet

tigkeit vom Tode ($2^b = 11, 4^b$, wo der Parallelismus verdeut- laß der Tod als Zorngericht gemeint ist). Schon das Deuterono-

24, 13 sagt, daß barmherzige Liebe וְיִצִיל die Cardinal- der Lebensgerechtigkeit ist. Glaube (Hab. 2, 4) ist ihre Seele

eben ihr Leben. Deshalb sind δικαιοσύνη und ἐλεημοσύνη Wech- selsätze, und man sollte es den Apokryphen nicht zum Vorwurf

1. daß sie obigen Spruch ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ὄνεται wieder- Job. 4, 10. 12, 9. Sir. 3, 30. 29, 12., denn auch Dan. 4, 24 sagt

selbe, und der Gedanke ist biblisch, sofern das Almosengeben als todtes Werk, sondern wie Ps. 112, 9 als die Lebensbethätigung

das arab. **هَوَى** v. **هَوَى**, welches von der Grundbed. *χαλνεν hiare* klaffen aus nicht nur haltloses Dahinfahren und dröhnendes Stürzen (vgl. 11, 6. 19, 13), sondern auch das Losfahren *ferri in aliquid* bed., woher **הָוָה** **הָוָה** heftiges Begehren, im Hebr. überall (hier und Ps. 52, 9. Mi. 7, 3) von schranken- und zügellosem Gelüste (vgl. den Plur. **هَوَا** Willkürlichkeiten, Capricen); die Abfolge der Bedd. dieses wichtigen Verbalstamms (von welchem auch **הָוָה** **הָוָה** *accidere* und dann *esse*, wenigstens nach arab. Sprachbewußtsein, ein Ausläufer ist) findet sich bei Fleischer zu Iob 37, 6 und nach Fl. bei Ethé, Schlafgemach der Phantasie II S. 6 f. Das V. **הָוָה** bed. stoßen in den mannigfachsten Nüancen, hier fortstoßen *repellere* wie 2 K. 4, 27 (vgl. **حَذَف** ab-, losstoßen = schießen); das Fut. lautet beständig **יְהָוֶה** wie **יְהָוֶה**. Der Seele des Gerechten schafft Gott Befriedigung, näml. in segnender Gewährung; das Gelüsten der Frevler läßt er nicht in Erfüllung gehen: es kann eine Zeit lang so scheinen, als ob es das Erzielte erreichte, aber schließlich stößt Gott es zurück, so daß es weil ihm zuwider fernweg vom Ziele bleibt. Statt **וְהוֹרֵת רָשָׁעִים** findet sich in einigen Ausgg. (Plantin 1566 Bragadin 1615) **וְהוֹרֵת בְּגִדִים**, aber gegen alle entscheidende Zeugen, lediglich durch Abirrung des Gedächtnisses auf 11, 6. Es folgen zwei Sprüche, welche sagen wie mans zu nichts und wie mans zu etwas Rechtem bringt v. 4: *Arm wird wer lässige Hand führt, die Hand des Fleißigen aber macht reich*. Aehnlich sind die drei Sprüche 19, 15. 12, 24. 27. Aus den zwei letzten geht hervor, daß **רַמְיָה** Subst. so wie aus Ps. 120, 2 f. (**לָשׁוֹן רַמְיָה**) daß es Adj. und aus Lev. 14, 15 f. (wo **בָּהּ** Femin.) daß es zumal hier Adj. sein kann und also auch sein wird. Das Masc. ist **רַמִּי** wie **בְּרִי** zu **בְּרִיָּה**, was aber beides nicht vorkommt; „der Grundbegriff ist der des sich lässig Hinwerfens, wenn man mit abgespannten Muskeln sich nicht mehr gerade und straff hält, arab. **ترامي**“ (Fl.). Die Uebers.: betrügerische Wagschale (Loewenst. nach Raschi) ist gegen den biblischen Sprachgebrauch, welcher **כָּה** in dieser mischnischen Bed. nicht kennt. Ist aber **כָּה** hier als Fem. behandelt, so kann es, da wir **עָשָׂה**, nicht **עָשָׂה** lesen, nicht Subj. sein (Hier. *egestatem operata est manus remissa*); aber auch **רָאשׁ** eignet sich nicht zum Subj. (LXX Syr. Trg.), denn Armut heißt **רִישׁ**, **רִישׁ**, **רִישׁ**, wogegen adjektivisch **רָשׁ** Plur. **רָשָׁים** oder **רָשָׁים** gesagt wird. Da nun auch das adjektivische **רָשׁ** 1 S. 12, 1. 4 **רָאשׁ** geschrieben wird, so ließe sich übers.: Arm ist wer . . (Brth.), aber wir erwarten vielmehr Aussage dessen was einem solchen geschieht, also: Arm wird . . , **רָאשׁ** 3 *praet.* = **רָשׁ** Ps. 34, 11 mit gleicher (grammatisch incorrekter) Plenarschreibart wie **קָאם** Hos. 10, 14. In dem Subjektsbegriff ließe sich **כָּה-רַמְיָה** nach Jer. 48, 10 als Acc. der Weise fassen (Brth.: wer schafft mit träger Faust), aber da **עָשָׂה רַמְיָה** (freilich in anderem Sinne: Arglist verüben, weil **רַמְיָה** auch auf Unverlässigkeit, die es mit der Wahrheit nicht genau nimmt, übertragen wird) eine übliche RA ist Ps. 52, 4. 101, 7., so wird auch **כָּה-רַמְיָה**

als Obj. gedacht sein: *qui agit manum remissam* wer eine solche führt oder rührt (Hitz.). In 4^b wird dem Erleiden ein Wirken entgegengesetzt: der Fleißigen Hand macht reich *ditat* oder *divitias parit*, aber nicht sich selber (Ges. u. A.: wird reich), sondern dem der sie führt. Der Fleißige heißt *הרץ* v. *הרץ* schärfen, indem wie in *ὄξύς acer* Schärfe auf Energie übertragen wird; die Form ist die gleiche wie *הלץ* glatt (denn das *ā* ist unwandelbar weil recompensativ), eine Nebenform zu *קטול* wie *המוץ* und arab. *fā'ul* wie *فاشوش* Windmacher, Wind-

beutel, von entw. zuständlicher activer (wie *המוץ*) oder (wie *הלץ*, *הרץ*, *עמוד*, *שפוד*) zuständlicher passiver Bed. Hiezu tritt nun ein Spruch, welcher, so zu Anfang der Samlung stehend und mit v. 1 sich zusammenschließend, ihr den Charakter eines Jugendbuches aufprägt v. 5: *Zusammen trägt im Sommer ein vernünftiger Sohn; zur Erntezeit in Schlaf versunken ist ein schandbarer Sohn.* Mit Recht faßt v. Hofmann (Schriftbew. 2, 2, 403) *בן מביש* und *בן מביש* wie Coccejus u. A. als Subjekt, nicht wie z. B. Hitz. als Prädicat; denn in Nominalsätzen das Präd. dem Subj. vorzuschicken ist Regel und da genauer Ausdruck des umgekehrten Verhältnisses beidemale auf das Subj. zurückgehendes *הוא* erfordern würde, so halten wir uns auch hier an die übliche Syntax: Einheimsend in Sommerszeit ist . . Ebenso ist das Verhältnis der Satzglieder 19, 26., eine Parallele, aus welcher ersichtlich, daß der misrathene Sohn *מביש* als Schande machender heißt, obwol in *הביש* die Begriffe: beschämen (= bewirken daß Andere sich schämen müssen) und beschämend (schändlich) handeln, so wie in *השכיל* die Begriffe: Einsicht haben und einsichtsvoll handeln ineinanderliegen (s. eben dieses Begriffspaar 14, 35); die Wurzelbed. von *השכיל* bestimmt sich nach *שכל*, welches v. *שכל* *complicare* den Intellect als Vermögen geistiger Configuration bez. *בוש* eig. *disturbari* geht von einer ähnlichen Vorstellung aus wie das lat. *confundi* (*pudore*). *הרץ* und *קציר* fallen zus., denn *קצ* (v. *קצ* = *قاط* glühend heiß s.) ist eben die Zeit des *קציר*, s. zu Gen. 8, 22. Und der Thätigkeit des auf künftigen Vorrat bedachten Einsammelns *אגיר* (s. den Spruch von der Ameise 6, 7) steht der Tiefschlaf d. i. die Versunkenheit in Nichtsthun entgegen; *נרדם* bed., wie bereits Schultens gezeigt hat, *somno penitus obrui, omni sensu obstructo et oppilato quasi*, v. *נרדם* stopfen, sperren, schließen; die seit Gesen. beliebte Herleitung von dem Schallwort *נרדם* *stridere* schwirren, schnarren (aber nicht *stertere* schnarchen) liegt bei dem *Ni.* ferner und widerspricht auch dem Gebrauche des Worts, wonach es einen Zustand bezeichnet, in welchem alle Freithätigkeit gebunden und alle Beziehung auf die Außenwelt unterbrochen ist, vgl. *תרהמה* 19, 15 von der Stumpfheit, Apathie, Schlafsucht im Gefolge der Faulheit. Die LXX hat hier ein Distich mehr als der hebr. Text.

Es folgen nun zwei Sprüche über Segen und Unsegen, der auf Menschen kommt und von ihnen ausgeht. Wir nehmen aber hier wie durchweg jeden Spruch für sich, damit nicht der Schein entstehe, als

ob hier ein Vierzeiler vorläge. Der erste der zwei antithetischen Zweizeiler lautet v. 6: *Segnungen (kommen) auf das Haupt des Gerechten, der Gottlosen Mund aber überdeckt Unrecht*. Segnungen sind ohne daß unterschieden wird sowol von oben herabgespendete als herabgewünschte. Ueber den unterschiedlichen Gebrauch von לְרֹאשׁ (von lohnender Vergeltung), בְּרֹאשׁ (von strafender) und עַל-רֹאשׁ (besonders von strafender) s. zu Gen. 49, 26. Versteht man wie Ew. Brth. Elster Zöckler u. A. die 2. Zeile nach v. 11. 19, 28 vgl. 10, 18: der Frevler Mund verhüllt (maskirt) Unrecht, indem er Segensworte spricht, während er Fluchgedanken dahinter birgt (Ps. 62, 5), so verzichtet man auf Schärfe des Gegensatzes. Dagegen ergibt sich ein solcher wenn man יָפִי als Obj. faßt: der Frevler Mund bedeckt das von ihm ausgegangene Unrecht d. h. es fällt auf sein Schandmaul zurück, oder wie Fl. und fast ebenso Oetinger umschreibt: die von ihnen ausgegangenen Gewaltthaten werden ihnen durch Fluch und Verwünschung zurückgegeben, so daß sie zurückkehrend ihren Mund gleichsam verstopfen, sie zum Schweigen bringen; denn פִּי synekdochisch für פְּנֵי zu nehmen (vgl. z. B. Ps. 69, 8) ist unnöthig, da in בְּרִכּוֹת 6^a Segnungen dankbarer Anerkennung seitens der Menschen inbegriffen, viell. vorzugsweise gemeint sind und die Hervorhebung des Mundes der Frevler, von welchem nichts Gutes ausging, wolvermittelt ist. So auszulegen hindern uns die Parallelen nicht, da sich wiederholende Spruchtheile im Spruchbuche öfter eine Umbiegung des Sinnes aufweisen (s. Einl. S. 21 f.). Hitzigs Conj. יִבְכֶּה (besser יִבְכֶּה) ist unnöthig, denn auch sonst lesen wir wie hier daß חַמַּס *jure talionis* den Frevler bedeckt יִבְכֶּה Hab. 2, 17 oder daß er חַמַּס verübend seine ganze äußere Erscheinung damit bedeckt d. i. ihr das brandmarkende Gepräge des gethanen Unrechts gibt (s. Köhler zu Mal. 2, 16). So wie v. 6 sagt ergeht es dem Gerechten und Gottlosen bei Lebzeiten; wie nach dem Tode, sagt v. 7: *Des Gerechten Gedächtnis bleibt in Segen, und der Gottlosen Name verweset*. Die Ueberlieferung über die Schreibung des N. זֶכֶר mit fünf (זִכֶּר) oder sechs Punkten (זִכְרִי) ist schwankend (s. Heidenheim in seiner Pentateuchausgabe *Meôr Enajim* zu Ex. 17, 14); der Cod. 1294 und alte Drucke haben an u. St. זִכֶּר. Statt לְבָרָכָה könnte auch יִבְרַךְ gesagt sein; die dem Nominalsatz unterliegende RA היה לברכה (*opp.* das bei Jeremia häufige הָיָה לְקַלְלָה) umschreibt das Passiv, indem sie ein Werden zu etwas und also das Eingehn in ein Erleiden ausdrückt. Des Gerechten Andenken besteht auch nach seinem Tode fort, indem man segnend seiner gedenkt (זֶכֶר צְדִיק לְבָרָכָה = זִכְרֵוֹ) üblicher Zusatz zu dem Namen geehrter lieber Verstorbener), weil sein segensreiches Wirken fortwirkt; der Name der Gottlosen dagegen, weit entfernt, nach ihrem Hinscheiden fortzugrünen (Ps. 72, 17), verfäult (רָקַב) wie ein wurmstichiger abgestorbener Baum (Jes. 40, 20). Der Talmud erklärt es *Joma* 38^b רָקִיבֵיהֶם תַּעֲלֶה בְשִׁמּוֹתָם וְלֹא מִסְקִינָם בְּשִׁמּוֹתָם Fäulnis kommt über ihre Namen so daß wir Niemand mit ihren Namen benennen. Auch die Vorstellung daß ihr Name gleichsam mit ihren Gebeinen verwesen wird, liegt nahe; die Mischna wenigstens *Ohaloth* II, 1 gebraucht רָקַב vom Verwesungsstaube.

Es folgt nun eine Reihe von Sprüchen, in denen die Beziehung auf Sünden des Mundes und ihr Gegentheil vorherrscht v. 8: *Wer weisen Herzens ist, nimmt Gebote an, ein Narrenmaul aber kommt zu Falle.* Ein **חכם-לב** Herzensweiser ist ein solcher dessen Herz **חכם** 23, 15., mit Einem Worte ein **נבון** Verständiger oder Vernünftiger 16, 21. Ein solcher macht nicht sein eigenes Wissen zum Nonplusultra und nicht seinen eignen Willen zum Nolimetangere, sondern nimmt Gebote d. i. Weisungen gebietenden oder verbietenden Inhalts an, denen er als Ausflüssen eines höheren Wissens und Willens gern sich unterordnet und durch die er sich Schranken und Ziele setzen läßt, ein Narr aber von Lippen d. i. ein großmäuliger, in eitlem Gerede (14, 23) sich gefallender Narr plumpet hin, fällt auf die Nase, indem er Alles besser wissen und sich keine Vorschriften machen lassen will, aber während er so von oben herab schwadronirt, plötzlich einmal, indem er sich gegen die Grundsätze des Gemeinwesens und der Sittlichkeit vergeht, tief unten am Boden zu liegen kommt. Syr. Targ. übersetzen **יִלָּכֵס** er wird gefangen (Brth. verstrickt), Aq. Vulg. Lth. *δαρήσεται* er wird geschlagen, Symm. *βασανισθήσεται*, aber alles das ohne Halt in dem uns bekannten Sprachgebrauch. Auch Theodotions *φυρρήσεται* er wird verwirrt (confus) ist nicht belegbar; Joseph Kimchi, der nach David Kimchi zu Hos. 4, 14 sich für diese Bed. (**יִשְׁרָבֵשׁ**), ähnlich Parchon: (**יִרְבֹּלֵבֵל**) auf das Arabische beruft, scheint an *illibās* Confusion (v. **لَبَسَ**) zu denken.

Die erweislichen Bedd. des V. **לָבַט** sind folgende: 1) Mühe verursachen. So *Mechilta* zu Ex. 17, 14 **לִבְטוּרָו** man hat ihm Mühe auferlegt, *Sifri* zu Num. 11, 1 **נִרְלָבֵט** wir sind ermüdet, wonach Raschi: er müht sich ab, was aber weder recht zum Subj. noch zu dem vorauszusetzenden Gegensatz paßt. Ebendies gilt von der Bed. des syr. **ܠܒܬܐ** antreiben, drängen, welche ohne Zweifel mit jener Bed. des Worts in der Midrasch-Sprache zusammenhängt. 2) Im Arab. bed. **لَبَطَ** (لَبَّ, s. Wünsche, Hosea S. 172) Jemanden zur Erde niederwerfen, so daß er mit ganzem Leibe seiner ganzen Länge nach hinstürzt; das Passiv **يَلْبَطُ** also von einem Andern so hingestürzt werden oder selbst so hinstürzen, bildlich von einem, der rettungslos in Unheil und Verderben stürzt (Fl.). Das arab. Verbum wird auch vom Sprunglauf des Reitthiers (galopiren) und des Lahmen (huppen, huppeln) gebraucht, wonach bei Kimchi im Lex. die Erklärungen: er übereilt sich oder: er wankt hin und her zur Wahl gegeben werden (*Gr. Ven. vag: πλανηθήσεται*). Aber jene durch das Arab. weit näher gelegte Deutung *corruit* (= *in calamitatem ruit*) bestätigt sich durch LXX *ὑποσκελισθήσεται* und durch *Berêschith rabba* c. 52, wo **לָבַט** in der Bed. zu Falle kommen (= **נָפַל**) gebraucht ist. Hitz. ändert das Passiv in das Activum: „er wirft das dargebotene **לֶקַח** verächtlich zu Boden“, aber der Gegensatz fordert dies nicht, die leichtfertige anmaßende Ueberhebung liegt schon in der Bezeichnung des Subj. **אִיל שְׁפָרִים** und die Folge, die sie für einen solchen hat, involvirt folgerungsweise die entgegengesetzte Folge willfähriger Hinnahme der Beschränkungen und Lenkungen des eignen Willens durch einen höheren.

Gleiche, mit v. 8 Wort für Wort sich deckende Form hat v. 9: *Wer in Unschuld wandelt, wandelt unbesorgt, wer aber Schleichwege einschlägt, wird durchschaut.* Die Plenarschreibung בָּחוּם steht nicht, wie Hitz. meint, in ursächlicher Verknüpfung mit dem *Deckl*, denn der vorliegende Consonantentext ist wenigstens ein halbes Jahrtausend älter als die Accentuation. Für הוּם בָּחוּם 2, 7 heißt es hier הוּם בָּחוּם = הוּם בָּחוּם, so wie מַעֲשֵׂה דִרְכֵי nach 2, 15 einen solchen bezeichnet, אֲשֶׁר דִּרְכֵי עֲקָשִׁים. Neutestamentlich ausgedrückt, ist הוּם die Eigenschaft des ἀπλοῦς oder ἀκέραιος, denn der Grundbegriff der Völligkeit ist hier auf völlige Hingabe, völlige Lauterkeit bezogen: Ein solcher geht בָּחוּם (Aq. ἀμερίμνος) dahin, denn es gibt nichts von ihm geflissentlich Verheimlichtes, von dem er zu fürchten hätte, daß es ans Licht komme; wer dagegen seine Wege krümmt d. i. krumme Wege einschlägt wird erkannt oder wie man auch erklären könnte (s. zu Gen. 4, 15): wenn einer (*qui* = *si quis*) seine Wege krümmt, so wird es erkannt — jedoch steht nichts der Bez. des יוֹדֵעַ auf die Person entgegen: er wird schließlich erkannt d. i. entlarvt (LXX Hier. γγνωσθήσεται manifestus fiet). Gewöhnlich erklärt man: er wird gewitzigt, mit der Bem. יוֹדֵעַ sei hier das Passiv von יוֹדֵעַ (Ges. Ew. Hitz.): *Hi.* zu fühlen geben, *Ni.* zu fühlen bekommen, eig. wissen gemacht (Lth.: gewitzigt) werden; aber das Passiv des *Hi.* ist das *Ho.*, ein solches *Ni.*, in welchem die causative (nicht einfach transitive) Bed. des *Hi.* passivisch gewendet wäre, ist ohne Beispiel (s. Ew. §. 133^a); auch Jer. 31, 19 ist der Sinn: nachdem ich erkannt d. i. offenbar, bloßgelegt, ans Licht gezogen worden bin. Ein anderer ebenso geformter, zur Hälfte mit v. 8 gleichlautender Spruch v. 10: *Wer mit dem Auge zwickert verursacht Kränkung, und ein Narrenmaul kommt zu Falle.* Ueber das Zwickern oder Zwickern d. i. wiederholte Zwicken der Augen (vgl. *nictare* Frequentativ von *nictēre*) als Geberde des Hämischen und Heimtückischen, welche auf Verhöhnung oder Schädigung dessen abzielt, dem sie gilt, s. zu 6, 13.; dort war קִרְךָ mit כּ des Mittels der Handlung, hier wie Ps. 35, 19 vgl. Spr. 16, 30 ist es mit Objektsacc. verbunden. Wer so thut, der bringt Kränkung (Herzleid 15, 13) hervor, sei es daß der, welcher Stichblatt dieses Geberdenspiels ist, es merkt oder daß er das Opfer der heimlich abgekarteten Schädigung wird; יוֹדֵעַ ist hier nicht impersonell wie 13, 10., sondern wie 29, 15 vgl. Lev. 19, 28. 24, 20 im Sinne des Verursachens oder Bewirkens gebraucht. Einen treffenden Gegensatz zu 10^a bildet 10^b nach dem Texte der LXX: ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρόρησίας εἰσποιοῖ. Das Targ. bleibt dennoch gegen den Syr. beim hebr. Texte, der gewiß älter ist, als diese seine Verbesserung, welche Ew. u. Lagarde in mislungener Weise ins Hebräische zu übersetzen versuchen. Das Narrenmaul ist hier in Gemäßheit von 10^a verstanden, ein solcher welcher, ohne zu prüfen und zu überlegen, ins Gelage hinein schwatzt und dabei sich überstürzt und überschlägt, so daß er, sich selber zur Schande und zum Schaden, am Boden zu liegen kommt. Ein anderer, zur Hälfte mit v. 6 gleichlautender Spruch v. 11: *Ein Quell des Lebens ist des Gerechten Mund, der Mund der Gottlosen aber decket Un-*

recht. Verstehen wir 11^b ganz so wie 6^b: *os improborum obteget violentia*, so würde sich aus diesem Gegensatze für 11^a der Sinn ergeben, daß das was der Rechtschaffene spricht ihm zum eignen Heil gereicht (Fl.). Aber da die mündliche Sprache Mittheilungs- und Verkehrsmittel ist, so hat man sich das Wasser als Anderen quellend, auf Andere überquellend zu denken, und der Sinn von 11^b hat sich nach der vorausgehenden Spruchhälfte zu bequemen, wobei es nicht beirren kann, daß מַדְבַּר, welches 6^b Subj. war, hier durch den Gegensatz zum Obj. gestempelt wird; denn die Möglichkeit mannigfacher Wendung und Anwendung gereicht dem Maschal zum Lobe. In Psalmen und Propheten ist es Gott, welcher מְדַבֵּר מִפִּי genannt wird Ps. 36, 10. Jer. 2, 13. 17, 13.; die Spruchdichtung verpflanzt das Bild auf ethisches Gebiet und versteht darunter eine Lebensmacht, von welcher heilsame Wirkungen auf dessen Inhaber 14, 27 und von ihm aus auf Andere ausgehen 13, 14. So heißt hier des Gerechten Mund ein Lebensquell, weil was er spricht und wie er es spricht von sittlich kräftigender, geistig hebender, innerlich erquickender Wirkung auf die Hörenden ist, wogegen der Gottlosen Mund Unrecht (*violentiam*) deckt d. h. die nicht auf das Beste, sondern auf Nachtheil und Verderben des Nächsten gerichtete Gesinnung mit ihren Anschlägen durch trügerische Worte verhüllt, so daß die Sprache, welche in dem einen Falle einen Lebens- und Liebesgrund zum Vorschein bringt und in Wirkung setzt, in dem anderen Falle einem unsittlichen feindseligen Hintergrunde zur Deckung dient. Ein anderer Spruch von den durch die Sprache vermittelten verschiedenen Wirkungen des Hasses und der Liebe v. 12: *Haß reget Zwietracht auf, und alle Frevel deckt Liebe zu.* Ueber מְדַבֵּר, welchem das *Kerî* anderwärts מְדַבֵּר substituiert, s. zu 6, 14. Haß des Nächsten, welcher schon an sich vom Uebel ist, hat noch dazu die üble Wirkung, daß er Haß hervorrufft und also Streithandel, Fehden, Parteiungen erregt, indem er Menschen gegen Menschen aufhetzt (vgl. עֵרָר Iob 3, 8: den Drachen gegen die Sonne oder den Mond), wogegen Liebe nicht blos kleine Verfehlungen, sondern auch schwere Sünden jeglicher Art (כָּל-מִשְׁפָּטִים) zudeckt, näml. vergebend, verschweigend, mit mildernden Umständen möglichst entschuldigend oder auch ehe es zum Vollzug kommt sie niederhaltend. Alles das liegt in dem Zudecken; Jacobus gibt ihm 5, 20 noch eine andere Wendung: Liebe deckt sie zu, näml. vor Gottes heiligen Augen, indem sie dem verirrtten Bruder nachgeht und ihn bekehrt vom Irrtum seines Weges. Die LXX übers. ungeschickt: πάντα δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας καλύπτει φιλία; sowol Petrus 1 P. 4, 8 als Jacobus aber übersetzen wie keiner der Griechen: ἡ ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν. Die römische Kirche bediente sich dieser Stelle als Beweisstelle für die Hereinziehung der *fides formata*, näml. *caritate*, in die Rechtfertigung, was in der Apologie der Augsbургischen Confession bekämpft wird, und in der That ist die *multitudo peccatorum* nicht von den Sünden dessen der Liebe übt, sondern von den Sünden des Nächsten gemeint. Haß facht in der Beziehung der Menschen zu einander Sünde an, Liebe aber deckt die vorhandene Sünde zu und

gleicht die durch sie bewirkten Störungen aus. Es folgen nun noch zwei Sprüche über Gebrauch und Misbrauch der Sprache v. 13: *Auf des Einsichtigen Lippen wird Weisheit erfunden, und der Stock (gebührt) dem Rücken des Verstandlosen.* Mit Loewenst. Hitz. u. A. **וְשִׁבַּט** als zweites Subj. zu **וְהִמְצִיא** zu ziehen ist unzulässig; der Mund selbst oder das Wort des Mundes kann ein Stab, näml. ein züchtigender, heißen (Jes. 11, 4), aber daß sich auf des Verständigen Lippen Weisheit und ein solcher Stab fände, wäre eine Zusammenstellung und ein Bild ohne Geschmack. Also ist 13^b ein Satz für sich, wie Lth. übers.: *Aber auff den rücken des Narren gehört ein Ruten,* und das will hier als Gegens. zu 13^a sagen, daß während auf des Verständigen Lippen Weisheit zu suchen und also dort zu holen ist (vgl. Mal. 2, 7) ein Unverständiger dagegen sich in so hohlem und faulem Geschwätz ergeht, daß, um ihn womöglich zu Besserem zu erziehen, der Stecken seinem Rücken zu appliciren ist; denn wie ein talmudischer Spruch sagt: was bei einem Weisen durch einen Wink zu erreichen ist, das ist bei dem Narren nur mit dem Prügel zu erreichen (**לְשִׁטָּא בְּכֹרְמִיזָא**). Der Stock heißt **וְשִׁבַּט** v. **שִׁבַּט** **שִׁבַּט** schlicht, gerade herabgehen (wie die Strähnen des Haars), und der Rücken **וְהִמְצִיא** v. **הִמְצִיא** gerundet d. i. concav oder convex sein. v. 14: *Weise halten Erkenntnis verborgen, aber Narrenmund ist drohender Unfall.* Wie Ew. Brth. Hitz. schon Oetinger: „des Narren Mund platzt heraus und ist wie ein plötzlicher Einfall eines Hauses, dem man nicht entfliehen kann.“ Da aber **וְהִמְצִיא** ein beliebtes Mischlewort ist, um Wirkung und Ausgang des Gefährlichen und Verderblichen zu bez., so ist der Sinn wol weiter zu fassen: des Narren Mund ist für ihn selber (13, 3) und Andere eine nahe d. i. allezeit drohende und unversehens hereinbrechende Calamität, unversehens deshalb weil er mit seinen unüberlegten schadenbringenden Reden plötzlich herausplatzt, so daß ein solcher Narrenmund für Jedermann ein *praesens periculum* ist. Zu **וְהִמְצִיא** verdient bemerkt zu werden, daß im Beduinischen **فُت** fut. i still, nachdenklich, in sich versunken sein bedeutet

(s. Wetzstein zu Iob S. 281). Statt **וְהִמְצִיא** ist nach Codd. u. hierin correcten Ausgg. **וְהִפְרִי** zu schreiben, s. über das betreffende Gesetz der Makkefirung in den drei metrischen Bb. Baer, *Thorath Emeth* p. 40.

Ein Spruchpaar über Besitz und Erwerb. Ueber Besitz v. 15: *Des Reichen Wolhabenheit ist seine feste Burg, der Geringen Unfall ist ihre Armut.* Zeile 1 = 18, 11. Man kann die Begriffe nach innen und nach außen wenden, und der Spruch bleibt gleich wahr. Wie **וְהִמְצִיא** für sich allein die Gewalt als Schutzwehr oder Bollwerk (Ps. 8, 3) oder das Bewußtsein der Gewalt, das Hochgefühl, den Stolz (Richt. 5, 21) bedeuten kann: so läßt sich **וְהִמְצִיא** als Gegenstand des Selbstvertrauens und **וְהִמְצִיא** dagegen als Gegenstand des Schreckens (Jer. 48, 39) fassen: der Reiche, dem sein Vermögen (s. über **וְהִמְצִיא** S. 51) einen festen Rückhalt und reiche Hülfquellen gewährt, kann zuversichtlich auftreten und energisch vorgehen, wogegen der Arme von vorn herein schüchtern und blöde ist und leicht kleinlaut und mutlos wird. So z. B. Oetinger

und Hitzig. Ebenso statthaft aber und noch näher gelegen ist die objektive Fassung: der Reiche steht unabhängig da, Wechselfälle und Widerwärtigkeiten können ihn nicht so leicht stürzen, auch ist er mancher Wagnisse und Versuchungen überhoben, wogegen der Arme auch schon durch ein kleines Misgeschick über den Haufen geworfen wird und seine verzweifelten Versuche, sich selbst zu retten, wenn sie misslingen, ihn vollends ruiniren und vielleicht sogar sittlich ächten. Es ist lediglich eine Erfahrungsthatsache, welche dieser Spruch ausspricht, aber eine solche, aus welcher sich leicht die doppelte Lehre ableitet: 1) daß es nicht allein gerathen, sondern auch geboten ist, daß der Mensch feste Begründung seiner äußeren Lebensstellung zum Ziele seines Strebens mache; 2) daß man den geringen Mann, um sich nicht an seinem gänzlichen Ruin mit zu verschulden, schonend zu behandeln und, wenn er immer tiefer und tiefer sinkt, nicht mit unbarmherziger Härte und in stolzer Selbstüberhebung verurtheilen soll. v. 16: *Des Gerechten Erwerb gereicht zum Leben, des Gottlosen Einkommen zur Sünde.* Absichtlich heißt was der Gerechte einnimmt פְּעֻלָּה (wie schon Lev. 19, 13) als Lohn seiner Arbeit, das was der Gottlose einnimmt חֲבִיטָה als Einkommen, was nicht Lohn der Arbeit und zumal unmittelbar seiner Arbeit zu sein braucht. Und mit לַחַיִּים läuft לְחַטָּאת parallel, von der Voraussetzung aus, daß die Sünde den Keim des Todes in sich trägt. Dem Gerechten dient seiner Arbeit Lohn, sein Leben zu begründen d. h. seine Lebensstellung zu sichern und sein Lebensglück zu erhöhen, wogegen des Gottlosen Einkommen dazu dient, sein Leben zu ruiniren, indem er, dadurch fleischlich sicher und übermütig gemacht, Sünde auf Sünde häuft, deren Sold der Tod ist. Hitz. übersetzt: für Büßung d. i. um es als Bußleistung für begangene Sünden wieder zu verlieren, aber wenn חַיִּים und חֲטָאת einander entgegengesetzt werden, so ist חֲטָאת die todbringende Sünde (8, 35 f.).

Die nun folgende Gruppe von Sprüchen tritt wieder unter den Gesichtspunkt guter und schlechter Leistungen menschlicher Rede. Den Uebergang vermittelt v. 17: *Weg zum Leben ist wenn man Strafrede beachtet, und wer Zurechtweisung unbeachtet läßt, läuft in die Irre.* Statt אֶרֶץ חַיִּים (5, 6) heißt es hier אֶרֶץ לַחַיִּים, und so reiht sich dieser Spruch an den das gleiche Stichwort לַחַיִּים enthaltenden v. 16. Die Accentuation kennzeichnet אֶרֶץ als Subst.; denn אֶרֶץ = אֶרֶץ (Iob 34, 8) würde wie שֹׁשֶׁבֶט Lev. 11, 7. נִשֵּׁי Ps. 94, 9 betonte Ultima haben. Es ist auch weder nöthig die Betonung zu ändern noch mit Ew. אֶרֶץ als *abstr. pro concreto* wie הַלֵּךְ zu fassen, denn der „Wanderer zum Leben“ hat in Mischle keine Stütze. Die rechte Deutung hat schon Mich.: *via ad vitam est si quis custodiat disciplinam*; jedoch ist der syntaktische Sachverhalt anders als z. B. 1 S. 2, 13., wo das Particip den Werth eines hypothetischen Satzes hat, denn die Aussage: „Weg zum Leben ist wer Zucht beachtet“ ist s. v. a. auf dem Wege zum Leben befindet sich wer . . eine Abart der Ausdrucksweise: die Vorhalle war zwanzig Ellen 2 Chr. 3, 4., besonders angemessen der Bildersprache der Spruchdichtung, als ob der Dichter sagte: Seht da einen der Zucht beachtet —

das (näml. das an diesem *שֶׁמֶר* sich darstellende *שֶׁמֶר*) ist der Weg zum Leben. *מִדָּבָר* und *הוֹדִיחוּ* verhalten sich wie *παιδεία* und *ἐλεγχος*; *עֵד* ist hier s. v. a. *שֶׁמֶר*. *בְּלִתִּי שֶׁמֶר*. Unpassend als Gegens. wäre *מִתְקֶה* in [der causativen Bed.: der leitet irre, wonach Brth. auch 17^a versteht, daß nur wer Zucht beachtet Andere zum Leben hinführen kann. Wir erwarten zu hören, welchen Schaden der welcher sich über allen Tadel erhaben dünkt davon für sich selbst hat. Hitz. in seinem Comm. (1858) setzt deshalb an die Stelle des *Hi.* das *Hithpa.* *מִתְקֶה* (schreib vielmehr: *מִתְקֶה*), aber im Comm. zu Jer. (1866) 42, 20 bem. er richtig: „Irren, nicht als unfreiwilliger Zustand, sondern willkürliche Handlung wird passend durch *Hi.* ausgedrückt.“ In ähnlicher Weise bezeichnen *הוֹסִיף*, *הוֹסִיף* (berühren), *הִרְחִיק* (fernhin gehen) geflissentliches Handeln eines vernunftbegabten Wesens Ew. §. 122^c. Jüdische Ausll. glossiren *מִתְקֶה* durch ergänztes *בְּפִשׁוֹ*, aber es bed. nur als innerliches Transitiv: die Handlung des *הוֹדִיחוּ* vollziehen. v. 18: *Wer Haß verbirgt ist ein Lügenmaul und wer Verleumdung aussprengt, der ist ein Thor.* LXX *καλύπτουσιν ἔχθραν χεῖλα δίκαια*, was Ew. vorzieht und wodurch sich Hitz. veranlassen läßt, eine wunderliche Conjectur zu machen („Wer den Haß verbirgt, Lippen straff“, was kein Mensch ohne Hitzigs Commentar zu dieser seiner Conj. versteht). Aber 1) ist Haß verdecken (vgl. v. 11. 26, 24) etwas ganz anderes als Sünde zudecken (v. 12. 17, 9) oder überh. etwas mit Discretion geheim halten (10, 13), und 2) ist jenes *δίκαια* eine corrupte Lesart für *ἄδικα* (wie Grabe vermutet und Symm. übers.) oder *δόλια* (wie Lagarde vermutet und sich wirklich in Codd. findet). Mich. bem. treffend: *odium tectum est dolosi, manifesta syco-phandia stultorum*. Wer hinter seinen Worten gehässige Gesinnung birgt, der ist *שֶׁפְתַי-שָׁקָר* ein Lügenmaul (vgl. den Narrenmund v. 14); man braucht nicht *אִישׁ* zu ergänzen, sondern hat hieraus vielmehr zu schließen, daß man einen falschen Menschen ohne weiteres so nannte, was Ps. 120, 3 bestätigt. Ein zweites sittliches Urtheil fällt 18^b: wer Verleumdung aussprengt (*יִמְצֵא* nach masoretischer Schreibung: wer sie ausbringt, das Correlat zu *הִבִּיא*, zubringen‘ Gen. 37, 2), der ist ein Thor *בְּסִרִּי* (nicht: ein Narr *אִנְיִל*); denn einen Nutzen kann solche Afterrederei überall nicht bringen, sie schneidet dem welchem die *דָּבָר* d. i. das heimliche Gerede, die Ohrenbläserei gilt die Ehre ab, sät Zwietracht, hat unberechenbare Folgen und blamirt schließlich den Schwätzer selber. v. 19: *Bei einem Schwall von Worten gehts nicht ohne Uebertretung ab, wer aber seine Lippen an sich hält, beweist Einsicht.* Man verstehe 19^a nicht wie Brth.: Durch viele Worte hört eine Vergehung nicht auf zu sein was sie ist, der Gegensatz 19^b fordert eine allgemeinere Aburtheilung des Vielredens, und *הִרְחִיק* bed. nicht allein aufhören zu thun (ablassen) und aufhören zu sein (abnehmen), sondern auch gar nicht thun (unterlassen Ez. 3, 11. Sach. 11, 12) und gar nicht da sein (fehlen), also: *ubi verborum est abundantia non deest peccatum* (Fl.). Mich. vergleicht passend *πολυλογία πολλὰ σφάλματα ἔχει* bei Stobäus und *כל המרבה דברים מביא חטא* im Traktat *Aboth* I, 17 womit Raschi den salomonischen Spruch erklärt. *פִּשְׁעֵי* ist hier nicht wie anderwärts z. B.

Ps. 19, 14 spezielle Bez. der aus der Gnade stürzenden Sünde, sondern im Allgem. wie das nachbiblische עֲבֵרָה Bez. jedweder Durchbrechung (فسق = فسق *dirumpere*) der sittlichen Schranke, hier wie Jansen bem. *peccatum sive mendacii, sive detractionis, sive alterius indiscretae laesionis, sive vanitatis, sive denique verbi otiosi*. In 19^b empfiehlt es sich mehr, מַשְׁכִּיל als Präsens des innerlichen Transitiivs (*intelligenter agit*), als es in ruhendem eigenschaftlichem Sinne (*intelligens*) zu fassen. v. 20: *Auserlesenes Silber ist des Gerechten Zunge, der Verstand der Gottlosen aber ist wenig werth*. Auserlesenes Silber ist wie 8, 19 vgl. 10 reines, von aller unedlen Beimischung geschiedenes. Ihm vergleichbar lauter und edel ist was der Gerechte spricht, das Herz d. i. die Denk- und Sinnesweise der Gottlosen dagegen ist gleich

Wenig *instar nihili* d. h. wenig oder nichts werth, arab. يَسَوَى قَلِيلًا (Fl.). LXX: des Gottlosen Herz ἐκλεψει d. i. ימַעַס anfangs vermessen und voll hoher Pläne wird es immer niedergeschlagener, kleinlaut, leerer. Aber 20^a läßt eine Werthbestimmung erwarten. Das Targ. (wonach Peschitto zu corrigiren, s. Levy, WB. 2, 26): das Herz der Gottlosen ist מַחֲרָה (v. יָרָה) Abgang, Schlacken, ohne daß ersichtlich wie der Uebers. zu dieser Wortbed. gekommen. Die übrigen Griechen geben den uns vorliegenden Text wieder. v. 21: *Des Gerechten Lippen erbauen Viele, Narren aber sterben durch Verstandesmangel*. LXX übers. 21^a: Der Gerechten Lippen ἐπίσταται ὕψηλά, was wenigstens יִדְעוּ רַבִּיָּה heißen müßte. רָצָה ist wie das nachbiblische פָּרַגְס (s. den hebräischen Römerbrief S. 97) ein anderes Bild für das neutest. οἰκοδομεῖν: geistige Nahrung und Stärkung gewähren, wozu Fl. *pastor, ovile ecclesiae, les ouailles* der Kirchensprache vergleicht; רָצָה ist sowol der Regierer Jer. 10, 21 als Lehrer Koh. 12, 11., indem es theils den vorwiegenden Begriff des Leitens theils des Weidens hat. יָרַע steht für הִרְרָעָה wie v. 32. 5, 2. In 21^b erklärt Brth. falsch wie AE. Euchel Mich.: *stulti complures per dementem unum moriuntur*, der Narr hat ja doch schon an seiner eignen Narrheit genug und braucht nicht erst durch einen andern ins Verderben hineingezogen werden. הָסֵר ist hier nicht die Verbindungsform von הָסֵר (jüd. Ausl.: darum daß er ein solcher ist), auch nicht von הָסֵר (Hitz. Zöckl.), welches als geschlossener Begriff *penuria* bed., sondern wie רָחַב 21, 4., שָׁכַב 6, 10 und שָׁפַל 16, 19 Infin.: sie sterben an Ermangelung des Verstandes dahin (vgl. 5, 23), diese *amentia* wird die Ursache ihres Todes, indem sie die Narren ohne daß sie es merken (Hos. 4, 6) dem Verderben entgegenführt.

Drei Sprüche, welche sagen daß das Gute von oben kommt und dem Verständigen zur andern Natur wird v. 22: *Der Segen Jahve's, der macht reich, und nichts thut Abmühen neben ihm hinzu*. Wie 24^a beschränkt הָיָה das Präd. auf dieses und kein anderes Subj.: an Gottes Segen ist Alles gelegen. Hier wird die erste Hälfte des *ora et labora* wie oben v. 4 die zweite betont. Der Spruch ist ein Compendium von Ps. 127, 1—2. Nach v. 2 dieses Salomo-Psalms will 22^b verstanden sein, nicht daß Gott zu seinem Segen keinen Schmerz hinzuthue, viel-

mehr mit dem Besitztum zugleich heiteren zufriedenen Sinn gewähre (LXX Trg. Syr. Hier. AE. Mich. u. A.), was עֲלִיָּה heißen müßte, sondern daß Abmühen d. i. angestregtes Selbstwirken nicht hinzufügt (irgend-etwas) neben ihm d. h. daß es dem Segen (welcher, wie die jüdischen Ausll. richtig bemerken, seinem Wesen nach חוסר wie der Fluch חסרון ist) sich nicht als *causa efficiens* nebenordnet, oder auch wenn man עמה als Complement des zu ergänzenden *quidquam* faßt: es fügt nichts hinzu, welches dem was Gottes Segen gewährt an die Seite träte und es vervollständigte. So richtig Raschi Lth. Ziegler Ew. Hitz. Zöckler.

Die jetzt gangbare Accentuation עֲצָב עֲמָה וְלֹא יוֹסֶה ist falsch. Aeltere Ausgg. wie Venedig 1525. 1615. Basel 1618 haben וְלֹא-יִוְסֶה עֲצָב עֲמָה, was die Transformation von עֲצָב וְלֹא-יִוְסֶה. Uebrigens hat Doppel-Segol (s. Kimchi's Lex.) und יוֹסֶה ist nach der Masora vorn *plene*, hinten *defective* geschrieben. v. 23: *Wie ein Spielwerk ist dem Thoren Unthat-Verübung und Weisheit einem Manne von Verstand.* Anders Loewenst.: Dem Thoren gilt Ausführung eines Plans wie ein Spiel, dem Verständigen dagegen als Weisheit; וְיָמָּה v. וְיָמָּה zusammenpressen, geistig: sinnen wie Job 17, 11 und nach Ges. auch Spr. 21, 27. 24, 9. Aber וְיָמָּה hat seit Leviticus die herrschende Bed. eines Attentats auf die Sittlichkeit, eines Unzucht-Verbrechens, und zumal die RA עֲשֵׂה וְיָמָּה wird Richt. 20, 6 und bei Ez. nicht anders gebraucht, so daß alle alten Uebers. es an u. St. mit *patrare scehus* wiedergeben; nur das Trg. hat äquivokes עֲבִירָהָא עֲבִיר, der Syrer jedoch בִּרְבִּי סִמְלָה. Verbrecherisches Handeln erscheint dem Thoren, der sich über den Ernst des Sittengesetzes hinwegsetzt, wie ein Spiel, und Weisheit dagegen (erscheint wie ein Spiel) einem Mann von Verstand. Wir würden diese Herübernahme des בְּיָדָיו nicht wagen, wenn nicht 8, 30f. der Weisheit selber ein שִׁחָה zugeschrieben würde. Auch empfiehlt sich dieses Wechselverhältnis durch die Indetermination des וְיָמָּה, welche der Erkl. *sed sapientiam colit vir intelligens* oder gar wie Hier. *sapientia autem est viro prudentia* nicht günstig ist. Die Subjekte der Antithese stoßen im Versinnern chiasmisch zusammen: חכמה im Gegens. zur Frevelthat-Verübung ist das Handeln nach sittlichen Grundsätzen, dieses wird dem Verständigen ebenso spielend leicht wie dem Thoren das freche Sündigen, er folgt dabei innerem Triebe, es macht ihm Freude, es ist das Element, in dem er sich wol fühlt. v. 24: *Wovor dem Gottlosen grauet, das überkommt ihn, und was die Gerechten wünschen erfüllt sich.* Die Satzbildung 24^a ist wie in der ähnlichen Spruchzeile 11, 27^b; der Subjektsbegriff hat dort seinen Ausdruck in dem genitiven Annexum, wofür Gen. 9, 6^b das erste Beispiel, in u. St. steht er an der Spitze und wird wie in v. 22 mit וְיָמָּה emphatisch wiederholt. וְיָמָּה eig. das sich Abwenden, daher das Zurückschrecken, hier wie Jes. 66, 4 vom Gegenstande der Furcht, parall. תַּאֲוָה Wünschen, vom Gegenstande des Wunsches. In 24^b faßt Ew. יָמָּה als Adj. v. יָמָּה (wov. אִיִּרָה) n. d. F. פָּנָה und übers.: doch der Gerechten Sehnsucht ist stets grün. Aber ob יָמָּה viell. von יָמָּה und nicht von יָמָּה gebildet sei, kommt 12, 12 in Frage, nicht

aber hier wo Wünschen und Geben (Erfüllen) naturgemäße Correlata sind. Hitz. corrigirt יִתֵּן, und allerdings empfiehlt sich die Ergänzung von הִי hier so wenig als 13, 21., denn weshalb wäre Gott nicht genannt, da in dem Verse Raum dafür war? Auch ist schwerlich ein „man gibt“ beabsichtigt (wonach Trg. Syr. Hier. passivisch übers.), in welchem Falle die jüd. Ausll. יִתֵּן scil. הִי יִתֵּן zu erklären pflegen; denn wenn der Dichter יִתֵּן mit persönlichem Subj. dachte, weshalb enthebt er es nicht dem Helldunkel so vager Allgemeinheit? So wird denn also יִתֵּן mit Böttch. impersonell wie 13, 10. Iob 37, 10 und viell. auch Gen. 38, 28 (Ew. §. 295^d) zu fassen sein: was die Gerechten wünschen, das gibt es d. h. tritt in Wirklichkeit, geht in Erfüllung. Man hat dabei nicht gerade und ausschließlich an das Endgeschick zu denken, vor welchem der Gottlose bebt (Hebr. 10, 27) und auf welches das Sehnen des Gerechten geht, sondern der Satz hat auch diesseit dieser seiner schließlichen Bewährung erfahrungsmäßige Wahrheit: die Gottlosen trifft eben das was sie perhorresciren z. B. Krankheit, Bankerutt, Verlust des Ansehens, wogegen das was die Gerechten wünschen sich verwirklicht, weil ihr Wunsch nach Gesinnung und Art und Inhalt mit der sittlichen Weltordnung in Einklang steht.

Nun folgt, nur von Einem ungleichartigen Spruch unterbrochen, eine Reihe von Sprüchen von dem unerschütterlichen Bestand des Gerechten v. 25: *Wenn ein Sturmvetter daherfährt, ist mit dem Gottlosen aus, der Gerechte aber ist ein ewig fester Bau.* Wie sinnig v. 25 sich an v. 24 anschließt, zeigt Weish. 5, 15 (des Gottlosen Hoffnung wie Spreu die der Sturm verjagt). Die Aramäer Hier. Venetus fassen כּ vergleichend, so daß der Untergang des Gottlosen an Plötzlichkeit und Schnelligkeit der Daher- oder Vorüberfahrt eines Sturmwindes verglichen wird, aber dann hätte סִיפָה statt רִיבָה genügt und statt וְאֵין רֶשֶׁע mit dem in einem solchen Vergleichungssatze unbelegbaren störenden וְ *apodosis* würde רִיבָה רֶשֶׁע oder wenigstens אֵין רֶשֶׁע gesagt sein. Der Gedanke ist kein anderer als Iob 21, 18: der Sturm, welcher סִיפָה v. סִיפָה fortraffen heißt, ist als fortraffender gemeint, und כּ das zeitliche wie Ex. 11, 4 (LXX παραπορευομένης καταγίδος) mit folg. וְ *apod.* wie z. B. nach einem ähnlichen temporellen Satzglied Jes. 10, 25. סִיפָה ist ein Bild gottverhängter Calamitäten, wie Krieg und Seuche, denen der Gottlose erliegt, während der Gerechte ihnen Stand hält, vgl. zu 25^a: 1, 27. Jes. 28, 18 und zu 25^b: 3, 25. Hab. 2, 4. Ps. 91. „Ein ewiges Fundament“ ist, indem עֲלֵיךָ vorwärts, nicht wie Jes. 58, 12 rückwärts blickend gemeint ist, ein durch nichts erschütterlicher Unterbau und synekdochisch Bau überh. Der Spruch erinnert an den Schluß der Bergpredigt und findet die schließliche Besiegelung seiner Wahrheit dadurch, daß das Sterben des Gottlosen ein strafrichterlicher Hinabsturz, das Sterben des Gerechten eine heimholende Erhebung ist. Auch Gerechte erliegen oft genug in Zeiten des Kriegs und der Seuche, aber der Spruch, wie er gefaßt ist, wenn auch nicht so wie ihn der Spruchdichter auf seinem diesseitig beschränkten alttest. Standpunkt verstanden hat, bewährt sich dennoch, indem der Gerechte, er sterbe

wann und wie er wolle, erhalten bleibt, während der Gottlose verloren geht. Außer Zusammenhang steht der Spruch v. 26: *Wie der Essig den Zähnen und wie der Rauch den Augen, so der Faule denen die ihm Auftrag geben.* Ein parabolischer Spruch (s. oben S. 9) von priamelartiger Formung (S. 12). Hier und da findet sich לְשָׁרִים mit *Mugrasch*, aber in korrekten Texten hat es Groß-*Rebîa*; der Vers ist durch *Athnach* halbiert, dessen Untertrenner der Regel nach (Accent-system XI §. 1) Groß-*Rebîa* ist. Der Rauch macht sich dem Geruchssinn und bes. den Augen, die er beißt, so daß sie übergehen, in unangenehmer Weise empfindlich, weshalb Virgil ihn *amarus* und Horaz *lucrimosus* nennt. חֶמֶץ (v. חֶמֶץ sauer, säuerlich s.) bed. eig. überh. Säuerliches, wie *acetum* ὄξος, hier nach LXX ὄμυραξ die unreife Traube, welche aber בֶּצֶר (בֶּצֶר) heißt (s. zu Iob 15, 33), womit es der Syr. hier, der LXX folgend, übers., und welche auch im Talmud *Demai* I, 1 nur nach unsicherer Deutung חֶמֶץ genannt wird (s. Aruch und dagegen Raschi), also: Essig, was das Wort gewöhnlich bed. und was auch zu dem Zwecke des Vergleiches stimmt, zumal wenn man an den scharfen Weinessig des Südens denkt, welcher auf die Zähne die mit dem hebr. Verbum קָה bezeichnete Wirkung hervorbringt, wie der Rauch die mit כָּה bezeichnete (Fl.). Der Plur. לְשָׁרִים ist der der Kategorie wie 22, 21, 25, 13.; das an letzterer Stelle parallele אֲלֵיךְ nöthigt wenigstens nicht, es wie dieses für einen *pl. excellentiae* (Brth. Hitz. Ew.) zu halten. Die einen Faulen senden d. i. zu ihrem Geschäftsträger machen, thun sich selber wehe; seine Trägheit ist für sie und das was sie bezwecken von abstumpfender d. i. verlangsamender und hemmender, von beißender d. i. empfindlich schädigender Wirkung. Von hier an gehen die Sprüche wieder in dem Geleise, in das sie mit v. 25 eingelenkt v. 27: *Die Furcht Jahve's mehrt die Lebensstage, die Jahre der Gottlosen aber werden verkürzt.* Auch dieser Spruch entspricht wie v. 25 dem diesseitigen alttest. Standpunkt. Die diesseitige Geschichte bestätigt ihn, denn Lasterhaftigkeit zerrüttet Leib und Seele, und Gottesfurcht, welche den Menschen zufrieden und vergnügt in Gott macht, ist wirklich das richtige Princip der Makrobiotik. Aber anderwärts sterben auch Fromme häufig genug frühe, indem Gott sie מפני דרכה hinwegrafft (Jes. 57, 1 f.) oder indem sie Märtyrer für die Wahrheit werden (Ps. 44, 23 vgl. 60, 6) — die Bewährung obigen Spruchs rückt in solchen Fällen, wie Weish. 4, 7 ff. gelehrt wird, in das Jenseits, in welchem das Leben des Frommen sich ewig fortsetzt, während das des Gottlosen mit dem Tode sich in ewigen Todeszustand verliert. Aehnlich wie 27^a lautet 9, 11 vgl. 3, 2. Für תַּקְצִירָהּ war תַּקְצִירָהּ zu erwarten, aber die Flexion unterscheidet transitives קָצַר (قَصَرَ) und intransitives קָצַר (قَصَرَ) nicht wie sie sollte. v. 28: *Der Gerechten Harren wird Freude, und der Gottlosen Hoffnung wird zunichte.* Sowol חֹמֶלֶת als תִּקְוָה gehen auf den Grundbegriff des Gedreht-, daher Angespant-, Gespanntseins auf etwas zurück, ebendenselben Grundbegriff, welcher

in einer andern Wendung die Bedeutung der Stärke ergibt (חַיִל; חֵזֶק vgl. חֵזֶק גדל גדל *plectere* und חֵזֶק, *strong* und *strength*). Der Nominalsatz 28^a bed. zunächst nichts weiter als: es ist Freude (vgl. 3, 17 alle ihre Steige sind Friede), was aber s. v. a. sie ist es ihrem Ausgange nach *in gaudium desinit*. Hitzigs Bem., daß חֵזֶק Oberbegriff für Hoffnung und Besorgnis sei, bestätigt der Sprachgebrauch nicht; es bed. überall freudige, nicht bange Erwartung, vgl. den Wechsel ebendenselben zwei Synonyme 11, 7 und חֵזֶק Ps. 112, 10 statt חֵזֶק (hier und Iob 8, 13). Während das Harren der Einen in Freude der Erfüllung ausgeht, verliert sich die Hoffnung der Andern (ברך אבר abscheiden) d. h. sie verläuft in Nichts. v. 29: *Eine Schutzwehr ist für die Unschuld der Weg Jahve's, aber Ruin für die Unheilverübenden*. Von den zwei Bedd., welche מצו (מְצוּ) hat: Veste v. עֲזוּ und Asyl (= מעאן) v. עֲזוּ entscheidet der Gegensatz hier für erstere. חֵזֶק ו' und חֵזֶק ו', dieses objektiv verstanden, sind die beiden alttest. Benennungen der wahren Religion: es heißt so der Weg den der Gott der Offenbarung den Menschen gehn heißt (Ps. 143, 8), der Weg seiner Vorschriften Ps. 119, 27., seine Heilsordnung Ps. 67, 3., neutest. ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ Mt. 22, 16. Act. 18, 25 f. vgl. ἡ ὁδὸς schlechtweg Act. 9, 2. 24, 14. Dieser Weg Jahve's ist Veste, Bollwerk, Schutzwehr für die Unschuld oder bestimmter: ganz d. i. rückhalt- und hinterhaltlos auf Gott, auf das Gute gerichtete Gesinnung. Alle alten Uebersetzer, auch Lth., nur nicht *Gr. Ven.*, übers. als ob es לַחַם hieße; die Punktation aber hat das *abstr. pro concreto* bevorzugt, viell. weil das persönliche חֵם nirgends sonst mit irgendwelchem vorderen Zusatz vorkommt, wogegen חֵם häufig mit ב, כ, ל verbunden wird. Keinesfalls ist לַחַם דרך *integro viae (vitae)* zu verbinden (Ziegler Umbr. Elster), denn dann würde der Dichter מצו דרך geschrieben haben. Man könnte 29^b auch als in sich geschlossenen Gedanken fassen: und Ruin (s. über מְחָה *ruina* und subjectiv *consternatio* v. 16) trifft die Unheilverübenden, aber der um vieles sinnreichere Gedanke, daß ebendieselbe Religion, welche für die Redlichen ein starker Schirm und Hort ist, denen welche sich in schlechthin unsittlichem Thun gefallen (s. über אָנָּה S. 111 oben) zum Sturze wird, bestätigt sich durch den genau ebenso geformten Zweizeiler 21, 15. Auch die jüd. Ausll. von Raschi bis Malbim finden fast alle hier die je nach dem Verhalten der Menschen entgegengesetzte Wirkung der göttlichen Offenbarung ausgesprochen — wesentlich ebendasselbe wie wenn die Thora oder die Chokma Leben und Tod zur Wahl gibt oder die Predigt vom Heil nach 2 Cor. 2, 15 diesen ein Geruch des Lebens zum Leben, jenen ein Geruch des Todes zum Tode wird. v. 30: *Der Gerechte wankt auf ewig nicht, aber die Gottlosen behalten das Land nicht inne*. Heimatsliebe ist ein dem Menschen natureigener Zug und Trieb, aber keinem Volk war das Vaterland ein so hohes Gut, keinem die Vaterlandsliebe als süße Pflicht so tief eingeprägt, keinem das Verjagt- und Verbanntwerden aus dem Vaterlande ein so schrecklicher Gedanke, wie dem Volke Israel. Expatriirung ist das Allerschlimmste, womit die

Propheten dem Einzelnen und das Volk bedrohen Am. 7, 17 vgl. Jes. 22, 17 f., und die Geschichte Israels mit ihren Exilen, den Strafen des nationalen Abfalls, bestätigt obigen Spruch und erklärt seine Formulierung, vgl. 2, 21 f. Ps. 37, 29. בֹּל ist wie 9, 13 das affectuöse Nein des höheren Styls, נָמוֹשׁ das Gegentheil von נָבוֹן 12, 3 und נִשְׁבָּן wohnen bed. wie inchoativ: zu wohnen kommen, so auch consecutiv: wohnen bleiben (z. B. Jes. 7, 15 von Gott dem Ewigbleibenden). Im Allgem. sagt der Spruch, daß der Gerechte die Stellung die er einnimmt unerschütterlich behauptet, wogegen alle die welche keinen Halt in Gott haben auch ihrer äußeren Stellung verlustig gehen. Oft genug aber erfüllt sich dies dadurch, daß sie, um der Schande zu entgehen, auswandern oder flüchten und in der Fremde sich bergen müssen.

Zum dritten Male wird nun das schon in zwei Ansätzen behandelte Lieblingsthema aufgenommen v. 31: *Der Mund des Gerechten sprosset Weisheit, und die Falschheits-Zunge wird ausgerottet.* Ueber die biblische Vergleichung der Gedanken mit Zweigen und der Worte mit Blüten und Früchten s. Psychol. S. 181 und über die נִב (nebst ihrer schwächeren Potenz אָב) auftreiben (schwellen) und emportreiben (quellen, wachsen u. dgl.) s. was im Comm. zur Genesis über נִבִּיאַ and zu Jes. über אִיבִי gesagt ist. Man sagt נִבִּי von dem was sproßt oder wächst, und נִכְבֵּי von dem was bewirkt daß etwas sproßt, aber auch נִיב kann nach Art der Vv. des Vollseins (3, 10) und Fließens (Ges. §. 138, 1 Anm. 2) den Objektsacc. dessen zu sich nehmen, wovon etwas sproßt (24, 31) oder was es sprossend emportreibt und hervorbringt (vgl. Jes. 57, 19). Des Gerechten Mund sprosset (wofür Ps. 37, 30 ohne Bild: יִרְדָּה d. i. verlaublich) Weisheit, welche in allen Verhältnissen das wahrhaft Gute und Zweckdienliche herauszufinden und misliche Verwicklungen glücklich zu lösen weiß. Der Begriff der Weisheit, an sich praktisch (v. דָּכֵם dicht = solid, tüchtig s.), gewinnt hier solchen Inhalt durch den Gegens.: die Zunge, deren Art und Frucht Falschheit ist, welche ihre Lust an geffissentlichen Verkehrungen des Thatbestandes hat und also Verwicklungen häuft (s. über תַּרְבִּיכֹת 2, 12), wird ausgerottet, woraus sich rückwärts für den Mund des Gerechten ergibt, daß er mit jenem seinem heilsamen Wirken ewigen Bestand hat. v. 32: *Die Lippen des Gerechten sind bedacht auf Wolgefälliges, der Gottlosen Mund aber ist eitel Falschheit.* Hitz. verwandelt יִרְדָּה in יִרְעֵן (יִרְעֵן) das ἀποστάζει der LXX spricht dafür nicht, denn es ist wol nur aus ἐπίσταται verderbt, welches mehrere Handschriften bieten. Gr. Ven. welcher ποιμανοῦσι übers., hat eine Handschrift vor sich, in deren Lesung er sich zuweilen irrt. Der Text bedarf keiner Besserung, eher einer Zurechtstellung, denn 31^a mit 32^b und 32^a mit 31^b zusammenzunehmen (Hitz.) empfiehlt sich sehr; es liegt dann nahe zu erkl. der Gerechten Lippen bekommen Wolgefallen, näml. Gottes, zu erfahren, aber diesen Ged. drückt die Maschalsprache anders aus (12, 2 u. Parall.) und auch 32^a und 32^b passen als Gegensätze zu einander, wenn man unter רִצֵּן wie 11, 27. 14, 9 Wolgefallen in größter Allgemeinheit also gleicherweise auf Seiten Gottes wie der Menschen, versteht. Frag

lich ist, ob ירעון sagen will, daß sie sich darauf verstehen (wie man z. B. sagt: ירע ספר sich auf Schrift d. i. Lesen derselben verstehen), oder daß sie darauf bedacht sind (vgl. 27, 23); im Grunde liegt beides für das hebr. Sprachbewußtsein ineinander, denn der Mittelbegriff, das Erkennen, ist biblisch s. v. a. liebendes Eingehen in oder auf den Gegenstand. Also: die Lippen des Gerechten denken auf Wolgefälliges (רצון sinnverw. חן Holdseligkeit χάρις Col. 4, 6), während der Gottlosen Mund eitel Falschheit ist, welche Gott (Gottes Weisheit) haßt und durch die nach allen Seiten hin Disharmonie entsteht. Man könnte ירעון zu 32^b herübernehmen, aber diese Zeile, als Satz für sich gefaßt, ist stärker und dichterischer (Fl.).

Die nächsten drei Sprüche handeln von Ehrlichkeit, Bescheidenheit und Unschuld oder Taubeneinfalt XI, 1: *Betrügerische Wagschalen sind ein Greuel Jahve's, und volles Gewicht ist sein Wolgefallen.* Ebenderselbe Spruch mit nur wenig variirendem Ausdruck 20, 23 und andere ähnliche Sprüche von der Verwerflichkeit falschen und der Löblichkeit rechten Gewichts 20, 10. 16, 11.; gleiche Prädicate, aber auf andere Subjecte bezogen, finden sich 12, 22. 15, 8. „Greuel Jahve's“ lasen wir schon zweimal in der Einleitung 3, 32. 6, 16 vgl. 8, 7: חוצקה ist wie das im Lexikon ihm folgende חוצה ein participiales Nomen, in welchem der active Begriff des Verabscheuenden auf den Vollzug der Handlung übertragen ist. רצון wird im nachbibl. Hebräisch Bezeichnung des *arbitrium* und der *voluntas*, hier aber bed. רצונו nicht das was Gott haben will, sondern was er gerne hat. „בְּרָמָה“ (hier zuerst in den Spr.) v. רָמָה, dessen Pi. (26, 19) *aliquem dolo et fraude petere* bed. אָבֵן wie das pers. سنگ, arab. صخرة, Stein für Gewicht, zuletzt ganz ohne Rücksicht auf die urspr. Bed. wie Sach. 5, 8 חֲצִיזֵיתִי Bleigewicht, wie wenn wir sagen: Hufeisen aus Gold, Schachstein aus Elfenbein.“ Nun folgt das salomonische „Hochmut kommt vor dem Fall“ v. 2: *Kommt Dünkel, so kommt auch Schimpf, bei den Bescheidenen aber ist Weisheit.* Hebräisch gedacht: gekommen war jener, da kam sofort auch dieser — die allgemeine Wahrheit von der ursächlichen Verkettung beider wird geschichtsbildlich veranschaulicht, die durch viele Vorkommnisse bestätigte Erfahrungsthatsache wird in der Form eines einzelnen Vorkommnisses als Warnungsbeispiel dargestellt, die Präterita gleichen den griech. *auristi gnomici* (s. oben S. 27), und das Perf. mit folg. *fut. consec.* bei gleichem Verbum ist Ausdruck der sofortigen und fast simultanen Folge (s. zu Hab. 3, 10): es war Uebermut (זָדוֹן n. d. F. לָצוֹן v. זָרַד sieden, überlaufen) eingetreten, da trat alsbald auch Schande ein, in welche das vermessene Gebaren umschlug. Den consonirenden Auslaut von זָדוֹן und קָלוֹן im Deutschen wiederzugeben will nicht gelingen; Hitz. und Ew. erzwingen es, aber ein solches Quid-proquo wie „Kommt Unglück kommt an ihn Schimpf“ ist keine Uebers., sondern Textverdrehung. Wenn nun die Antithese sagt, daß bei den Bescheidenen Weisheit ist, so ist Weisheit gemeint, welche solcher Schande, wie sie die Selbstüberschätzung nach sich zieht, entgeht; denn der צַדִּיק hält nicht weiter von sich, denn sichs gebühret zu halten

($\sqrt{\text{זנ}}$ *subsidere*, *demitti* DMZ XXV, 185). v. 3: Die Unschuld der Geraden geleitet sie, die Schiefheit aber der Treulosen richtet diese zu Grunde. Den Geraden ישרים , welche die Linie des Rechten einhalten, ohne in Schlangenwindungen davon abzulenken (Ps. 125, 4 f.), stehen wie 2, 21 f. die Treulosen בגדרים entgegen, welche heimtückische Gedanken und Pläne bergen (v. בגדר decken, wov. $\text{בגדר} = \text{בסתה}$). Und der Gegensatz von תורה Unschuld = rückhaltlose liebende Hingabe ist סלה , ein mit seinem Verbum סלה besonders im salom. Maschal heimisches Wort (s. oben S. 27). Hitz. erklärt es nach dem arab. سلف ausschreiten, übertreten und Ew. nach لقت drehen, umkehren („Ungetreuer Fehltritt“), was beides schon in Ansehung des Lautwandels unwahrscheinlich. Schultens vergleicht سلف in der Bed. einschmieren ($\sqrt{\text{לה}}$, לב $\alpha\lambda\epsilon\iota\phi\epsilon\iota\upsilon$, vgl. über solche secundäre Bildungen mit vorgetretenem ש Hupf. zu Ps. 5, 7) und übers. an u. St. *lubricitas*. Aber diese Sinngebung läßt sich nur mit Zwang durchführen und hat sowol die lexikalische Tradition (Menahem: מוטה Schwankung, Parchon: יורה Fälschung, Kimchi: טורה Verdrehung, wonach Gr. Ven. $\sigma\chi\omicron\lambda\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$) als die methodisch angestellte Sprachvergleichen gegen sich. Das Syrische hat diesen Verbalstamm nicht, das Targum aber kennt סלה in der Bed. verdrehen, verzerren ($\sigma\chi\omicron\lambda\iota\omicron\upsilon\text{ν}$, $\sigma\tau\epsilon\beta\lambda\omicron\upsilon\text{ν}$) Spr. 10, 10 und Est. 6, 10., wo im zweiten Targum פיהם אסחקה „sein Mund wurde schief“ bed. Mit Recht hat sich deshalb Ges. im *thes.* für den Grundbegriff *pervertere* entschieden, von welchem auch Peschitto und Saadia ausgehen, indem sie in der Grundstelle Ex. 23, 8 מִלִּשְׁכָּה (es, das Bestechungsgeschenk, verkehrt) und תרִּיף (= תורה es fälscht) übers.; auch Fl., welcher zu 15, 4 bemerkt: „ סלה v. סלה aufrühren, umwühlen, so daß das Unterste zu oberst kommt“, gibt diesem Grundbegriff im Hinblick auf das arab. سلف *invertere terram conserendi causa* den Vorzug; er bestätigt sich noch durch سلف *praecedere*, welches zu *praevertere* nüancirtes *pervertere* ist. Bed. nun aber סלה etwa *perversio* (Theod. $\upsilon\pi\omicron\sigma\sigma\epsilon\lambda\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) im Sinne des dem Nächsten bereiteten Umsturzes? Die Parallelen fordern den Sinn einer dem Wort und Wandel des ביגר eignen Beschaffenheit 22, 12 (vgl. Ex. 23, 8). 19, 3., also *perversitas* Verkehrtheit, diese aber als Gegens. der Wahrheit und des Wolmeinens (*opp.* תורה), Schiefheit, wie wir übersetzt haben, indem wir darunter Ungeradheit (Unredlichkeit) und Unwahrhaftigkeit verstehen. Während die Lauterkeit der Geraden diese geleitet und, so zu sagen, ihren *salvus conductus* bildet, der sie vor der Gefahr der Irrung und feindlichen Anfalls sichert: richtet die Schiefheit der Heimtückischen diese zu Grunde, indem die ihnen zur andern Natur gewordene Entstellung der Wahrheit sich rächt und das „Ehrlich währt am längsten“ sich bei ihnen umkehrt. Das *Chethîb* ישרם (ישרם) ist ein Schreibfehler, das *Keri* corrigirt richtig $\text{ישרם} = \text{ישרים}$ Jer. 5, 6. Ueber שדר (wov. שדר), welches von der Wurzelbed. des Dicht- und Festmachens aus Vergewaltigung und Zerstörung bed., s. zu Genesis c. 17.

Drei Sprüche zum Lobe der צדקה v. 4: *Keinen Nutzen bringt Vermögen am Zornestage, Gerechtigkeit aber rettet vom Tode.* 4^b = 10, 2^b. Auch 10, 2^a lautet ähnlich wie hier 4^a. Das Neue ist nur, daß irdischer Hab' und Gut (s. über חַיִּים S. 51) aller Nutzen am Tage der μέλλουσα ὀργή abgesprochen wird, denn יום צָרָה Tag des die Schranken (der Langmut) durchbrechenden Zorns ist gleichen Sinnes wie bei den Propheten, und ganz das Gleiche wie dieser Denkspruch sagen solche Prophetenworte wie Jes. 10, 3. Zeph. 1, 18 und fast mit den selben Worten Ez. 7, 19. Die LXX, welche ἐν ἡμέρᾳ ἐπαγωγῆς übers., trifft im Ausdruck mit Sir. 5, 8 vgl. 2, 2 zusammen; Theodotion übers. 27, 10 אִי־רֵי mit diesem ἐπαγωγῆ (Schickung, Verhängnis). v. 5: *Des Unsträflichen Gerechtigkeit ebnet seinen Weg, und durch eigne Frevelhaftigkeit fällt der Frevler.* Mit dem passivisch geformten תִּמְצִיחַ (vgl. zu 1, 12) verbindet sich noch mehr als mit חָם der Begriff des Vollendeten, aber mehr in dem negativen Sinne des sittlich Makellosen als des sittlich Vollkommenen. Die Rechtschaffenheit eines Menschen, welcher sein Gewissen und seinen Charakter rein zu erhalten sucht, ebnet (יִשָּׁר wie 3, 6 nicht von Geradheit der Linie, sondern der Fläche) seine Lebensbahn, so daß er ohne Straucheln und Hemmnisse und Umweg sein Ziel verfolgen kann, wogegen der Gottlose durch seine Gottlosigkeit zu Falle kommt — gerade sie durch die er sein Fortkommen zu beschleunigen und sich Bahn zu brechen sucht wird sein Sturz v. 6: *Der Geraden Gerechtigkeit rettet sie, und in eigener Gier werden Treulose gefangen.* Die Rechtschaffenheit derer welche gerade aus und gerade durch gehen, ohne sich auf Ab- und Schleichwege einzulassen, rettet diese aus den Schlingen, die man ihnen legt, den Gefahren, die sich ihnen entgegenwerfen, wogegen die Treulosen, mögen sie noch so verschmitzt ihr Vorhaben maskiren, in ihrem leidenschaftlichen Begehren verstrickt werden: es wird entlarvt, sie werden überführt und sie sind gefangen und verloren. Ueber חֲדָרָה Abgrund, Sturz und auch Losstürzen auf etwas = Gier s. oben zu 10, 3 und zu Ps. 5, 10. Die Ausdrucksweise 6^b folgt dem Schema: „im Bilde Gottes schuf er den Menschen“ Gen. 9, 6.: das Subj. ist dem Genitiv zu entnehmen, was die Accentuation bemerklich macht, indem sie dem יִבְרָאִית, als ob es Hauptform für יְבִרָה wäre, *Mugrasch* gibt.

Drei Sprüche über Untergang und Rettung v. 7: *Wenn ein gottloser Mensch stirbt, wird zunichte das Hoffen, und die Erwartung der in Kraftfülle Stehenden ist vernichtet.* Wir haben schon in der Einl. bem., daß אִדָּם ein Lieblingswort und die terminologische Unterscheidung verschiedener Menschenklassen eine Eigentümlichkeit der Chokma ist (S. 35. 33); wir lasen 6, 12 אִדָּם בְּלִיָּעַל und hier wie Iob 20, 29. 27, 13 אִדָּם רָשָׁע, vgl. 21, 29 אִישׁ רָשָׁע; gewöhnlich sagt man nur רָשָׁע schlechtweg. Ein gottloser Mensch, welchem irdischer Besitz und Lust und Ehre das Höchste sind und dem kein Mittel zu schlecht ist, um diese seine dreifache Sucht zu befriedigen, wiegt sich in schranken- und maßlosen Hoffnungen, aber mit seinem Sterben wird die Hoffnung d. i. alles was er erhoffte zunichte; die LXX übers. τελευτήσαντος

ἀνδρὸς δικαίου οὐκ ἔλλεται ἐλπίς, was die Kehrseite des hier 7^a Gesagten: die Hoffnung des Gerechten darf auch noch über das Grab hinaus ihrer Erfüllung gewärtig sein. Die LXX übers. weiter: τὸ δὲ καύχημα (וְהַתְּהַלָּלָה) τῶν ἀσεβῶν ἔλλεται, in dem vorliegenden hebr. Text aber ist der Zweizeiler kein antithetischer, und ob אֵינִים die Heillosen (so auch Syr. Targ. Venet. Lith.) bedeuten könne, sei es daß man es als Brachylogie für אֵינִי אֶפְשָׁר oder geradezu als Plur. eines Adj. אֵין n. d. F. טֹב (Elazar b. Jakob bei Kimchi) ansehe, oder die Heillosigkeit (wonach Zöckler mit Hitz.: „die ruchlose Erwartung“ übers.), das ist sehr fraglich. Noch unwahrscheinlicher versteht Malbim mit Raschi dieses אֵינִים nach Gen. 49, 3. Ps. 78, 51 und dem Targ. zu Iob 18, 12 von den Kindern des Verstorbenen; Kinder sind das Erzeugnis der Manneskraft, doch nicht diese selber. Aber während אֵינִים nirgends Plur. von אֵין in dessen ethischer Bed. ist, bed. es allerdings Ps. 78, 51 als Plur. von אֵין die Kraftfülle des Mannes und Jes. 40, 26. 29 die Kraftfülle überh., und einmal Hos. 9, 4 als Plur. von אֵין in dessen von der Wurzelbed. *anhelitus* ausgehender physischen Bed. (Gen. 35, 18 vgl. zu Hab. 3, 7) die tiefe Trauer (Steigerung des אֵין Dt. 26, 14). Auch mit dieser letzteren Bed. hat man versucht: Hier. *expectatio sollicitorum*, Brth. „die Hoffnung der Bekümmerten“, Ew. „Schmerzensharren“, aber was dies in diesem Zus. heißen soll, ist so unklar, daß man die Uebersetzer fragen muß, was sie denn damit wollen. Deshalb bleiben wir bei der anderen Bed.: Kraftfülle, fassen אֵינִים als Gegentheil des אֵין אֵינִים Jes. 40, 29., indem es *per metonymiam abstracti pro concr.* die Kraftvollen bed., und gewinnen den Ged., daß es mit der Erwartung solcher welche sich in voller Kraft befinden und darauf ihre Aussichten bauen plötzlich aus ist. Die zwei synonymen Zeilen ergänzen sich insofern als אֵינִים durch אֵדָם רֵשִׁי den Nebengriff des Selbstvertrauens gewinnt, und die zweite verstärkt den Gedanken der ersten durch das Fortschreiten des Ausdrucks vom Fut. zum Präteritum (Fl.). Uebrigens hat וְהִתְהַלָּה in neueren Drucken meistens *Mugrasch*; die richtige Accentuation ist nach Codd. und alten Drucken וְהִתְהַלָּה אֵינִים (s. Baer, *Thorath Emeth* p. 10 §. 4). v. 8: *Der Gerechte wird aus der Noth erledigt, und es tritt der Gottlose statt seiner ein.* Die Tempusfolge gibt gleichen Sinn wie wenn wir periodisirend sagen: während der Eine gerettet wird, fällt dagegen der Andere ebenderselben Gefahr zum Opfer; גִּיחֹלֶךְ (s. über die Grundbed. zu Jes. 58, 11), gefolgt vom hist. Tempus, dem Ausdruck des Hauptfaktums, ist verumständendes Perfekt. Der Erfahrungssatz kleidet sich auch hier parabelartig in Geschichtsform. Freilich fehlt es auch an Erlebnissen entgegengesetzter Art nicht weil die göttliche Gerechtigkeit sich diesseits vorspielsweise, aber noch nicht vollständig und endgültig offenbart; der Spruchdichter aber betrachtet dies, daß der Gottlose der Drangsal anheimfällt, welcher der Gerechte mit Gottes Hülfe entgeht, als die Regel und verwerthet es als sittliches Motiv. An sich kann וְהִתְהַלָּה auch nur den Sinn des Stellenwechsels haben, die LXX aber übers. ἀντ' αὐτοῦ und so, im Sinne der Stellvertretung, scheint der Spruch in Zusammenhang mit 21, 18 (vgl. die prophetisch-historische

Application Jes. 43, 4) verstanden sein zu wollen. Indes findet der eig. Begriff der Sühne hier keine Anwendung, denn das Wesen der Sühne besteht in Dahingabe eines Schuldlosen für den Schuldigen und ihre Kraft liegt in der Selbstaufopferung; der Sinn ist nur, daß, wenn die gottgeordnete Verkettung von Ursache und Wirkung im Natur- und Geschichtslauf ein Unglücksverhängnis mit sich bringt, dieses dem Gottlosen den Untergang bringt, während es für den Gerechten zur Erlösung ausschlägt, so daß der Gottlose für den Gerechten zum כַּפָּר oder, wie wir mit einem Bilde gleichen Werthes sagen könnten, zum Blitzableiter wird. v. 9: *Mit dem Munde bereitet der Ruchlose seinem Nächsten Verderben, aber durch Erkenntnis gehn die Gerechten dessen ledig.* LXX übers. ἐν στόματι ἀσεβῶν παγίς (רשע?) πολιταις, αἰσθησις δὲ δικαίους εὐδοξία (יצלח). Mit Hitz. Ew. den Text zu ändern, welcher so wie er lautet allen andern Uebers. (Aq. Symm. Theod. Syr. Trg. Hier.) vorlag, ist kein Grund vorhanden. Die Accentuation, welche die zwei werkzeuglichen Angaben durch größere Trenner vom Folgenden abhebt, ist richtig. Die drei Griechen übers. τῆς ὑποκριτῆς, was es in der jüngeren Sprache bed., urspr. bed. es im Althebr. den für das Schlechte, wie حنیف im Arab. den für das Rechte Entschiedensten: den welcher zum Schlechten abbiegt und vom Rechten entfernte Wege einschlägt. Bei רשעִי wird man, ohne etymologisch veranlaßt zu sein, an יְשַׁחֲרָה (Grube) erinnert und so denkt sich bei רָחֵלְצִי von selbst מִשְׁחַרְחֵתָם (Ps. 107, 20) oder ein anderes Wort desgleichen hinzu; בְּרַעֲיָה aber erhält die in diesem Zus. unverkennbare Bez. auf die durch des Mundes Reden maskirten feindlichen Absichten des Ruchlosen, welche von den Gerechten vermöge der Erkenntnis, die sie zu Menschenkennern macht, durchschaut werden. Dieser Scharfblick wird ihr Rettungsmittel.

Drei auf städtisches und volkliches Gemeinwesen bezüglich Sprüche und dazwischen zwei gegen Spottsucht und Klatscherei v. 10: *Bei der Gerechten Wolergehn frohlockt die Stadt, und kommen die Gottlosen um ist Jubel.* Das בָּ von בְּשִׂיבָה bez. den Grund, aber nicht das Objekt, wie anderwärts, sondern die Ursache des Frohlockens, wie das בָּ 10^b und in dem ähnlichen Spruch 29, 2 vgl. 28, 12. Wenns den Gerechten wol geht hat die Stadt Ursache zu frohlocken, weil es dem Gemeinwesen zugute kommt, und wenn die Gottlosen (oder: Gottlose) ein Ende nehmen, so ist Jubel (Nominalsatz für פִּרְיוֹן), denn wenn man sie bei Lebzeiten noch so sehr ehrte, so athmet man doch freier, wenn die Stadt des Druckes und Zwanges, der von ihnen ausging, und des bösen Beispiels, das sie gaben, entledigt ist. Solche Sprüche, in welchen die Stadt (*civitas*) den Staat, die πόλις die πολιτεία repräsentirt, können, wie Ew. meint, nicht wol früher als in den Tagen eines Asa oder Josaphat gedichtet sein; denn „seit Mose und Josua bis in die Tage Davids und Salomo's war Israel ein wahres vielverzweigtes und getheiltes aber eidgenössisch verbundenes großes Volk, dessen Leben sich gar nicht um eine einzige große Stadt drehte.“ Wir achten solche nach großen historischen Gesichtspunkten urtheilende Kritik, bekennen aber nicht einzusehen, weshalb קִרְיָה gerade die Hauptstadt sein müsse und

nicht jede beliebige Stadt sein könne, und wie überhaupt eine Sprache, welche den Begriff des Staates (nachbiblisch מְרִיכָה) noch nicht ausgeprägt hat, wenn sie vom Gemeinwesen im Einzelnen und Ganzen reden will, anders als von Stadt und Volk reden könnte. v. 11: *Durch der Redlichen Segen kommt eine Stadt empor, aber durch der Gottlosen Mund wird sie eingerissen.* Dieser v. 11 verhält sich begründend zu v. 10; LXX, welche oben v. 4 wegließ, läßt hier 10^b 11^a weg und zieht 10^a 11^b in Einen Spruch zus. (s. Lagarde). Der Sinn ist klar: „durch die Segenswünsche und frommen Gebete der Redlichen gelangt eine Stadt zu immer höherem Ansehn, Glück und Wolstand, wogegen durch die lügnerischen, verleumderischen, vermeßnen, gotteslästerlichen Reden der Gottlosen ihr Ruin herbeigeführt wird“ (Fl.). Der nächste Gegensatz zu מְרִיכָה וְשָׁרִים wäre מְרִיכָה וְשָׁרִים, aber nicht im Sinne des Dichters, welcher sagen will, daß die Stadt durch den Segen der Redlichen sich hebt und dagegen wenn Gottlose oben auf sind durch das Reden dieser, deren Segen nicht besser als ihr Fluch ist, niedergerissen wird. מְרִיכָה (= מְרִיכָה) kommt nur viermal in den Sprüchen und Iob 29, 7 vor. Nun folgen die zwei vom gesellschaftlichen Privatleben handelnden Sprüche v. 12: *Wer seines Nächsten spottet, ist Verstandes baar, aber der einsichtsvolle Mann schweigt stille.* Ein ebenso mit מְרִיכָה beginnender Spruch ist 14, 21; ein anderer 13, 13 beginnt מְרִיכָה. Man sieht hieraus, daß מְרִיכָה (vgl. מְרִיכָה Jes. 37, 22) nicht gerade ein Hohnsprechen ins Angesicht bed., so wie aus 6, 30., daß auch verächtliches Begegnen, welches sich nicht in Verspottung, sondern Beschimpfung äußert, so benannt wird, so daß wir einen deutschen Ausdruck, welcher sich erschöpfend damit deckte, nicht besitzen. Wer in spöttischer oder schimpflicher Weise, sei es offen oder heimlich, den Nächsten herabsetzt, der ist unverständlich (מְרִיכָה als Präd. wie 6, 32); ein einsichtsvoller Mann dagegen (אִישׁ חָבוּנוֹת wie 10, 23) hält Schweigen, behält sein Urtheil für sich, enthält sich stolzen unbefugten Richtens, denn er weiß, daß er nicht untrüglich, daß er nicht Herzenskündiger ist, und besitzt zu viel Selbsterkenntnis, um sich selbstgerecht über den Nächsten zu überheben, und bedenkt, daß wegwerfendes Absprechen, liebloses rücksichtsloses Verdammen keinen Nutzen, sondern nach allen Seiten nur Schaden bringt. v. 13: *Wer auf Klatschen ausgeht deckt Geheimnis auf, wer aber treuen Geistes hält eine Sache zugedeckt.* Eer Klatscher heißt von seinem Hin- und Hergehen מְרִיכָה (Intensivform von מְרִיכָה); אִישׁ חָבוּנוֹת Ez. 22, 9 sind Menschen von Klatscher-Art, Verleumder-Sorte; מְרִיכָה (schon Lev. 19, 16) einer der klatschen oder verleumden geht, ein Herum- oder Zwischen-träger. Ein solcher ists, von dem der Spruch sagt, daß er Geheimnis aufdeckt (מְרִיכָה eig. das Zusammengedrängtsein für den Zweck geheimer Mittheilung, dann diese selbst, s. zu Ps. 25, 14), man hat sich also vor ihm zu hüten, daß man ihn nicht zum Vertrauten mache; dagegen ein אִישׁ חָבוּנוֹת firmus (fidus) spiritu, eig. ein Gefestigter oder reflexiv: sich fest und verlässig Beweisender (s. zu Gen. 15, 6) deckt eine Sache zu, entzieht sie dem Wissen und Eingreifen Anderer, also: Trau schau

wem! Mit Recht folgert Zöckl. gegen Hitz. aus dem Parallelismus, daß der הוֹלֵךְ רַכִּיל Subj. ist; auch schon die Voranstellung läßt annehmen, daß dies das „Grundwort“ (Ew.) ist, in 20, 19^a ist das Verhältniß umgekehrt: der Ausplauderer wird mit dem rechten Namen genannt (vgl. Sir. 27, 16 ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια πτλ., wo ihm das Urtheil gesprochen wird). v. 14: *Wo keine Führung, verfällt ein Volk, Heil aber ist da wo's nicht an Rathgebern fehlt.* Ueber הַרְבֵּלֹת s. zu 1, 5; dort bedeutete es Regeln der Selbstleitung, hier Maßregeln der Volksregierung oder, da das *pluralet.* eine Vielheit in Einheit bez., umsichtige κυβερνήσεις. Mit 14^b deckt sich 24, 6^b (wo von Führung im Krieg wie hier im Frieden die Rede ist und der Sinn der Worte sich danach besonders), vgl. auch בָּרַב הוֹעֲצִים 15, 22^b. Hitz. kritisirt den Spruch, indem er bem.: „Wir die wir es zu vielem Berathen längst gebracht haben, der Folgen des Uebermaßes kundig, sagen umgekehrt: Viele Köche verderben den Brei und: Wer lange fragt, geht irre.“ Aber gerade die Neuzeit geht auf kirchlichem wie politischem Verfassungsgebiet von der Wahrheit des Satzes 14^b aus, und im Allgem. ist und bleibt es wahr, daß ein Volk besser daran ist, wenn es nach Gesetzen und Beschlüssen, die aus sorgfältiger Berathung vieler Urtheilsfähigen und Spruchberechtigten hervorgegangen, regiert wird, als wenn seine Geschicke in die unbeschränkte Hand Eines oder Weniger gelegt sind. Freilich denkt der Spruch nicht an Berather wie die Jes. 3, 3., sondern wie die Jes. 1, 26 gemeinten.

Es folgen nun zwei Sprüche über schadenbringende und ehrebringende Freundlichkeit v. 15: *Schlimm, gar schlimm gehts einem falls er für einen Andern sich verbürgt hat, wer aber Handgelöbniß hasset bleibt in Ruhe.* Genauer: Schlimm ergeht ihm — denn der Spruch ist so gefaßt, als ob er eine bestimmte Person vor Augen hätte, welcher man zu Leibe geht, nachdem der, für welchen sie sich verbürgt hat, den Termin der schuldigen Leistung nicht eingehalten. Ueber עָרַב mit Acc. der Person: jemanden bürgend vertreten und עָרַב als Bez. dieses Andern s. zu 6, 1. Was עָרַב יָדוֹעַ sagen will, zeigt die zur Hälfte gleichlautende Spruchzeile 20, 16^a; יָדוֹעַ ist wie 13, 20 *ful. Nl.* v. רָעָע oder doch v. רָעָע = רָעָע n. d. F. יָמוּל, יָעוּר (Olsh. §. 265^e). Das hinzugefügte עָרַב hat wie עָרַדָּה Hab. 3, 9 allerdings gleiche Function wie der *inf. absol. (intensivus)*, aber als Infinitivform könnte עָרַב nur *inf. constr.* n. d. F. עָרַב Jer. 5, 26 sein, der *inf. absol.* müßte יָדוֹעַ lauten: also ist עָרַב accusativisch oder, was dasselbe, adverbial gedachtes Adj.: er wird in übler Weise übelbehandelt (maltraitirt), indem man ihn beim Worte hält und wenn er das Schuldige nicht leisten kann oder will statt dessen, für den er gehaftet, in Haft nimmt. Wer dagegen תּוֹקְעִים haßt, hat vor dergleichen gute Ruhe. Die Personen solcher, die durch Handschlag sich verbürgen, können nicht gemeint sein, wol aber so durch Handschlag sich verbürgende Leute — solche Hafter und also solches Haften kann er nicht leiden, תּוֹקְעִים nähert sich in Verbindung mit diesem nur ein starkes Nichtmögen ausdrückenden שָׁנָא einem Abstractum, wie הִבְלִים Sach. 11, 7. 14 Verbindende im Sinne von Verbindung bed.

v. 16: *Ein anmutiges Weib erlanget Ehre, und Unholde erlangen Reichtum.* Schon LXX hatte אִשָּׁה חַיִּל (nicht אִשָּׁה חַיִּל) vor sich: γυνή εὐχάριστος ἐγγίσει ἀνδρὶ δόξαν, dieses ἀνδρὶ ist ein Einschlebsel zu Gunsten der hinzugedichteten Schlußzeile: θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνή μισοῦσα δίκατα. Der Spruch, so erweitert, ist nach beiden Seiten hin wahr: eine liebenswürdige Frau (*gratiosa*) bringt dem Manne Ehre, gibt ihm Relief, während eine solche, welche das Rechte (Gute und Sittige) hasset ein schimpfliches Meuble (*opp.* כֶּסֶף כְּבוֹד Jes. 22, 23) ist, das den Haushalt verunziert, die Familie unbeliebt macht und heruntersetzt. Um so lahm ist aber die Anfangszeile, durch welche 16^b zu einem selbständigen Zweizeiler erhoben wird: πλούτου ὁκνητοὶ ἐνδεεὶς γίνονται, denn daß Saumselige (Unfleißige) es nicht zum Reichwerden bringen, ist, wie man in Schwaben solche Selbstverständlichkeiten zu nennen pflegt, eine Binsenwahrheit. Wichtig aber ist es, daß die Uebers. von 16^b: οἱ δὲ ἀνδρεῖοι ἐρείδονται πλούτῳ (der Syr. hat „Erkenntnis“ für Reichtum) die LA הַרְיוּצִים (vgl. 10, 4 LXX) voraussetzt, woneben dies daß עֲשֵׂר יִרְמָכִי so wiedergegeben wird, als ob es יִסְמָכִי בעֲשֵׂר hieße, als eine Ungeschicklichkeit anzusehen ist. Nehmen wir nun den Einen Spruch so wie er im hebr. Texte lautet, so erweckt die Wiederholung des V. חַיִּל der Zusammengehörigkeit der zwei Zeilen ein günstiges Vorurtheil. Verfehlt wird der Sinn dieses auch sonst schwierigen חַיִּל von Loewenst. Zöckl.: ein anmutig Weib hält auf Ehre (Symm. ἀνθίσταται δόξης); denn 1) würde zu diesem Präd. besser אִשָּׁה חַיִּל passen und 2) ist aus 29, 23 ersichtlich, daß חַיִּל כְּבוֹד nicht in dem zuständigen Sinne von *firmiter tenere* sondern in dem inchoativen von *consequi honorem* verstanden sein will, wovon auch das ἐγγίσει ἀνδρὶ der LXX ausgeht. Zwar sagt 31, 30 daß es mit dem חַיִּל nichts ist und daß alles auf Gottesfurcht ankommt, aber hier denkt der Spruchdichter חַיִּל mit Gottesfurcht zus. oder er denkt sie doch nicht auseinander, und da ist es zwiefach wahr, was auch ohnehin wahr ist, daß ein Weib von anmutigem Aeußern und Betragen Ehre erlangt, man sucht ihren Umgang, zieht sie in die feinsten Gesellschaften, rühmt ihre anziehende wolthuende Erscheinung, und allerdings nimmt auch der Mann der ein solches Weib hat an dieser Ehre theil. Ebenso bestätigt die Erfahrung, daß עֲרִיצִים Gewaltthätige Reichtum erlangen (vgl. Jes. 49, 25), und diese Aussage über die עֲרִיצִים paßt besser als Gegenstück zu 16^a als gleiche Aussage über die חַיִּל Fleißigen, denn der עֲרִיצִי (v. עֲרִיצָה in Schrecken setzen Ps. 10, 18), dessen Macht im Terrorismus roher Gewaltthätigkeit besteht, ist das schroffste Gegentheil eines Weibes, dieses σκεῦος ἀσθενέστερον, welches durch herzwinnenden Liebreiz noch bessere Eroberungen macht: sie erlangt damit ein höheres Gut, näml. Ehre, während jener nur Reichtum, denn „vorzüglicher ist ein Name (näml. ein guter) als großer Reichtum“ 22, 1. Lesen wir חַיִּל, so geht diese sinnige Entgegensetzung verloren.

Drei Sprüche über Gutthätigkeit v. 17: *Seiner eignen Seele thut Gutes der Liebreiche und seinem eignen Fleisch thut wehe der Unbarmherzige.* Viele Ausll. drehen das Verh. von Subj. und Präd. um

(Trg. nur in 17^b nach der LA ודמויביר, wofür aber Syr. nur ודמויביר): *qui sibi ipsi benefacit, is quidem erga alios quoque benignus praesumitur, quum caritas ordinata a se ipsa incipiat; qui vero carnem suam male habet, est crudelis erga alios* (Mich.). Aber dieser vermeintliche Erfahrungssatz hält nicht die Probe; denn zwar kommt es vor, daß wer sich selbst gütlich thut auch gegen Andere gut ist, und daß wer gegen sich selbst hart ist auch Andere schroff beurtheilt und behandelt, aber der bei weitem häufigere Fall ist der, daß wer sich selbst nichts abgehn läßt Anderen gegenüber ein Egoist und also kein אִישׁ חָסֵד ist, und daß dagegen der, welcher sich selbst erlaubte Genüsse versagt Anderen gegenüber sich der Selbstverleugnung und Selbstaufopferung fähig und also als das Gegentheil eines אִישׁ חָסֵד erweist. Das Wort Sirachs 14, 5 ὁ πονηρὸς ἐαυτῷ τίνα ἀγαθὸς ἔσται, auf welches sich Brth. beruft, zielt auf den Geizhals, und zwar ist dieser בָּשָׂרִי עֹבֵר, aber nicht jeder עֹבֵר ist ein Geizhals. Also werden אִישׁ חָסֵד und אִישׁ חָסֵד die Subjektbegriffe sein, und wie von dem Liebreichen (חָסֵד wie z. B. Hos. 6, 6., engeren Sinnes als Jes. 57, 1) gesagt wird, daß er seiner eignen Seele wolthut (בָּמִל, näml. נָטַב 31, 12), so von dem Unbarmherzigen (אִישׁ חָסֵד wie 12, 20. Jer. 6, 23. 50, 42), daß er sein eignes Fleisch (LXX αὐτοῦ σῶμα) arg schädigt; denn בָּשָׂרִי als Parallelwort zu נֶפֶשִׁי (vgl. S. 150 unt.) bed. nicht die Blutsverwandten (Symm. Hier. Lth. Grotius), sondern hat hier wie Mi. 3, 2 seine nächste Bed., von welcher aus es dann auch die welche unser Fleisch und Blut sind bez. Ebendeshalb aber kann die Meinung des Dichters nicht die von Elster angegebene sein: „Wer gegen Andere Liebe übt, erzeugt in sich eine Stimmung, die mit wolthuender und fruchtbarer Wärme sein ganzes Wesen durchdringt, wie umgekehrt die Gesinnung des Hasses das Herz des Hassenden des wahren Lebensquells beraubt.“ Wäre dies gemeint, so würden Seele und Geist, nicht Seele und Fleisch in Parallele stehen. Das Wol und Wehe bezieht sich also auf die göttliche Vergeltung, welche auf das Verhalten des Menschen gegen seinen Nächsten, je nach dem es ist, Lohn oder Strafe folgen läßt (Hitz. Zöckl.). Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Nach beiden Seiten hin lohnt sich die Liebe, rächt sich die Lieblosigkeit. v. 18: *Der Gottlose erwirbt trügerische Entgeltung, wer aber Gerechtigkeit säet, wahrhaftigen Lohn*. Hier. macht 18^b zum selbständigen Satz, indem er so übers. als ob יִלְזַרְע geschrieben stehe; Syr. Trg. sogar als ob שָׂכָרוֹ אֱמָתוֹ (seine Treue ist sein Lohn). Aber so wie der Text lautet erstreckt עֲשֵׂה sein Regimen auf beide Verhältnisse; machen ist hier s. v. erwirken, erwerben περιποιεῖσθαι wie Gen. 31, 1. Jer. 17, 11 u. ö. Des Gottlosen Arbeit hat Selbstsucht zum Beweggrund und was er durch sein Arbeiten erarbeitet ist deshalb פְּעֻלַּת-יָמָיו, es ist kein Segen im Verdienten oder Gewonnenen, es gedeiht ihm nicht (10, 2) und frommt ihm nicht (10, 16). Wahren d. i. wahrhaft ersprießlichen und bleibenden Lohn erwirbt dagegen derjenige, welcher Rechtthun aussäet, oder besser: Gutesthun, wobei auch wir wie die biblische Moral bei צְדָקָה vorzugsweise an Wolthun, an Bethätigung selbstlos sich und das Ihre hingebender Liebe denken. Hosea 10, 12 sagt dafür זֵרַע

צדקה Aussaat machen, welche צדקה zur Norm hat, und wie er צדקה versteht, zeigt das parallele חסד. Der „wahrhaftige Lohn“ ist eben die Erntefrucht, durch welche sich das Ausstreuen des guten Samens edler liebevoller Handlungen belohnt. v. 19: *Echte Gerechtigkeit gereicht zum Leben, und wer Bösem nachjagt thut sichs zum Tode*. LXX übers. *ὁ δὲ δίκαιος* und der Syrer folgt diesem sprachwidrigen Quid-proquo, die Bibelsprache sagt *בן-עילה* u. dgl., aber nicht *בן-צדקה*. Gr. Ven. beraubt, indem er *οὐδω* übers., den Zweizeiler seiner vorauszusetzenden Selbständigkeit. Das Trg. faßt *בן* mit folg. *י* als *correlates sic . . uti*, aber *בן* steht im vergleichenden Sprüche naturgemäß an zweiter, nicht erster Stelle (s. oben S. 9). Ohne Zweifel ist *בן* hier Nomen. Dem parallelen *יגבריהם* nach scheint es persönlichen Sinn zu haben, weshalb Elster erklärt: wer fest an Gerechtigkeit und Zöckler: wer festhält an Gerechtigkeit, aber „festhaltend“ kann *בן* nicht bedeuten und bedeutet auch *מבין* nicht; nicht einmal „fest“ trifft den Sinn des Wortes, es bed. aufrecht und in ethischem Sinne: aufrichtig; besser also Ew.: „wer redlicher Gerechtigkeit“, aber „redlich von (an) Gerechtigkeit“ ist eine tautologische Begriffsverbindung. Deshalb muß man es mit *בן* als substantivirtem Neutrum versuchen, aber weder das *rectum* des Coccejus noch Schultens' *firmum* gibt einen naturgemäß ausgedrückten gefälligen Ged. Oder ist *בן* Subst. im Sinne des *מַעֲשֵׂה-בֵן* 2 K. 7, 31? Das Wort bed. das Gestell, den Ständer, den Stand, aber was soll hier die Basis (Euchel)? Eher ließe sich „Zweck“ (Oetinger) oder „Richtung“ (Loewenst.) hören, aber *בן* entnimmt seine Bed. nicht dem *Hi. הָבִין*. Fast möchte man annehmen, daß die Chokma-Sprache *בן taliter* substantivirt und in der terminologischen Bed. *qualitas* (wie nachbiblisch *אֲיִרֵיחַ*) zu gebrauchen begonnen habe, so daß zu erkl.: die Beschaffenheit der Gerechtigkeit zielt auf Leben. Aber müssen wir uns in Mutmaßungen und etwa gar Textänderungen (Hitz. *בֵּין* gleich einem Paniere) versteigen, um den Worten einen Sinn abzugewinnen, welcher wirklich Sinn hat? Man sagt *בן דבר* recht sprechen (Num. 27, 6) und *בן עֲשׂוּהוּ* recht handeln (Koh. 8, 10); beidemale bed. *בן* stehend = bestehend, standhaltig, richtig *recte*. Das Gegentheil ist *לֹא-בֵן* 2 K. 7, 9 und dieses *לֹא-בֵן* wird auch einmal substantivisch gebraucht Jes. 16, 6: das Unrichtige seines Geredes. Ebenso ist hier *בן* im Werthe eines Subst. genitivisch verbunden, nicht aber so daß es das Rechtsverhalten der Gerechtigkeit bez., sondern die Rechtsbeschaffenheit derselben, *אֲמָתָהּ שֶׁל-צִדְקָה*, wie Raschi erkl., d. h. wie wir es verstehen: Echtheit oder echte Erweisung der Gerechtigkeit, welche nicht blos Schein ohne Wesen ist. Daß auch *בְּנִים* solche Leute bez., welche nicht etwas Anderes scheinen wollen als sie wirklich sind, ist dieser Deutung günstig. Solche echte Gerechtigkeit, welche dem Drange des Herzens folgt und aus der Fülle des Herzens Gutes thut, hat Leben zum Ergebnis (19, 23), innerlich beglückendes und äußerlich beglücktes Leben, wogegen der, welcher geflissentlich Bösem nachjagt und in diesem seines Herzens Befriedigung findet, so sich selber den Tod bringt: er thut es zu seinem Tode oder, wenn man (was auch möglich) das *רָחֵק* zum Subj. macht: es gereicht ihm selber

zum Tode. Also mit andern Worten: Liebe ist Leben, und Lieblosigkeit bringt sich selbst ums Leben.

Die folg. Sprüche richten sich vorzugsweise wie an dieses כן anknüpfend gegen den Widerspruch des Aeußern und des maskirten Innern v. 20: *Ein Greuel Jahve's sind die mit schlangenkrummem Herzen, und sein Wolgefallen sind die von lauterem Wandel.* Wir lasen עֲקֹשׁ (Form der Gebrechen) 2, 15. 8, 8., bedurften aber hier wo die ‚Verkrümmtheit‘ ins Herz verlegt wird eines anderen Wortes, welches den darin liegenden Begriff der Falschheit, das Gegentheil der Geradheit, ohne Vermischung des Grundbegriffs *flexuosus* oder *tortuosus* wiedergibt. בְּחִמְיָם sind nicht blos solche deren Wandel äußerlich unanständig und unsträflich ist, sondern gemäß dem Gegens. solche deren Handlungsweise aus purlauterer heuchel- und hinterhaltloser Gesinnung hervorgeht. Hier. *et voluntas ejus in iis qui simpliciter ambulant.* Aber es heißt nicht בְּחִמְיָם; sie selber sind sein רִצּוֹן (11, 1): er hat sie und nur sie gern und ist ihnen hold. v. 21: *Die Hand darauf: nicht ungestraft bleibt der Böse, aber der Gerechten Same wird gerettet.* LXX übers. hier so wie 16, 5., wo das räthselhafte יָד יָד sich wiederholt, *χειρὶ χειρας ἐμβαλὼν ἀδίκως*, was sich nicht, wie Evagrius meint, von einem Bestechlichen, sondern nur von einem Gewaltthätigen verstehen läßt; auch Syr. Trg. denken an einen solchen, aber das Subj. ist ja יָד und ein regierendes Wort wie נִשְׁאָה (2 S. 20, 21) fehlt, zu geschweigen, daß „eine Hand wider die andere“ יָד יָד heißen müßte. Hier. und Gr. Venet. übersetzen ohne daß man sieht was sie meinen; die Uebers. der andern Griechen ist nicht überliefert. Die jüd. Ausl. bieten nichts der Rede Werthes, wie z. B. Immanuel und Meiri „alsbald“ erkl., was im jüngeren Hebräisch מִיָּד heißt und obendrein hier nicht paßt. Der Midrasch knüpft an 21^a die ernste Mahnung, daß wer mit einer Hand sündigt und mit der andern Gutes thut trotz dem nicht ungestraft bleibt. Erst Schultens hat eine prüfenswerthe Erklärung der Worte zu geben angefangen: Hand zu Hand d. i. gleichsam vererbungsweise *per posteros* (Ex. 20, 5), wobei er sich darauf beruft daß יָד (vgl. יָד Jes. 56, 5) unter Anderem im Sinne der Erbberechtigung gebraucht werde. Ges. folgt ihm, aber nur den Begriff der Zeitfolge (vgl. pers. *dest bedest* Hand an Hand = stetig nacheinander) urgirend, und faßt יָד יָד so wie auch Fl.: *ab aetate in aetatem non (i. e. nullo unquam tempore futuro) erit impunis scelestus, sed posteri justorum salvi erunt.* Nach Böttcher bed. Hand zu Hand s. v. a. von einer Hand zur andern und dieses s. v. a. im weiteren Verlauf, so daß der Ged. dem in Plutarchs *de sera numinis vindicta* ausgeführten entspricht: wenn auch nicht alsbald, aber endlich doch. Man könnte sich dafür auch darauf berufen, daß, wie die arabischen Lexikographen sagen, يَد, vom

Zeitverlauf gebraucht, die Ausdehnung (مَدَّة) der Zeit und also eine Zeitstrecke bed. Aber für den Begriff *nunquam* oder *neutiquam* oder auch *tandem aliquando* stellte die Sprache dem Dichter eine Menge von Formeln zur Verfügung, und man sieht nicht, warum er gerade

diese absonderliche mit ihrer hier doch eigentlich nicht passenden Grundbed. *alternatim* gewählt haben sollte. Deshalb empfiehlt es sich, mit Ew. יד יד ליר für eine der Volkssprache entnommene Bethuerungsformel zu halten: Hand zu Hand (ל) wie in לירי Iob 17, 3) d. i. die Hand darauf! (Brth. Hitz. Elst. Zöckl.). Wenn aber 21^a auf Handgelöbniß versichert und gleichsam darauf wettet, daß der Böse nicht straflos bleiben wird, so ist der Gen. in ירע צדיקים nicht Gen. der Abhängigkeit durch Abkunft, sondern wie Jes. 65, 23. 1, 4 des Bestandes (*gen. appos.*), indem ירע hier wie יור Ps. 24, 6. 112, 2 eine Einheit gleichen Ursprungs und gleicher Art, aber mit Vorwiegen letzteren Merkmals bez. נמלט ist 3 *praet.*, welche durch das vorausgeg. Fut. die Richtung auf die Zukunft erhält: den Bösen trifft die verdiente Strafe, das Geschlecht der Gerechten aber entgeht dem Gerichte. רע hat dagessirtes ר (*Michlol* 63^b) nach der Regel des רדיק, wonach der anlautende Consonant nach einem auf betontes *a* oder *e* auslautenden Worte verdoppelt wird, was hier wie 15, 1 auch mit ר geschieht. v. 22: *Ein goldener Ring in eines Schweines Nase — ein schönes Weib und ohne Zartsinn.* Das ist das erste Beispiel eines emblematischen Spruchs, in welchem sich Zeile 1 und 2 wie Bild und Unterschrift verhalten, s. S. 10 der Einleitung. Die LXX übers. rhythmisch schön, aber durch ihr ὄσπερ . . οὕτως verwischt sie den Charakter dieser bilderbuchartigen Spruchform. Der Nasenring נזם (jetzt خزام), gew. durch den rechten

Nasenflügel gezogen und über den Mund herabhängend (s. das Bild in Lane's *Manners* III, 214 der deutschen Ausg.), ist ein seit der Patriarchenzeit (Gen. 24, 47) üblicher Frauenschmuck. Wenn man sich einen solchen Ring in der Nase eines Schweines befestigt vorstellt, so hat man daran das Emblem eines Weibes, in welcher Schönheit und Mangel an Bildung widrig contrastirend beisammen sind. נזם Geschmack ist, auf das geistige Gebiet übertragen, Urtheilsfähigkeit Iob 12, 20 und insbes. die Fähigkeit, das Rechte und Zweckdienliche herauszufinden 1 S. 25, 33 (von Abigaïl), hier gemäß dem Thierbilde, mit welchem sich die Vorstellungen der Unreinheit, Schamlosigkeit und Roheit verbinden, Sinn für das Edle, Feine, Schickliche, das was wir in höherem zugleich intellektuellem und ethischem Sinne Tact (Feingefühl) nennen; קרה (etwa *alienata*) bez. den zständlichen Mangel nicht ohne den Nebengriff der Selbstverschuldung. v. 23: *Der Gerechten Begehren ist nichts als Gutes, der Gottlosen Hoffen ist Vermessenheit.* Gew erklärt man wie auch Fl.: Wenn die Rechtschaffnen etwas wünschen, so gelangt ihr Wunsch zu keiner andern als einer glücklichen Erlangung; wenn aber die Gottlosen etwas hoffen, so wird ihnen am Ende statt des Gehofften Gottes Zorn zu Theil (10, 28 vgl. 11, 4). Jedoch daß עברה so ohne weiteres wie in יום עברה zu verstehen sei und gesagt werden könne: die Hoffnung der Gottlosen ist Gotteszorn d. i. in solchen und also in schreckliche Enttäuschung auslaufend, ist zweifelhaft. Aber עברה bed. ja auch Maßlosigkeit und nam. Vermessenheit 21, 24. Jes. 16, 6., und wir gewinnen so den ansprechenden Ged., daß das Be-

gehören der Gerechten nur auf Gutes und also ein erreichbares weil gottgefälliges Ziel gerichtet ist, wogegen das Hoffen der Gottlosen nur in Eingebungen ihres Uebermuts besteht und also eitel Selbstbetrug ist. Die Punctuation האנת צדיקים ist regelwidrig; correkte Texte haben האנת צדיקים, denn *Dechî* vor *Athnach* steht nur wenn das Athnach-Wort zwei Sylben von der Tonsylbe hat (*Thorath Emeth* p. 43. Accent-system XVIII §. 4).

Drei Sprüche über Ausgeben, welches nicht Verlust, sondern Gewinn ist v. 24: *Es gibt einen der reichlich ausgibt und immer mehr bekommt, uod einen der sich das Gebührende abkargt nur zum Verluste.* Der erste der Sprüche mit יָצָא, welche der ersten Samlung eigen sind (s. S. 27). Der Sinn ist daß das Vermögen des Freigebigen nicht abnimmt, sondern zunimmt und daß dagegen das des Knauserigen nicht zunimmt, sondern abnimmt. מִצָּרַיִם will nach Ps. 112, 9 verstanden sein. Statt יוֹצֵאָהּ haben drei Erfurter Codd. וְיִצְאָהּ (mit Tonrückgang?), was Hitz. billigt; aber die überlieferte LA, welche וְיִצְאָהּ nicht auf den Besitz des Ausstreuenden, sondern auf ihn selbst bezieht (*et qui auge-tur insuper*), ist feiner im Ausdruck. In der Charakteristik des Andern wird מִצָּרַיִם gew. comparativ gefaßt: *plus aequo* (Coccejus) oder *justo* (Schelling). Aber מֵן nach הִשָּׁהּ ist als von diesem regiert anzusehen,

und יָצָא bed. nicht Wolhabenheit, Reichtum wie יָסֵר (Brth. Zöckl.), auch nicht Rechtschaffenheit = Wolthätigkeit (Midrasch: מֵן הַצָּדִיקָה), welche genauer bezeichnet sein würde, sondern Gebühr wie Iob 33, 23., wo es das dem Menschen Frommende, wie hier das ihm Zukommende bez.: wer zurückhält, näml. sich selbst, von dem was er sich schuldig ist und also sich gönnen sollte, der profitirt bei dieser ἀφειδία (17^b Col. 2, 23) ganz und gar nichts, sondern es gereicht ihm nur zur Einbuße, zur Verminderung dessen was er besitzt. Wir werden diesem (לְמַחְסוֹר) אֵךְ לְמַחְסוֹר 14, 23 und öfter wieder begegnen — es ist eine übliche Maschalformel (vgl. καὶ τόσῳ μᾶλλον ὑστερεῖται Sir. 11, 11). Die Ursache der seltsamen Erscheinung, daß der Wolthätige gewinnt und der Kargende verliert, bleibt hier verschwiegen, aber der folg. Spruch gibt darüber Aufschluß v. 25: *Eine segnende Seele wird wolgenährt, und ein Labender wird auch selbst gelabt.* Ein synonyme Zweizeiler (s. S. 8). Eine Segens-Seele ist eine solche, von welcher Segen auf Andere ausgeht, welche selbst zum Segen wird für Alle, zu denen sie in Wechselbeziehung tritt, מְרַבֶּה heißt insbes. auch die Liebesgabe 1 S. 25, 27., מְרַבֶּה bed., wenn die Araber Recht haben, welche von der Grundbed. „sich ausbreiten“ ausgehen: Ausbreitung, Zunahme, Gedeihen durch Wort und That vermitteln. Der Segen, der von einer solchen Seele ausgeht, kommt auf sie selbst zurück: הִרְשֵׁן (wie 13, 4. 28, 25) sie wird fett gemacht, gewinnt dadurch selber Saft und Kraft in Fülle; das *Pu.* bez. sich auf Gottes Ordnung, sinnverwandt mit diesem *anima benefica pinguescit* ist 22, 9. In 25^b ist יוֹרֵא aram. Schreibung, aber ohne aram. Vocalisation (vgl. 1, 10 וְיֹרֵא, Jes. 21, 12 וְיֹרֵא) Viell. soll das * bemerklich machen, daß hier ein anderes Wort als יוֹרֵא

Frühregen vorliegt, dennoch übers. Symm. *προωvός* und Gr. Ven. (hierin Kimchi folgend) *ὕετός*. Ueberhaupt hat man יוֹרָא nicht v. יִרְרָה abzu-
leiten, dessen *Ho.* (= יוֹרָה wie יוֹרֵד Lev. 4, 23 = יוֹרֵד) es sein würde
(Ew. §. 131^f.); denn der Begriff *conspersgitur*, welchen das *Ho.* des *Hi.*
יוֹרָה Hos. 6, 3 ausdrückt, ist als Correlat zu מִרְרָה, als Parallelwort zu
הִרְרָן ein an Stärke nicht gleichgewichtiger. Vom richtigen Gefühl wird
Hier. geleitet, indem er übers.: *et qui inebriat ipse quoque inebriabi-*
tur. Das Stammwort ist sicher מִרְרָה, sei es daß mit Hitz. יִרְרָא = יִרְרָה zu
punktiren ist oder daß יוֹרָא mit Fl. als *per metathesin* aus יִרְרָה entstan-

den anzusehen ist, wie für אָרָא (sehen lassen) vulgärarabisch אָרִי
(im syrischen Arabisch) und אָרִי (im ägyptischen Arabisch) gesagt
wird.¹ Wir ziehen das Letztere vor, denn der Lautübergang von יוֹרָה
(aus יִרְרָה) in יוֹרָה ist regelmäßig, s. übrigens zu 23, 21. v. 26: *Wer*
Korn zurückhält, den verwünschen die Leute, aber Segen wird dem
Haupte des Getreideverkäufers. Dieser Spruch richtet sich gegen die
Kornwucherer, deren habgieriges und betrügerisches Treiben Amos 8,
4—8 schildert, Während aber dort gesagt wird, daß sie es gar nicht
erwarten können, bis die lästige Unterbrechung ihres Wucherhandels
durch die Feiertage ein Ende habe, wird das Bild hier von einer ande-
ren Seite aufgefaßt: sie halten in Zeiten des Miswachses ihre Getreide-
vorräthe zurück, indem sie auf immer höher steigende Getreidepreise
speculiren. בָּר (v. בָּרַר reinigen, rein s.) ist ausgedroschenes Getreide,
vgl. בָּר Weizen und נָקִי von Reinigung des Getreides durch Ausschei-

dung des Unkrauts u. dgl. (Fl.); das Wort hat nach der Masora *Kamez*
wie überall in Pausa und in der Geschichte Josephs.² מִנָּח hat bei der
vorletzten Sylbe, auf welche der Ton zurückgegangen ist, *Munach* und
beim *Zere* als Hemmungszeichen *Metheg* wie oben 1, 10 מִנָּח (s. S. 54).
מִנָּח *qui annonam vendit* ist Denom. von מִנָּח, eig. was zermalmt wird,
daher Getreide (Fl.). לִאמֹר, welches wir in proph. Zus. von Völkern
verstehen würden, sind hier wie 24, 24 die Einzelnen des Volkes. Die
בְּרָכָה, welche dem Haupt des mildherzigen Nichtspeculanten widerfährt,
ist dem Gegensatz zufolge der mit Anwünschung alles Guten verbun-
dene Dank seiner Mitbürger.

Daß hingebendes Streben nach dem Besten Anderer seinen Lohn
hienieden findet, ist der die folgenden Sprüche einkreisende Gedanke
v. 27: *Wer des Guten sich bestreift sucht was wolgefällt, und wer*
nach Bösem trachtet, den wird es treffen. Wir haben hier drei Syno-
nyme des Suchens bei einander: בָּקַשׁ (*findere*), welches von dem
Wurzelbegriff des Ein- und Vordringens aus die allgem. Bed. *quaerere*

1) Hitzigs Vergleichung von אָרָא *finem respicere* als transponirt aus אָרִי ist
irrig; jenes Verbum, welches überlegen bed., lautet so ursprünglich.

2) Die masoretische Bemerkung lautet: לִית קִמְצָן וְכָל אֲסֶף דְּכוּוּתָהּ וְכָל בְּרוּרִי
דְּיוֹסָה דְּכוּוּתָהּ.

hat; דָּרַשׁ ($\sqrt{\text{דר}}$ *terere*), welches von dem Wurzelbegriff des Versuchens (Probirens) aus dem lat. *studere* entspricht; und שָׁהַר (wov. hier שִׁהַר statt מִשְׁהַר wie הִיָּר statt מִדְּבָר), welches *mane* und also *sedulo quaerere* bed. (s. zu 1, 28). Aus 27^b wo mit רָעָה Böses gemeint ist, das man Andern bereitet, ergibt sich für טוב der Begriff guter Gedanken und Handlungen in Bezug auf Andere. Wer solcher sich befließt, der sucht eben damit Wolgefallen d. i. was Anderen wolgefällt und wolthut. Wenn das Wolgefallen Gottes gemeint wäre, so würde dies gesagt sein (vgl. 12, 2); der Begriff ist hier gleichen Inhalts wie 10, 32 und רִבְבָּשׁ, nicht רִמְצָא heißt es, weil nicht eine Thatsache der sittlichen Weltordnung, sondern eine Beschreibung des eifrig auf Gutes bedachten und also edlen Menschen gegeben werden soll; ein solcher fragt sich immer (nach dem sittlichen Gemeinplatz Mt. 7, 12): was wird in dem gegebenen Falle dem Nächsten wolgefallen, was ihm zu wahrer Befriedigung gereichen. Ueber die hier regelrechte Punctuation שִׁהַר s. zu v. 26. Das Subj. zu הַבּוֹשֶׁה, welches 10, 24 als Hauptbegriff voransteht, ergibt sich hier aus dem regierten רָעָה, welches ebensowol Gen. (Ps. 38, 13) als Acc. sein kann. v. 28: *Wer auf seinen Reichtum vertraut, der wird fallen, und die Gerechten werden gleich dem Laube sprossen*. Sowol רִבּוֹל (*plene* nach der Masora) als das Bild וְכִעֲלָה (vgl. zur Punctuation וְכִעֲשָׁן 10, 26) sind sonderbar, begreifen sich aber, wenn man annimmt, daß dem Dichter in 28^a ein abwelkender Baum, in 28^b ein Baum mit immergrünem Laube, also ein עֵץ עֲלֵה לֹא רִבּוֹל Ps. 1, 3 vgl. Jer. 17, 8 vor-schwebt. Der stolze Reiche, der sich selber auf Grund seines Reichthums als unerschütterlich erscheint, geht seinem Sturze entgegen (יפול wie 11, 5 und häufig im Spruchbuch), hingegen sprossen die Gerechten fort und fort gleich dem Laube, sie gleichen also perennirenden immer aufs neue sich belaubenden Bäumen. Ueber עֲלָה als urspr. Kollektiv (Symm. θάλλος) s. zu Jes. 1, 30 und über פָּרַח ($\sqrt{\text{פר}}$ brechen), hier vom Aufbrechen immerfort nachwachsender Blätterknospen, s. zu Jes. 11, 1. Das apostolische Wort nennt dieses fortgehende Wachsen die Metamorphose der Gläubigen 2 Cor. 3, 18. Die LXX hat וַיַּעֲלֵה (Jäger): wer den Gerechten aufhilft gelesen, was Hitz. billigt. v. 29: *Wer seinen Hausgenossen Wehe anthut wird Wind erben, und Knecht wird der Narr dessen der weisen Herzens*. Hier übers. gut: *qui conturbat domum suam*, denn עֲבַר entspricht genau dem lat. *turbare*, aber in welcher Beziehung ist hier die Trübung oder Verstörung gemeint? Der Syrer, welcher 29^a zwiefach übers., denkt das eine Mal an Trug und das andere Mal an das Gegentheil von Geiz; die LXX meint mit ὁ μὴ συμπεριφερόμενος τῷ ἑαυτοῦ ὀσφίϊ einen, der sich gegen die Seinen nicht umgänglich, leutselig, also tyrannisch verhält. Aber כִּבְרֵי שִׂאָרוֹ 11, 17 ist wer seinem Leibe auch nicht das Nothdürftige gönnt; עֲבִיר יִשְׂרָאֵל heißt 1 K. 18, 17 Elia, auf dessen Gebet Regenmangel über das Volk verhängt ist, und 15, 27 ist es der Habgierige, welcher als כִּבְרֵי בֵירוֹתוֹ prädicirt wird. Der Spruch hat hienach bei dem der „sein eigen Haus betrübt“ (Lth.) einen Knicker und Knauser (Hitz.) im Auge, der den Seinigen, besonders seinen Dienstboten, nicht satt zu essen gibt und

nicht die nöthige Erholung gönnt. Weit entfernt, sein Hauswesen dadurch emporzubringen, wird er Wind erben (יִרְחֵל), nicht wie Syr. übers. יִרְחֵל, in der allgem. Bed.: überkommen, erlangen wie 3, 35. 28, 10 u. ö.) d. h. er kommt, indem er den Seinen Lust und Liebe zur Mitarbeit am Gedeihen seines Hauses benimmt, immer weiter zurück, bis sich zuletzt die Realität seines Besitzes in Nichts auflöst. Ein solches Verhalten ist nicht allein lieblos, sondern auch dumm, und ein Dummer (s. über אֲדִיִּים zu 1, 7) vermag sich nicht als Hausherr und überh. nicht in Selbstständigkeit zu behaupten: „und Knecht wird ein Dummer dem (dessen) der weisen Herzens.“ So construiren LXX (vgl. auch ihre Uebers. 10, 5) Syr. Trg. Hier. Venet. Lth. Die Erkl. *et servus stulti cordato (sc. addicitur)* d. i. selbst des geizigen Thoren Gesinde wird zuletzt dem klugen Wolthätigen zu Theil (Fl.) setzt 29^b mit 29^a in einem unnöthigen Folgezus., läßt das hier kaum entbehrliche Verbum vermissen und wird durch die Accentuation (vgl. z. B. 19, 22^b) nicht gefordert. v. 30: *Die Frucht des Gerechten ist ein Lebensbaum, und Seelen gewinnt der Weise.* Die LXX übers. ἐκ καρποῦ δικαιοσύνης φύεται δένδρον ζωῆς, Hitz. entnimmt daraus die LA צֶדֶק, aber diese Uebers. discreditirt sich selbst durch die naturwidrige Umkehrung des Verhältnisses von Frucht und Baum. Die Frucht des Gerechten ist hier nicht das Gute welches ihm seine Handlungen bringen wie Jes. 3, 10. Jer. 32, 19., sondern seine aus innerem Triebe hervorgehende Bethätigung selber. Diese Frucht ist ein Lebensbaum; man braucht hier so wenig פִּרְי (Umbr. Fl. Elst.) als 10, 17 אֲרֵר zu ergänzen, denn der Spruch will sagen, daß die Frucht des Gerechten d. i. sein Wirken nach außen selber ein Lebensbaum ist, wie man von einem Fruchtbaum sagen kann daß er die Frucht des Erdbodens ist (vgl. Jes. 4, 2 mit 11, 1). Was von ihm ausgeht ist ein Lebensbaum (s. S. 27 *med.*), näml. für Andere, indem sein Reden und Thun eine belebende, labende, beglückende Wirkung auf sie ausübt. Ebendadurch wird der Weise (Gerechtigkeit und Weisheit fallen nach dem Wahlspruch der Chokma 1, 7^a zusammen) zu einem der Seelen fähig (לִקְרִי wie 6, 25., aber *in bonam partem* gewendet), neatest. ausgedrückt: zu einem Menschenfischer (Mt. 4, 19), indem er sie nicht allein für sich einnimmt, sondern auch für den Dienst der Weisheit und Gerechtigkeit gewinnt. v. 31: *Sieh der Gerechte findet auf Erden seinen Lohn, um wie vielmehr der Gottlose und Sünder!* Die Steigerungspartikel כִּי אֵלֶּה bed. eig. fragweise: soll noch gesagt werden, daß . . ; sie entspricht dem deutschen „geschweige denn“ (Fl.). הֵן ist schon im biblischen Hebräisch auf dem Wege, eine Bedingungspartikel zu werden; es eröffnet ebenso wie hier den Vordersatz einer mit כִּי אֵלֶּה eingeführten *gradatio a minori ad majus* Iob 15, 15 f. 25, 5 f. vgl. הֵן (הֵנָּה) mit folg. וְאֵיךְ Gen. 44, 8. 2 S. 12, 18. Für שֶׁפֶס bietet sich als nächste Parallele 13, 13., wo es belohnt werden bed. Es ist ein *vocabulum anceps* und bed. volle Vergeltung d. h. je nach der Beziehung, in der es steht, entw. gerechte Belohnung oder gerechte Bestrafung. Versteht man 30^a von Belohnung und 30^b von Bestrafung, so läge die Beweiskraft der Schlußfolgerung darin, daß der Gerechte

auf belohnende Vergeltung keinen Anspruch erheben kann, weil sein Rechtthun doch nie so vollkommen ist, daß es nicht mit Sünde gemischt wäre (Koh. 7, 20. Ps. 143, 2), wogegen die Repression des Frevlers, welcher als רָשָׁע seiner Gesinnung und als חַיִּיתָא seiner Handlungsweise nach seine Abhängigkeit von Gott thatsächlich negirt, eine Forderung der göttlichen Heiligkeit ist. Der Schluß ist aber nicht stringent, da in dem Verhältnisse Gottes zu dem Gerechten auch seine Gnadenordnung und Verheißungstreue in Betracht kommen, und so scheint man also חַיִּיתָא beidemale in gleichem Sinne fassen zu müssen: wenn der Gerechte nicht ungeahndet bleibt, um viel mehr wird es nicht bleiben . . oder um viel weniger wird es bleiben der Gottlose und Sünder. So Gr. Venet. Θεῶν ὁ δίκαιος ἐν τῇ γῇ ἀποτιθήσεται, so Lth. und unter den Neuern Loe-
wenstein und Elster. Von dem so verstandenen Spruch könnte sein Wortlaut bei LXX Εἰ ὁ μὲν δίκαιος μόλις (μόγις) σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται (vgl. 1 P. 4, 18) eine freie Uebers. sein, denn in dem יְשׁוּעַ liegt allerdings dem Sinne nach ein רְשָׁעִיץ. Uebrigens hat יְשׁוּעַ den Hauptton, nicht באָרָךְ. Der Ged.: schon diesseits liegt außerhalb des alttest. Bewußtseins. Die Erde ist hier die Welt des Menschen.

Drei Sprüche von Erkenntnis, Gottgefälligkeit, Unerschütterlichkeit und den Mitteln dazu. XII, 1: *Zucht liebt wer Erkenntnis liebt, und Zurechtweisung hasset wer vernunftlos.* Es ist schwer, in solchen Fällen zu sagen, welches das beabsichtigte Begriffsverhältnis ist. Die nächstliegende Wortfolge im semitischen Nominalsatz ist die Voranstellung des Prädicats; das Subj. kann aber, wenn es hervorgehoben werden soll, an die Spitze des Satzes treten. Hier empfiehlt es sich in 1^b, Vorausschickung des Subj. anzunehmen: ein Zurechtweisung Hassender, der ist vernunftlos. Da wir aber in 1^a keinen Grund haben, eine Invertirung der nächstliegenden Wortfolge anzunehmen, so halten wir die vorangeordneten Begriffe beidemale für die Prädicate. Also: wer Erkenntnis liebt, der bekundet und bethätigt es dadurch daß er sich gern erzieherischer, sittlich bildender Belehrung unterstellt, und vernunftlos ist der welcher Rüge die ihn vor künftigen Fehlgriffen und Fehlritten zu sichern bezweckt widerwillig zurückweist. Ueber die Punctuation אָהֵב גֵּעַר (mit *Mercha* bei der vorletzten und dem העברה-Zeichen bei der letzten Sylbe) s. zu 11, 26 f. 1, 19. In 1^b ist das *Munach* bei הַיִּבְחָה aus *Mugrasch* transformirt (Accentsystem XVIII §. 2) wie in der Spruchzeile gleichen Inhalts 15, 10^b. בָּעִיר (vgl. 30, 2) ist ein Wesen welches so dumm wie das vernunftlose Vieh (בָּעִיר, v. בָּעִיר abweiden, Vieh aller Art, arab. بَعِير das Thier κατ' ἐξ. d. h. das Kameel); ebenso wird ein *homo brutus* einer בְּהֵמָה verglichen (Ps. 49, 21. 73, 22) und geradezu بهيمه

v. بهيم „verschlossen“ (spec. بَ بär, ثور Ochs, حمار Esel) genannt (Fl.). v. 2: *Ein Gütiger erlangt Wolgefallen bei Jahve, aber den Mann der Ränke verurtheilt er.* Wer ein אִישׁ מְזִמָּה (14, 17 vgl. Ps. 37, 7) sei, wird 24, 8 definirt (vgl. S. 33): es ist ein Mann der Anschläge

(s. über das Etymon S. 46), näml. böser, einer der Böses gegen seinen Nächsten im Schilde führt. Hienach bestimmt sich die Bed. des gleichlaufenden Subjektsbegriffs טוב, obwol er auch an sich deutlich ist; denn טוב, von Gott (z. B. Ps. 73, 1. 86, 5) und Menschen (13, 22. 14, 14) gesagt, bed. den Guten (*bonus*) im Sinne des Gütigen (*benignus*), die Schriftwahrheiten, daß Gott die Liebe, daß Liebe das Wesen des Guten und des Gesetzes Erfüllung, sind so vernunftgemäß, daß sie sich sogar wie unmittelbare Bestandtheile des menschlichen Bewußtseins in der sprachlichen Begriffsbildung abprägen. טוב ist also ein Mensch, der nach dem herrschenden Motive selbstloser Liebe handelt; ein solcher erlangt (s. über יָצִיק *educit* = *adipiscitur* zu 3, 13) Wolgefallen seitens Gottes, Er ist und erweist sich ihm hold, wogegen er den böswilligen Ränkemacher verurtheilt (Venet. *κατακρίνει*). Hitz. übers.: der Ränkeschmied wird straffällig (wie Syr.: wird verurtheilt, Trg.: sein Planmachen wird zerscheitert), aber ein רָשָׁע = *reus* werden bed. הרָשָׁע nicht, sondern entw. רָשָׁע ausüben Iob 34, 12 oder als רָשָׁע darstellen = verdammen Jes. 50, 9. In ersterer Bed. gefaßt (Hier. *impie agit*) ergibt sich eine Aussage, deren es gar nicht bedürfte, da die sittliche Schlechtigkeit schon in der Bezeichnung des Subj. liegt: so wird also יְרֵשִׁיעַ von Jahve gesagt sein. Dafür daß der Dichter nicht יְרֵשִׁיעַ zu sagen braucht, verweist Zöckl. richtig auf 10, 6. Iob 22, 29. v. 3: *Nicht besteht ein Mensch bei Frevel, aber der Gerechten Wurzel bleibt unerschütteret*. In רָשָׁע liegt an sich schon (s. zu Ps. 1, 1) die innere Haltlosigkeit; bei einer Sinnes- und Handlungsweise, welche keinen Halt an Gott und seinem Gesetz hat, läßt sich also auch kein äußerer Halt, kein dauernder Bestand erwarten. Die Gerechten dagegen haben ihre Wurzel in Gott, nichts kann sie diesem Boden, in dem sie wurzeln, entreißen, sie sind wie Bäume die kein Sturm entwurzelt. Ebenderselbe Ged., anders eingekleidet, 10, 25 und eine andere Aussage über die Wurzel der Gerechten 12, 12.

Wir fassen nun weiter v. 4—12 zusammen: ein Spruch über die Hausfrau macht den Anfang und vier über Hauswesen und Gewerbe bilden den Schluß. v. 4: *Eine brave Frau ist ihres Gatten Krone, aber wie Fraß in seinen Gebeinen ist eine schandbare*. Wie 11, 16 von אִשְׁתֵּי חַן dem anmutigen Weibe (חַן = *χάρις*) sagte, daß sie Ehre erlange, so dieser Spruch von אִשְׁתֵּי חַיִל dem braven Weibe (חַיִל = *ἀρετή* *virtus*) daß sie ihrem Manne zu hoher Ehre gereiche: sie ist für sein Selbstbewußtsein στέφανος καυχήσεως (1 Thess. 2, 19) und ist ihm ein solcher Ehrenschatz auch vor der Welt (vgl. 31, 23). Dagegen ist eine מְבִרֶשֶׁת schandbar sich aufführende (vgl. über den Doppelsinn dieses nur hier als Fem. vorkommenden Mischlewortes 10, 5) für ihren Mann *instar cariei in ossibus*. רָקָב (v. רָקָב 10, 7) bed. sowol den Beinfraß als den Wurmfraß (vgl. Iob 41, 19 יָץ רָקָבִין wurmstichig Holz). Gleichwie Caries langsam, aber unaufhaltsam um sich greift, bis endlich der Körpertheil, den der Knochen trägt, und das ganze Menschenleben zusammenbricht: so nagt eine unglückliche Ehe am Marke des Lebens, sie zerstört das Lebensglück, stört die Berufsthätigkeit, untergräbt das

Leben des Mannes. v. 5: *Die Gedanken der Gerechten sind Rechtsge-
mäßheit, die Erwägungen des Gottlosen sind Trug.* Sie sind es, näml.
ihrem Inhalte und ihrer Abzweckung nach. Den Gerechten werden
מַחֲשָׁבוֹת zugeschrieben, näml. einfache und klare; den Gottlosen הַחֲבִלּוֹת
sorgsam ausgedachte, klug durchdachte Entwürfe und Maßnahmen (was
eine an sich löbliche Sache, s. über Wort und Begriff S. 47), aber eben-
deshalb nicht einfach weil tendentiös, denn die Gerechten haben eine
objektive Norm, ein offenes Ziel, näml. das was vor Gott und Menschen
recht ist, die Gottlosen aber haben nur eine selbstsüchtige Absicht,
welche sie mit Hintergehung und auf Kosten des Nächsten zu erreichen
suchen. v. 6: *Die Losung der Gottlosen ist Lauern auf Anderer Blut,
aber der Mund der Redlichen rettet sie.* Unsere Ausgg. haben דְּבַר רְשָׁעִים
רְשָׁעִים, aber die regelrechte Accentfolge (in Cod. 1294 und anderwärts)
ist דְּבַר רְשָׁעִים, das logische Verhältnis bleibt bei dieser nur rhythmisch
bedingten Transformation dasselbe. Die Vocalisation schwankt zwischen
אֶרֶב, welches Imper. sein würde, und אָרֶב, welches Infin. ist wie אָמַר
25, 7. עָנַשׁ 21, 11. אָכַל Gen. 3, 11. Wie man auch punktirt, jedenfalls
ist der Infin. beabsichtigt, bei welchem der Ausdruck immer noch skiz-
zenhaft genug bleibt: die Worte der Gottlosen sind Blut-Nachstellung
d. h. sie sind darauf berechnet, Andere, z. B. vor Gericht durch falsche
Anklage, falsches Zeugnis, in Lebensgefahr zu bringen. דָּם ist Acc. des
Obj., indem für אֶרֶב לָדָם (1, 11) lauern auf Blut kürzer דָּם אֶרֶב Blut er-
lauern gesagt ist (Ew. §. 282^a). Das Suff. von יִצְרִילָם könnte nach
11, 6^a auf die רְשָׁעִים sich zurückzubeziehen scheinen, aber der Ged.,
daß die Redlichen ihr Mund rettet, daß sie also aus der Gefahr sich
herauszureden wissen, ist bei weitem weniger ansprechend (vgl. dagegen
ברעא 11, 9), als der Ged., daß der Redlichen Mund diejenigen deren
Leben durch die Gottlosen bedroht ist der Gefahr entreißt, wie von Fl.
Ew. Brth. Elst. richtig erklärt wird. Das persönliche Subj. oder Obj. ist
im Maschalstyl öfter aus dem Zus. zu entwickeln z. B. 14, 26. 19, 23.
v. 7: *Umgestürzt die Gottlosen und aus ists mit ihnen, aber der Ge-
rechten Haus bestehet.* Brth. Zöckl. erklären: Wenden sich die Frev-
ler, so sind sie nicht mehr d. h. wie wir sagen: es ist um sie geschehen
wie man eine Hand umwendet. Das Nomen beim *inf. abs.* kann aller-
dings ebensowol Subj. wie 17, 12 als Obj. sein (Ew. §. 328^c) und הִפֵּךְ vom
Umwenden seiner selbst gebraucht werden Ps. 78, 9. 2 K. 5, 26. 2 Chr.
9, 12. Auch kann jene Erkl. für sich anführen, daß הִפֵּךְ ausgen. die
Eine fragliche Stelle Jes. 1, 7 mit persönlichem Obj. nicht vorkommt.
Aber hier legt der Gegens. des בֵּית die Fassung des רְשָׁעִים als Obj. und
überdies der Gegens. des הַיָּמִיד die Fassung des הִפֵּךְ nicht in dem Sinne
von στρέφωσθαι (LXX), sondern von καταστρέφειν (Syr. Trg. Hier.
Venet. Lth.) nahe. Der *inf. absol.* läßt die Macht, von welcher die Ka-
tastrophe ausgeht, so unbestimmt, wie auch das Pass. יִהְיֶהֱפֹךְ sie lassen
würde, und vergegenwärtigt in absichtlich vager Weise das Geschehen,

1) Elias Levita in seiner Note zur Radix פה in Kimchi's Wörterbuch liest
הַיָּמִיד, und so haben wirklich 6 Codd. bei Kennicot. Aber פה ist Masculinum.

um wie 25, 4 f. mit ך die unausbleibliche Folge daran zu knüpfen, als ob es hieße: es komme nur von irgendwoher ein einziger Stoß, der die Gottlosen umstürzt, so ist an kein Wiederaufstehn zu denken, es ist mit ihnen aus, wogegen der Gerechten Haus dem Sturme (10, 25) Stand hält, der die Gottlosen hinwegfegt. v. 8: *Nach dem Maße seiner Einsicht wird ein Mann gelobt, und wer verschrobenen Sinnes wird verächtlich.* Ueberall in Mischle hat שָׂכָל keine andere Bed. als *intellectus* (s. S. 68). Das Lob, welches einem Manne zutheil wird, bemißt sich לְפִי שָׂכָל (punktire שָׂכָל-לְפִי nach *Thorath Emeth* p. 41. Accentsystem XX §. 1) d. h. nach Maßgabe (so gebraucht das לְפִי schon die älteste Sprache) seiner Intelligenz oder, wie wir auch sagen können, seiner Bildung, denn in diesen Sprüchen, welche die Gottesfurcht zum obersten Princip machen, bed. auch שָׂכָל Einsicht von sittlichem Werthe, nicht bloß die geistige Superiorität natürlicher Begabung. הָיָל ist hier ein relativer Begriff von mannigfaltiger Abstufung, doch bed. es nicht Leumund überh., sondern guten Leumund. Parallel mit שָׂכָל geht לֵב auf den Verstand (νοῦς); die Uebers.: wer falschen Herzens (Loewenst.) ist verfehlt. נִפְתָּרָה (allerdings Synon. v. נִפְתָּל und נִפְתָּשׁ, aber nirgends sonst mit diesem wechselnd) bed. hier *a vero et recto detortus et aversus* (Fl.). Ein solcher Mensch, welcher keinen gesunden Verstand, keine sichere Norm des Urtheils hat, verfällt der Verachtung (Gr. Venet. τῷ ὀντοσῇ εἰς μωσαγμόν nach falsch statt יהיה gelesenen יהיה) d. h. er blamirt sich durch seine schiefe Beurtheilung der Menschen, Dinge und Verhältnisse und ist deshalb in keiner Stellung recht zu gebrauchen. v. 9: *Besser wer unansehnlich und einen Diener hat, als wer sich wichtig macht und brotlos ist.* Dieser Spruch preist wie 15, 17 den Mittelstand mit seinen stillen Vorzügen. נִקְלָה (wie 1 S. 18, 23) v. קָלָה, verwandt mit קָלָל, syr. ܩܠܐ und ܩܠܐ, verachten, eig. *levi pendere, levem habere* (wov. קָלִין Verachtung, Schmach), hier von einem Menschen, der in niedrigem Stande lebt und sich nicht darüber zu erheben sucht. Schon Viele der Alten (LXX Symm. Hier. Syr. Raschi Lth. Schultens) erklären וְעִבְדוֹ וְעִבְדוֹ לֵי וְעִבְדוֹ לֵי (Syr. הָמַשְׁמֵשׁ נִפְתָּשׁ) heißen oder vielmehr: וְעִבְדוֹ הוּא. Erträglicher wäre וְעִבְדוֹ לֵי, wie Ziegler Ew. Hitz. punktiren. Aber bleibt man bei der überlieferten LA und versteht man diese wie sie verstanden werden muß: *et cui servus* (Trg. Venet.), so gibt das einen entsprechenderen Gegensatz zu וְהָיָה לְהָם und einen sachgemäßen Zug im Bilde, denn „das erste Bedürfnis eines nur einigermaßen wolhabenden Orientalen ist gerade so wie bei den Griechen und Römern ein Slave“ (Fl.). Ein Mann niedrigen Standes, der doch nicht so arm ist, daß er nicht einen Sklaven nähren könnte ist besser als einer der sich brüstet und doch bettelarm (2 S. 3, 29) ist. Das *Hithpa.* drückt oft ein Streben aus, das sein oder scheinen zu wollen was das dem Verbum entsprechende Adj. besagt z. B. הָתַעֲבֵל, הָתַעֲשֵׂר; ähnlich die griech. Media auf ἐξεσθαι, ἀξεσθαι, vgl. הָתַעֲבֵל und σοφίζεσθαι. So hier, wo wir mit Fl. übersetzt haben: der sich wichtig macht, denn כָּבַד *gravem esse* ist auch etymologisch der Gegens. von קָלָה. Der Spruch

Sirachs 10, 26: *κρείσσων ἐργαζόμενος καὶ περισσεύων ἐν πᾶσιν, ἢ δοξαζόμενος καὶ ἀποροῶν ἄρτων* (nach dem Texte Fritzsche's) ist halb Ummodelung, halb Uebersetzung des unserigen. v. 10: *Der Gerechte weiß wie seinem Vieh zu Mute, und das Gemüt der Gottlosen ist unbarmherzig.* Verfehlt ist die Erkl.: der Rechtschaffene trägt Sorge für das Leben seines Viehes (Fl.), denn 10^a gehört mit Ex. 23, 9 zusammen, נִפְשׁ bed. auch den Seelenzustand, die Gemütsverfassung, die Gefühlsstimmung (Psychol. S. 202), יָדַע aber hat wie in dem verwandten Spruche 27, 23 den Sinn fürsorglicher Kenntnissnahme oder eines Durchschauens, welchem gemäß gehandelt wird. Wenn die Thora auch das Nutz- und Zuchtvieh, welches hier vorzugsweise gemeint ist, in das Sabbatgebot einschließt (Ex. 20, 10. 23, 12) und ihm den Lohn seiner Arbeit sichert (Dt. 25, 4), wenn sie der Verstümmelung wehrt und überh. unnöthige Quälung des Thiers verhütet, wenn sie dem der ein Vogelnest ausnimmt die Mutter fortfliegen zu lassen anbefiehlt (Dt. 22, 6 f.), so sind das Vorbilder jenes רָעַח נֶפֶשׁ בְּרַחֲמָה, und wie der Gott der Thora so erscheint am Schlusse des Buches Jona, dieser wunderbaren Apologie des allumfassenden Erbarmens, auch der Gott der Weltgeschichte in diesem Mitgefühl mit der Thierwelt als Vorbild des Gerechten. In 10^b finden die meisten Ausll. ein Oxymoron: das Mitleiden der Gottlosen ist mitleidlos, das gerade Gegentheil von Mitleiden d. h. er besitzt entw. gar kein Mitleiden oder zeigt er solches, so ist es in seinem Grunde, seiner Aeüßerung und seiner Wirkungen das Gegentheil von dem was es sein sollte (Fl.). Sogar dem Sing. des Prädicats אֵין מִלֵּידִין glaubt Brth. hiebei gerecht werden zu können, indem er übers.: das Mitleiden der Frevler ist ein Tyrann. Und allerdings wie man von einer lieblosen Liebe reden kann, d. i. einer solchen welche im Grunde nichts als Selbstsucht ist, so auch von einem mitleidlosen Mitleiden, welches nur in Geberden und Redensarten ohne Wahrheit der Empfindung und Bethätigung besteht. Aber wie dem Vieh gegenüber ein solches mitleidloses Mitleiden und nun gar ein in Wirklichkeit grausames möglich ist, dürfte schwer zu zeigen sein. Von diesem Bedenken wird auch Hitzigs Conj. רַחֲמֵי getroffen: die barmherzigsten unter den Frevlern sind grausam — der Frevler ist eben als solcher nicht רַחֲמִים. Das Rechte hat schon LXX: τὰ δὲ σπλάγχνα τῶν ἀσεβῶν ἀνελεήμονα (vgl. Psychol. S. 267). Das N. רַחֲמִים bed. hier gar nicht Mitleid, sondern es hat hier wie Gen. 43, 30 (LXX ἐντερα oder ἐγκατα) und 1 K. 3, 26 (LXX μήτρα) seine nächste leibliche Bed.: die Eingeweide (eig. Weichtheile, vgl. רַחֵם weich, sanft, zart s. mit רַחֵם) und also das Leibesinnere, in welchem sich tiefere Gefühlserregungen und bes. stärkeres Mitleid (vgl. Hos. 10, 8) zu reflectiren pflegt. Der Sing. des Präd. אֵין מִלֵּידִין begreift sich hier aus der Einheitlichkeit des Subjektsbegriffs: das Innere, wie Jer. 50, 42 aus der Bez. der Aussage auf jeden Einzelnen der Mehrheit. v. 11: *Wer seinen Boden anbaut, wird Brotes satt und wer nach nichtigen Geschäften hascht, ist Verstandes baar.* Noch durchgeführter ist der antithetische Parallelismus in der Doublette

28, 19 (vgl. auch Sir. 20, 27^a ὁ ἐργαζόμενος γῆν ἀνσπώσει θημῶν αὐτοῦ). Der Spruch empfiehlt den Ackerbau als das sicherste Mittel, sich rechtschaffen und reichlich zu nähren, im Gegens. zu dem Haschen nach eiteln d. h. unrechtmäßigen und nicht zum Ziele führenden Erwerbsmitteln, windigen Speculationen u. dgl. (Fl.). רִיקִים sind hier nicht Personen (Brth.), sondern Dinge ohne Gehalt und Werth (LXX μάταια, Aq. Theod. κενά) und zwar, dem Gegens. gemäß, nicht reelle Geschäfte. Auch sonst fungirt der Masculinplur. als neutrales Massenwort, s. zu נְגִידִים *principalia* 8, 6 und יָדִים Ps. 19, 14 — eins der vielen Beispiele des undurchgebildeten Genusgebrauchs im Hebr., der Redende hat bei רִיקִים *vana et inania* nicht אֲנִשִּׁים (Richt. 9, 4), sondern דברים (Dt. 32, 47) im Sinne. Irrig verstehen LXX zu 28, 19 und Symm. Hier. zu beiden Stellen רִיקִים vom Müßiggang. v. 12: *Dem Gottlosen gehüset nach der Jagdbeute Böser, die Wurzel der Gerechten aber treibt von innen*. Diese Uebers. ist zugleich Erklärung und stimmt mit der Fleischers: „der Gottlose strebt durch unrechtmäßigen Gewinn wie die Bösen (4, 14) sich zu bereichern, näml., wie aus dem antithetischen Parallelgliede ergänzt werden muß, vergeblich, ohne dadurch vorwärts zu kommen und es zu etwas Beständigem zu bringen. Das Präter. stellt wie 11, 2. 8 u. ö. den allgemein wahren Satz als einen einzelnen historischen Erfahrungssatz hin. In 12^b steht יָתֵן elliptisch oder prägnant: *edet, scil. quod radix edere solet, sobolem stirpis, ramorum etc.*, wie im Arab. أَتَنَ und نَتَنَ speciell von dem Vonsichgeben

eines Geruchs ohne Obj. gebraucht werden.“ מַצֹּד (v. ציד spähen, jagen) ist sonst Mittel der Jagd (Netz), hier Gegenstand und Ziel derselben. Hieße es מַצֹּדֵי רָעִים, so würden wir nach מַלְאכֵי רָעִים Ps. 78, 49 (s. dort) und אֲשֵׁת רָע 6, 24 erklären, aber bei der Numerusverschiedenheit wird רָעִים nicht qualitativer dinglicher, sondern subjektiver persönlicher Genitiv sein: *capturam qualem mali captant*. Ew., welcher יָתֵן 11^b von Taugenichtsen versteht, faßt hingegen רָעִים hier neutr. (§. 172^b): Des Frevlers Gier ist ein Fangnetz von Uebeln, soll heißen: worin sich für ihn selbst allerlei Uebel fangen. Die LXX hat hier zwei Sprüche, in welchen מַצֹּד pluralisch und in der Bed. ὄγκωματα auftritt; 12^b des hebr. Textes lautet: αἱ δὲ ὀλῖαι τῶν εὐσεβῶν ἐν ὄγκωμασι, was Schleusner erkl.: *immoetae erunt*. Der hebr. Text kann aus diesen Variationen keinen Gewinn ziehen. Daß sie יָתֵן צְדִיקִים אֵתֵן gelesen, ist nicht wahrsch., da sie אֵתֵן nirgends so übers. Aber schon Reiske und Ziegler haben wie Ew. und Hitz. יָתֵן unseres Spruches mit dem יָתֵן (وَاتِنَ) *firmum, perennem esse* von אֵתֵן combinirt. Hitz. übers. den Zweizeiler, nachdem er 12^a mit Hülfe der LXX und des Arab. umcorrigirt hat: Zerbröckelnder Lehm ist des Frevlers Hort, aber der Gerechten Wurzel dauert aus (יָתֵן v. יָתֵן). Auch Böttch. liest חמר statt חמר und erkl. wie er es liebt (s. oben S. 148 Z. 14): Schmieriger Lehm ist der Bösen Bollwerk, aber die Wurzel der Gerechten hält fest (יָתֵן = وَاتِنَ). Aber diese Herbeiziehung eines V. יָתֵן ist nicht nöthig. Richtig

Venet. ὀλῖα δὲ δικάων δώσει. Das Obj. versteht sich von selbst. Ra-

sch: מה שהוא ראוי ליתן והוא הפרי. Ebenso Schultens. Die Wurzel gibt ist s. v. a. sie treibt Triebe, sie ist ergiebig an dem was hervorzubringen in ihrer Natur liegt. Daß die Wurzel der Gerechten bestehe (Trg. יִתְקַן), drückt die Spruchdichtung 12, 3 anders aus.

Sprüche über verderbliches und heilsames Reden, weises Hören, kluges Schweigen. v. 13: *In der Lippen Frevel liegt ein böser Fallstrick, es entgeht der Klemme also der Gerechte.* Der consecutive Modus (וְיִצֵּא) ist hier von größerer Wichtigkeit als z. B. 11, 8 wo der Folgezusammenhang auch ohne ihn (וְיִצֵּא) aus der Vorstellung des Stellenwechsels hervorgeht. Die Uebers.: aber der Gerechte . . setzt sich darüber hinweg, gibt וְיִצֵּא (וְיִצֵּא) wieder und ignorirt das hier (vgl. dagegen 11, 9) durch וְיִצֵּא sich anzeigende gewissermaßen syllogistische Verh. der Spruchglieder. Ew. verschiebt das Verhältniß derselben indem er umschreibt: „Jedermann kann zwar durch unbedachtsames Reden leicht in schwere Gefahr kommen; doch ist zu hoffen daß der Gerechte einer solchen entkomme, weil er sich von Anfang an vor Bösem hüten wird.“ Richtig ist hier daß צָרָה und מִקָּשׁ רָע als Benennungen der Gefahr gefaßt werden, in die man durch Versündigung des Mundes geräth, aber „unbedachtsames Reden“ ist weniger als פֶּשַׁע שְׁפָתַיִם. Man darf sich dadurch daß פֶּשַׁע den Schritt bed., nicht verleiten lassen, mit פֶּשַׁע die Vorstellung der Ausschreitung, der Verfehlung oder eines Fehltritts zu verknüpfen; beide Vv. haben zwar die gemeinsame פֶּשַׁע mit dem Grundbegriffe des Auseinanderthuens oder Trennens, aber פֶּשַׁע hat nichts mit פֶּשַׁע (Schritt = Auseinandersetzen der Beine) zu thun, sondern bed. (ebenso wie فُسُوقُ فُسُقٍ von der Grundbed. *diruptio*,

diremtio ausgehend) ein das Verh. zu Gott (vgl. z. B. 28, 24) oder doch die sittliche Schranke (10, 19) durch- und abbrechendes Sündigen. Ein solches Sündigen, wie es auch dem Gerechten noch anhaftet und unterläuft, würde nicht פֶּשַׁע, sondern eher הִקָּצָה (20, 9) genannt werden. Der Spruch will hienach sagen, daß frevles Reden denjenigen, welcher sich darin ergeht, in die äußerste Gefahr verstrickt, welcher er sich schwer entwinden kann, und daß also der Gerechte, welcher sich vor frevlem Reden hütet, dem Gedränge, in welches man dadurch hineingeräth, entgeht (vgl. zum Ausdruck Koh. 7, 18). רָע ist beschreibendes und steigerndes Epitheton zu מִקָּשׁ (vgl. Koh. 9, 12): ein recht schlimmer Fallstrick, eine recht arge Fangschlinge, denn מִקָּשׁ ist der Sprenkel, welcher zusammenschlägt und den Vogel bei den Füßen erfaßt. Eigentümlich umgemodelt wiederholt sich dieser Spruch 29, 6. Die LXX hat hinter v. 13 noch einen Zweizeiler: Wer milden Blicks, findet Erbarmen und wer processirt zermalmet Seelen (נַפְשֵׁי oder viell. dem hebr. Original gemäßer: sich selber נַפְשֵׁי). v. 14: *Von der Frucht, die des Mannes Mund bringt, wird er des Guten satt, und was des Menschen Hände gewirkt kehrt zu ihm zurück.* Der Spruch findet seine schließliche Bewährung im Endgericht (vgl. Mt. 12, 37), aber auch schon das gegenwärtige Leben bewährt ihn. Wenn eines Mannes Mund Frucht bringt, näml. Frucht heilsamer Lehre, rechter Leitung, aufrichtenden

Zuspruchs, friedestiftender Besänftigung für Andere, so kommt diese Frucht auch ihm selbst zugute, er bekommt das Gute das aus seinem Munde hervorgegangen reichlich zu genießen, der Segen den er geschafft wird ein Segen für ihn selber. Ebenso ist es mit den Handlungen des Menschen. Das Erwirkte oder Verdiente seiner Hände kommt als Lohn oder Strafe auf ihn zurück. *נָמַל* bed. urspr. Vollbringung und ist ein zwiefach doppelseitiger Begriff: Erweisung von Gutem oder Bösem, und sowol Verdienst auf Seiten des Menschen (sei es verdienter Lohn oder verdiente Strafe) als auch Vergeltung von Seiten Gottes. Z. 1 wiederholt sich, etwas gewandelt, 13, 2. 18, 20. Der ganze Spruch halt bei Jes. 3, 10 f. prophetisch wieder. Das *Kerî* *כֶּרִי* hat Jahve zum Subj. oder vielmehr: das Subj. bleibt unbestimmt und „man vergilt ihm“ ist s. v. a. es wird ihm vergolten. Das *Cheihib* dünkt uns ansprechender, aber dieser Gebrauch des Activs mit unbestimmtem Subj. statt des Passivs ist allerdings ebenso Mischlestyl (vgl. 13, 21) wie die Entwicklung des Subj. des Satzes aus einem vorhergehenden Genitiv. v. 15: *Der Narren Weg ist gerad in seinen Augen, aber auf Rath höret der Weise.* Andere Sprüche wie 16, 2 sagen, daß überh. das Urtheil des Menschen über den Charakter beschränkter Subjektivität nicht hinauskommt; aber es gibt doch objective Kriterien, nach denen ein Mensch prüfen kann, ob der Weg den er geht der gerade sei, der Narr aber kennt keinen andern Maßstab als sein eignes Dafürhalten, und mag man ihm noch so beweiskräftig, noch so treulich warnend darthun, daß der Weg den er eingeschlagen der verkehrte sei und zu falschem Ziele führe — er besteht auf seinem Kopfe¹, während ein Weiser nicht so weise in seinen eignen Augen ist (3, 7), daß er nicht willig wäre, auf wolgemeinten Rath zu hören, weil er, so sorgsam er auch sein Thun und Lassen erwogen, doch sein Urtheil nicht für so untrüglich hält, daß er es nicht immer aufs neue zu prüfen und die Probe bestehen zu lassen geneigt wäre. Falsch construirt Ew.: doch wer da hört auf Rath, ist weise. Dem Gegensatze zufolge sind *חָכָם* und *אֲדִיר* Subjektsbegriffe und mit *לְעֵצָה וְשִׁמְעַת* wird hervorgehoben was im Gegens. zu der Selbstgenugsamkeit des Narren die Art des Weisen ist. Ebenso ist das Verh. der Subjecte und Prädicate in v. 16: *Der Narr, selben Tages wird kund sein Aerger, dagegen verbirgt den Schimpf der Kluge.* Wie häufig in diesen Sprüchen erhält die erste Zeile ihre Bestimmtheit erst durch den Hinzutritt der zweiten, oder die zweite erhält sie im Lichte der ersten. Ein nachbiblischer hebr. Spruch sagt, daß der Mensch an drei Dingen erkannt wird: an seinem *כִּס* (seinem Benehmen beim Trinken), seinem *כִּס* (seinem Benehmen in Verwendung des Geldes) und seinem *כִּס* (seinem Benehmen bei tiefer innerlicher Erregtheit). So hier: der ist ein Narr, welcher, wenn ihm eine Demütigung angethan wird, sofort in leidenschaftlicher Weise seinem Aerger

1) s. verwandte Sprüche bei Carl Schulze, Die biblischen Sprichwörter der deutschen Sprache (1860) S. 50 und M. C. Wahl, Das Sprichwort in der hebräisch-aramäischen Literatur mit bes. Berücksichtigung des Sprichworts der neueren Umgangssprachen (1871) S. 31.

Luft macht, wogegen der Kluge der Schande, die ihm angethan ist, Schweigen entgegensetzt und den Unmut in sich niederhält, um das gegebene Aergernis sich selber zum Schaden nicht noch größer zu machen. Leidenschaftslose Erwiderung kann in gewissen Fällen eine Selbsterhaltungspflicht sein und zur Steuer der Wahrheit nothwendig erscheinen, aber leidenschaftliche Selbstvertheidigung ist immer vom Uebel, mag der erlittene Schimpf ein berechtigter oder unbegründeter sein. Ueber *קָלוּד* *callidus* s. oben S. 46; Schultens' Vergleichung des griech. *γεννασμένος* ist nur ein Witz in Ermangelung besseren Wissens. Ueber *בָּסֵד* (nur hier und v. 23) neben *מִבְּסֵה* wie *שֹׁהֵר* (nur 11, 27) neben *מִשֹּׁהֵר* s. Ew. §. 170^a. *בַּיּוֹם* bed. selbigen Tages = unverzüglich, alsbald und wird von LXX treffend *αὐθιγμένον* übersetzt.

Mit anderem Obj. wiederholt sich 16^b weiterhin in 23^a; die meisten Sprüche auch dieser Strecke handeln von rechtem Gebrauch und Misbrauch der Zunge v. 17: *Wer Wahrheitsliebe athmet, sagt Richtiges aus, ein Lügen-Zeuge aber Trug*. Gleichen Sinnes mit 14, 5 (wo 5^b = 14, 19^a), Z. 2 = 14, 25^b, überall aber steht *יִפְתֵּי בְּזָבִים* beisammen, nur hier ist *יִפְתֵּי* mit *אֱמוּנָה* verbunden, s. über dieses einen Attributivsatz bildende und dann geradezu als Adjektiv, aber mit unerloschener Verbalkraft, verwendete *יִפְתֵּי* zu 6, 19. Obenhin betrachtet lautet der Spruch autologisch, aber er ist es nicht, sondern setzt die Beschaffenheit der Innerlichkeit des Menschen und seiner Aussagen vorwärts und rückwärts schließend in Causalnexus: wer *אֱמוּנָה* Wahrhaftigkeit oder Gewissenhaftigkeit (Eigenschaft des *אֱמוּנָה*, s. zu Ps. 12, 2) ausathmet d. h. sich von dieser in seinen Reden bestimmen läßt, der sagt *צֶדֶק* aus d. h. Rechtbeschaffenheit, Rechtsgemäßheit, Richtiges (Jes. 45, 19 vgl. 41, 26) im Verh. zu der Wahrheit im Allgem. und zu dem vorliegenden Thatbestand insbes., der *עַד שֶׁקָּרִים* aber d. h. der welcher gegen besser Wissen und Gewissen Unwahrheiten durch sein Zeugnis bekräftigt (v. *עֵיד* *revertere*, immer und immer wieder sagen), der bringt ebendamt seinen unautern Charakter, seine auf Schädigung des Nächsten gerichtete, von Schadenfreude oder Eigennutz ausgehende böswillige (dolose) Absicht zur Aussage. Wie *אֱמוּנָה* und *מִרְמָה* sich als Angaben des Inhalts der Aussagen entsprechen, so *צֶדֶק* und *שִׁקְרִים* als Angaben ihres Motives und Zweckes. *מִרְמָה* ist Objektsacc. des hinzuzudenkenden *הַיָּדִיר* (v. *הַיָּדִיר* zum Vorschein bringen, vgl. *נָגַד* Offensichtlichkeit), nicht Prädicatsnom.: *colorum structor*, was Fl. poetischer findet. v. 18: *Es gibt einen Schwatzenden gleich Schwertes-Stichen, die Zunge des Weisen aber ist Sänftigung*. Der zweite (vgl. 11, 24) der mit *יֵשׁ* anhebenden Sprüche. Was dem Hebr. eigentümliche V. *בִּצָּה* (*בִּצָּה*), welches im jüngeren Hebraismus überh. „aussprechen“ (*בִּצָּה* in der Grammatik: die Aussprache) bed. (wonach LXX Syr. Trg. es mit *אמר* übers.), bed. im biblischen Hebraismus, bes. mit Bezug auf eidliche Selbstverpflichtungen (Lev. 5, 4) und auf Angelobungen (Num. 30, 7. 9., wonach Hier. *promittit*): herausplatzen mit Worten, unbedacht und ins Gelag hinein reden, von Ges. irrig mit *בִּשׁ* hohl s. zusammengestellt, wahrsch. ein schallnachahmendes Wort, wie das griech. *βατταρίζειν* stammeln und *βαττολογεῖν* plappern,

welches die Lexikographen auf einen Vielreder, Namens *Bátros*, zurückführen, wie unser „salbadern“ einem Jenaer Bader an der Saale seine Entstehung verdankt. Theod. u. Venet. geben die falsche Lesung בִּזְיָה (*πεπορωώς*) wieder. בִּמְדַּקְרוֹת הָרֶבֶב steht *loco accusativi*, das בִּי als Nomen gedacht: (*effutians verba*) *quae sunt instar confossionum gladii* (Fl.). Auch wir nennen einen solchen Menschen, welcher seine Redseligkeit weder durch Ueberlegung zügelt noch durch schonende Rücksicht auf seine Mitmenschen mäßigt, ein Schwert- oder Schandmaul, und sagen daß er eine Zunge führt wie ein Schwert. Anders die Zunge der Weisen, welche eitel Lindigkeit in sich und Linderung für Andere ist, indem sie, weit entfernt zu verwunden, vielmehr durch tröstenden, niederhaltenden, zurechtbringenden Zuspruch eine schmerzstillende, beschwichtigende, calmirende Wirkung ausübt. Ueber רָפָא wov. מְרַפֵּא, hat Dietrich in Gesenius' Lex. das Richtige. Die Wurzelbed. des V. רָפָא (verw. רָפִי nachlassen, *Hi.* fahren lassen, *Hithpa.* 18, 9 sich lässig zeigen) ist, wie die arabische Wortsippe رَفَا, رَفَا, رَاف, رَوَّف, رَوَّفَ (رَأَفَ) zeigt, die der Stillung, Sänftigung, Linderung, von wo dann die Bed. des Heilens ausgeht (wofür das Arabische طَبَّ und عَالَج in Gebrauch hat); die Bed. ausbessern, flicken, welche رَفَا und رَفَا haben, steht zu der Bed. heilen nicht, wie es nach Iob 13, 4 scheinen könnte, in Prioritätsverh., sondern ist eine ebensolche Besonderung des in *mitigare* liegenden allgem. Begriffs *reficere*, wie von ἀλέουαι, welches gleichfalls stillen und heilen bed., die Flickerin ἀλέστρια = ἡγήστρια genannt wird.¹ Da somit in רָפָא die Begriffe des Linderns und Heilens ineinanderliegen, so begreift sich daß מְרַפֵּא, wie es Heilung (Heilungsmittel) und zugleich (vgl. θεραπεία Apok. 22, 2) Erhaltung der Gesundheit bed. 4, 22. 6, 15. 16, 24. 29, 1., so auch Lindigkeit (hier und 15, 4), Gelassenheit (14, 30. Koh. 10, 4: stilles Dulden im Gegens. zu leidenschaftlichem Aufbrausen) und Labung (13, 17) bedeuten kann. Oetinger und Hitz. übers. an u. St. „Arznei“; unsere Uebers. „Sänftigung (Sänftigungsmittel)“ ist davon nicht wesentlich verschieden. v. 19: *Wahrheits-Lippe besteht ewig, aber nur so lang' ich die Augen zucke die Lügengzunge*. Keiner der alten Uebers. weiß sich in die RA עֵד-אֲרִיזָה zu finden; auch Venet., welcher der ersten Erkl. Kimchi's folgt, verfehlt noch das Rechte: *ὥς ῥήξω* bis ich sie (die Lüge) spalte (zerschelle). Näher dem Rechten ist Abulwalîd, welcher אֲרִיזָה für ein Nomen = רָגַע mit *He parag.* hält. Besser Ahron b. Joseph: עַד מְדַח שְׂאֵעָה רָגַע so lange als ich einen רָגַע mache, vollkommen richtig wenn רָגַע (v. רָגַע = رَجَعَ, welches vom Wippen der Wege gebräuchlich) in der Bed. Augenzucken (Schultens: *vibramen*) gefaßt wird, vgl. v. Orelli, Die hebr. Synonyme der Zeit und Ewigkeit S. 27 f., wo die Synonyme des Augen-

1) Ob dazu das weder von Curtius noch von Fick erklärte ῥάπτειν in einem Verh. steht, lassen wir dahingestellt.

blicks zusammengestellt sind. ער (eig. Fortgang) hat in dieser RA die Bed. während, so lange als und der Cohortativ bed. im Unterschiede von ארגיע, welches auch unwillkürliche Bewegung der Augenlider bezeichnen kann, eine aus freiem Entschlusse kommende, der Messung einer kurzen Zeitdauer dienende Ew. §. 228^a. Ebenso steht ארגיעה Jer. 49, 19. 50, 44., wo Ew. כִּי אֲרִגֶּיעָה (wann ich . .) in gleichem Sinne wie hier עֵר-אֲרִגֶּיעָה zusammennimmt, was ansprechender ist als die Erkl. Hitzigs, welcher כִּי als den Hauptsatz eröffnend ansieht und in das אֲרִגֶּיעָה die allzu prägnante Bed. „einen Augenblick nur (zu einer Handlung) brauchen“ hineinlegt. Die Wahrheits-Lippe (פִּי-אֱמֶת mit Gaja beim Scheba nach Methegsetzung §. 37) d. h. die Lippe welche Wahrheit spricht bestehet ewig (denn die Wahrheit אֱמֶת = אֱמֻנָה ist ja eben das Währende), die Lügen-Zunge aber nur einen Augenblick oder Augenwink, indem sie bald überwiesen und mit Schanden zum Schweigen gebracht wird, denn wie ein nachbiblisches aramäisches Sprichwort sagt: קוֹשְׁטָא קָאִי שְׁקָרָא לֹא קָאִי die Wahrheit bestehet, die Lüge bestehet nicht (*Schabbath* 104^a) und ein hebräisches: הַשֶּׁקֶר אֵין לוֹ רַגְלִים die Lüge hat keine Füße (auf denen sie stehen könnte).¹ v. 20: *Trug ist im Herzen der Böses Sinnenden, aber die Friedestiftenden richten Freude an.* Ueber das der RA מוֹלִיר מַלּוּם moliri malum unterliegende Bild des Schmiedens, Zimmerns (LXX A. S. Th. *τεκταίνω*) oder des Pflügens s. zu 3, 29. Daß in dem Herzen der Böses Sinnenden (בְּלִב־הַבֹּשֶׁה wie z. B. bei Norzi richtig punktirt wird) Trug ist, scheint eine Platttheit zu sein, denn das מוֹלִיר ist als solches gegen den Nächsten gerichtet. Aber erstens sagt die Spruchhälfte 20^a an sich, daß das Böse, über welchem ein Mensch gegen den andern brütet, immer auf eine betrügerische heimtückische Hintergehung desselben hinausläuft, und zweitens sagt er, mit 20^b zusammengenommen, wo שִׁמְחָה das Parallelwort zu מְרָמָה ist, daß er ihm mit der Hintergehung immer zugleich Schmerz bereitet. Gegensatz der מוֹלִיר sind die מוֹרִישֵׁי שְׁלוֹם, und so heißen bei dieser Entgegensetzung nicht solche, welche streitenden Parteien den Rath geben, Frieden zu schließen, sondern solche welche Frieden planen, nämll. in Betreff des Nächsten, denn יוֹעֵץ bed. nicht bloß Rath ertheilen, sondern auch innerlich rathschlagen, sich entschließen, beschließen 2 Chr. 25, 16. Jes. 32, 7 f. vgl. יוֹעֵץ על Jer. 49, 30. Hitz. und Zöckl. geben dem שְׁלוֹם den allgem. Begriff des Heilsamen und fassen die שִׁמְחָה als die innere Heiterkeit des guten Gewissens. Allerdings bed. שְׁלוֹם (*√ של extrahere* im Sinne des Entledigens von Trübung) Frieden nicht bloß als Wolverhältnis unter einander, sondern auch als inneres und äußeres Wolergehen. So, von fremder Wolfahrt, ist es hier gemeint; Hitz. vergleicht zu dem Gegensatze von שְׁלוֹם und מוֹלִיר richtig Jer. 29, 11 nebst Nah. 1, 11. Aber wie מוֹרִמָּה nicht Selbstbetrug, sondern Betrug Anderer ist, so ist auch שִׁמְחָה nicht Freude derer, die das Wolergehen Anderer bezwecken, in ihrer eignen Brust, sondern Freude die sie ebendamt Andern bereiten. Gedanken des Friedens

1) s. Dukes, Rabbinische Blumenlese (1844) S. 231.

über den Nächsten sind immer Gedanken ihm zu bereitender Freude, so wie Gedanken des Bösen Gedanken der Arglist und also ihm anzuthuenden Schmerzes. Also ist וְלִיּוֹעָצִי abgekürzter Ausdruck für וְבָלֵב וְלִיּוֹעָצִי v. 21: *Nicht zugewandt wird dem Gerechten irgendwelches Unheil, aber die Gottlosen sind des Bösen voll.* Hitz. übers. אָנָּן „Leid“ und Zöckl. „Unbill“, aber אָנָּן bed. Unheil wie ethisch Heillosigkeit, und obwol es auch von einem Unglück im Allgem. gebraucht werden kann (wie in בְּנִי-אֵלֵיךְ opp. בְּנִי-מֵינִי), so bez. es doch vorzugsweise solches Leiden, welches die Ernte und Ausgeburd der Sünde ist 22, 8. Job 4, 8. Jes. 59, 4 oder welches ein heranziehendes Strafgericht mit sich bringt Hab. 3, 7. Jer. 4, 15. Daß es auch hier so gemeint ist, zeigt der Gegensatz. Die Gottlosen sind des Bösen voll, indem das sittliche Böse, welches ihr Lebenselement ist, allerlei Uebel aus sich heraussetzt, wogegen den Gerechten keinerlei Unheil trifft, wie es die Sünde gebiert und herausfordert. Gott als der die menschlichen Geschicke Gestaltende (Ex. 21, 13) bleibt im Hintergrund (vgl. Ps. 91, 10 mit v. 1 f.), s. über אָנָּן, die schwächere Potenz von עָנָה, entgegentreten, begegnen, widerfahren Fleischer zu Levy's Chald. WB. 572. v. 22: *Ein Greuel Jahve's sind Lügen-Lippen, und Redlichkeit Uebende sind sein Wolgefallen.* Der Rahmen des Zweizeilers ist wie 11, 1. 20. אֱמֻנָה ist Redlichkeit als Uebereinstimmung der Rede mit dem Innern und des Innern mit dem wofür man vor Gott Rede stehen kann. LXX, welche ὁ δὲ ποιῶν πιστεύεις übers., hatte עֲשֵׂה אֱמֻנָה (עֲשֵׂה אֱמֻנָה vgl. Jes. 26, 2) vor sich; der Text aller andern Uebersetzer lautete wie der überlieferte. v. 23: *Ein kluger Mensch birgt Erkenntnis, und ein Thoren-Herz schreit Blödsinn aus.* In 23^a wiederholt sich, nur wenig abgewandelt, 16^b, auch 16^a und 23^b ähneln einander, indem, wie dort gesagt wird, der Narr seinen Aerger nicht an sich zu halten weiß, wie hier daß ein Thoren-Herz (persönlich gemeint wie das Lügen-Maul 22^a), ohne das *si tacuisses* auf sich zu beziehen, Narrheit ausschreit (ausposaunt) oder, wie 13, 16 sagt, auskramt. Diesem vorlauten charlatanartigen Schwadroniren, welches Weisheit zu predigen meint und doch eitel Narrheit d. i. Unsinn und Blödsinn in die Welt hinausruft und dadurch sich lästig, lächerlich und verächtlich macht, steht das Verhalten des אָדָם אֲדָרָם homo callidus entgegen, welcher Erkenntnis besitzt, aber sie, ohne sich damit aufzudringen, für sich behält, bis ihm Gelegenheit gegeben wird, sie am rechten Orte zu rechter Zeit an den rechten Mann zu bringen. Unter die rechten Motive solchen Schweigens gehört auch die Bescheidenheit. Dieser Spruch aber stellt es unter den Gesichtspunkt der Klugheit.

Wir fassen nun v. 24—28 zusammen, worin von Mitteln des Emporkommens und den zwei Wegen die Rede ist, deren einer in Irrsal, der andere zum Leben führt. v. 24: *Die Hand des Fleißigen gelangt zur Herrschaft, Lässigkeit aber wird zinsbar werden.* In 10, 4 (s. dort) war רַמְיָה Adj., aber des dabei stehenden כֶּסֶף; hier läßt es sich als Adj. des aus 24^a hinzuzudenkenden יָד (lässige Hand), aber ebensowol auch als Subst. (Lässigkeit) fassen (s. zu v. 27). Ueber חֲרִיץ s. oben S. 163. מֵס

bed. Zins und Frohne d.i. Zinsleistung in Herrendienst, dann auch concret den Zins- oder Frohnpflichtigen. In 11, 29^b steht dafür עֶבֶר. Es ist ein noch heute wie zu Salomo's Zeit sich bestätigender Erfahrungssatz, daß Lässigkeit (Trägheit) zur Dienstbarkeit, wenn nicht noch tiefer, herabdrückt, rüstiges Schaffen aber zur Herrschaft oder Herrensstellung d. i. Selbständigkeit, Wolstand, Ansehn und Macht erhebt. v. 25: *Kummer in des Mannes Herz beugt es nieder, und ein freundlich Wort erheitert es.* Die zwiefache Anomalie, daß הָאָנָה als Masc. und לֵב als Fem. construiert ist, machen den Text verdächtig, aber LXX Syr. Targ., welche ein anderes Subj. φοβερός λόγος (דְּבָרִי מְרִאֲיָה?) einsetzen, liefern keine annehmbare Besserung, eher Theod. welcher μέριμνα ἐν καρδίᾳ ἀνδρὸς κατίσχει αὐτόν übers. und also יִשְׁחָנֵה liest. Aber dadurch geht der Reim verloren; gerade Lautspielen zu Liebe gestattet sich die Sprache manche Gewaltsamkeit (s. zu Jes. 22, 13). Wie בָּבוֹר Gen. 49, 6., so kann auch לֵב als Fem. gebraucht werden, indem man dabei an נפש denkt; auch konnte der Plur. לְבוֹת (לְבָבוֹת), welchem gemäß Ezechiel 16, 30 auch im Sing. לְבָה sagt, dabei mitwirken. Und יִשְׁחָנֵה als Präd. zu דָּאָנָה folgt dem Schema 2, 10^b, viell. nicht ohne attractionelle Mitwirkung nach dem Schema 1 S. 2, 4. קָשָׁה גְּבִירִים חַיִּים וְהִשְׁחָה v. הִשְׁחָה v. שָׁחָה kommt nur hier, aber auch הִשָּׁה v. שָׁחָה kommt nur zweimal vor. דְּבָרִי טוֹב heißt im B. Josua und im Königsbuch (1 K. 8, 56) das göttliche Verheißungswort, hier ist es gleichen Sinnes mit 1 K. 12, 7: ein begütigendes Wort. Wer hat das nicht schon an sich selbst erfahren, wie ein solches Wort freundlichen Zuspruchs aus mitfühlendem Herzen die kummergebeugte Seele aufrichtet und, wenn auch nur auf eine Zeit lang, ihren Kummer in Freude des Trostes und der Hoffnung verwandelt! v. 26: *Es erspähet seine Weide der Gerechte, aber der Weg der Gottlosen führt sie in Irrsal.* In 26^a ist der überlieferten Vocalisirung kein annehmbarer Sinn abzugewinnen. Die meisten alten Uebers. fassen יָחַר als Participiale zu יָחַר wie es im nachbiblischen Hebräisch vorkommt z. B. חֶבֶה יָחַרְהֶם überwiegende, ganz besondere Liebe. So das Trg.: כָּב מִן תְּכַרִּיחַ, Venet. περιποιεῖται (nach Kimchi), wogegen Aq. activ: περιποιεῖ τὸν πλησίον (reich machend den Nächsten), was sowol der Bed. des Kal als der Form יָחַר entgegen; Lth.: *Der Gerechte hats besser denn sein Nehester*, wonach auch Fl. erklärt: „Wahrscheinlich hat יָחַר als Adj. von יָחַר πλεονάζειν den Sinn von πλεόν ἔχων, πλεονεχῶν, er gewinnt mehr Ehre, Ansehn, Reichthum u. s. w. als der Andere, näml. der Ungerechte.“ Noch ansprechender Ahron b. Joseph: Nicht der Adel und der Name, sondern dies daß er gerecht ist hebt den Menschen über Andere hinaus. In diesem Sinne würden wir das *praestantior altero justus* billigen, wenn nur nicht die zwei Spruchhälften gänzlich zusammenhangslos auseinanderkafften. So ist es also mit יָחַר als Fut. v. יָחַר zu versuchen. Der Syr. versteht es von rechter Berathung, und in ähnlicher Weise erklärt es Schult. mit Cocc. von kundschaffendem (kundigem) Führen, und die Neuern (z. B. Ges.) meistens von Führen überh. Ewald will, weil der Spruchstyl ein futurisches Verbum an die Spitze des Spruchs zu stellen vermeidet

(s. aber 17, 10), **יָהִר** lieber als Nomen in der Bed. Zurechtweiser fassen, aber seine Rechtfertigung des festen \bar{a} ist unbegründet. Und überh. ist an diesem Wortverstand viel auszusetzen. Das V. **יָהִר** bed. seiner Wurzel nach umhergehen, „umhergehen machen“ aber ist noch nicht s. v. a. führen (weshalb Böttch. überkünstlich **יָהִר** = **יָאָהִר** v. **אָהִר** = **אָשִׁר** herleitet), und wozu dieses sonderbare Wort, da die Sprache an Synonymen des Führens und Leitens so reich ist! Das *Hi.* **יָהִיר** bed. Kundschaftung anstellen Richt. 1, 23 und von da aus hätte der Dichter **יָהִר לְרֵעֵהוּ** sagen müssen: es erspäht (den Weg) seinem Nächsten der Gerechte, er dient ihm, wie sich targumisch-talmudisch sagen ließe, als **יָהִיר**. So mit dem Objektsacc. verbunden ließe sich nun allenfalls erkl.: der Gerechte kundschafft seinen Nächsten aus (Loewenst.), er verkehrt mit Menschen nach dem Grundsatz „Trau schau wem“. Aber wozu nicht **רֵעֵהוּ**, sondern **מְרֵעֵהוּ**, welches in der Mischlesprache nur einmal 19, 7 vorkommt, und dort aus ersichtlichem Grunde? Wir glauben deshalb mit Döderlein Dathe JDMich. Ziegl. Hitz. **מְרֵעֵהוּ** lesen zu müssen; **יָהִיר** mit Hitz. in **יָהִיר** zu verwandeln ist wenigstens nicht nöthig, da das *Hi.* als Intensivum des *Kal* gelten kann, **יָהִיר** aber ohne Jussivbed. für **יָהִיר** ist poetische Lizenz. Daß **יָהִיר** recht wol vom Erspähen der Weide gesagt werden kann, zeigt das Derivat **יָהִיר** Iob 39, 18. So abgeändert tritt 26^a in ansprechendes gegensätzliches Verh. zu 26^b. Der Weg der Gottlosen führt sie in Irrsal, der Wandel dem sie sich hingegeben hat solche Gewalt über sie, daß sie sich ihm nicht entwinden können und führt sie, die geknechteten, ins Verderben; der Gerechte dagegen ist hinsichtlich des Weges, den er einschlägt, und des Ortes, wo er verweilt, frei, sein Absehn ist auf das wahrhaft Fördernde gerichtet und er erspähet d. i. prüft und weiß ausfindig zu machen wo für ihn rechte Weide d. i. Förderung seines äußeren und inneren Lebens zu finden ist. Mit **מְרֵעֵהוּ** ist auch eine Gedankenverknüpfung dieses Verses mit dem Folgenden, dessen Stichwort **צִידוֹ**, hergestellt. v. 27: *Nicht in Bewegung setzt der Lässige sein Wild, aber ein kostbar Gut des Menschen ist Fleißigsein.* LXX Syr. Trg. Hier. fassen **יָהִיר** im Sinne des Erlangens oder Fangens, aber nirgends weist der Verbalstamm **יָהִיר** diese Bed. auf. Wenn Fl. bemerkt: **יָהִיר** α. π. λεγ., wahrscheinlich eig. wie **לָכַד** in eine Schlinge, ein Netz verwickeln, so stützt er sich auf **חֲרָכִים**, welches Gitterfenster, eig. netzförmig Gewebtes oder Gestricktes bedeute. Aber

חֲרָק, wov. dieses **חֲרָכִים**, scheint s. v. a. arab. **حَرَقَ** *fissura* zu sein, so daß der Plur. die Vorstellung eines vielspaltigen und also durchbrochenen (gitterförmigen, jalousienartigen) Fensters ergibt. Die jüdischen Lexikographen (Menahem, Abulwalid, Parchon, auch Juda b. Koreisch) suchen alle mit der Bed. des aram. **חֲרָק** versengen, verbrennen (= **חָרַק**)

zurechtzukommen: nicht brät der Faule sein Widpret, sei es (was Fürst beides zur Wahl gibt) daß er zu faul ist eins zu erjagen (Brth.) oder daß er, wenn er eins hat, es nicht für den Genuß fertig bringt (Ew.). Aber braten heißt **צִלָּה**, nicht **יָהִיר**, welches nur von Sengung z. B. der Haare und Röstung z. B. der Aehren, aber nicht von Braten des Flei-

sches gesagt wird, weshalb Joseph Kimchi (s. Kimchi's Lex.) צירי von Vogelwild und יררר vom Sengen der Flügelspitzen, damit es nicht fortfliege, versteht, wonach Venet. οὐ μενεῖ . . ἡ θήρα αὐτοῦ übers. So wird also wie häufig das Arabische zur Enträthselung des Hapaxlegomenons helfen müssen. Das Rechte hat schon Schultens: *Verbum חרר apud Arabes est movere, ciere, excitare, κινεῖν generatim, et speciatim excitare praedam e cubili, κινεῖν τὴν θήραν*. Es entspricht hier dem vom Aufscheuchen und Treiben des Wildes üblichen lat. *agitare* z. B. bei Ovid *metam.* 10, 538 s. von Diana: *Aut pronos lepores aut celsum in cornua cervum Aut agitat damas*. Auf diesem Wege gewinnt יררר mit צירי zusammen die Bed. des Treibjagens und überh. des Erjagens. רמיה ist hier die eingefleischte Faulheit und also ohne Ellipse s. v. a. איש רמיה. Daß in dem entgegengehaltenen Erfahrungssatze חרוץ nicht ἀποτόμως beschlossen (Loewenst.) und nicht Gold (Trg. Hier. Venet.) und nicht Auserlesenes (Syr.) bed., versteht sich aus diesem Gegensatz ebenso wie 10, 4. 12, 24 von selbst. Der Satz hat durch seine Wortfolge etwas Verblüffendes. Schon LXX stellt die Worte anders: κτήμα δὲ τίμιον ἀνὴρ καθαρὸς (חרוץ im Sinne von خالص). Man hat aber außer dieser Umstellung חרוץ אדם יקר auch noch zwei andere versucht: חרוץ אדם חרוץ יקר das Besitztum eines fleißigen Menschen ist kostbar und יקר אדם חרוץ kostbares Besitztum ist das (suppl. חרוץ) eines fleißigen Menschen. Aber die überlieferte Wortfolge gibt einen besseren Sinn als alle diese Einrenkungen. Jedoch nicht so erklärt wie von Ew. Brth.: ein kostbarer Schatz eines Menschen ist ein Fleißiger, denn warum wäre der Fleißige als Arbeitender für einen Andern und nicht für sich selbst gedacht? Eine andere schon von Kimchi angeführte Erklärung: ein kostbares Besitztum der Menschen ist der Fleiß hat den zwiefachen Vorzug, daß sie der vorliegenden Wortfolge gerecht wird und einen sinnigeren Gedanken gibt. Aber kann חרוץ den Sinn von תרעציה (das Fleißigsein) haben? Hitz. liest חרוץ sich zu sputen (fleißig zu sein). Unnötig, denn wir haben hier einen ähnlichen Fall wie 10, 17., wo sich שומר für שומר erwarten ließ: das kostbarste Besitztum eines Menschen ist daß oder wenn er fleißig, ירוץ-אדם kurz für חרוץ-אדם. Die Accentuation schwankt zwischen ירוץ-אדם (so z. B. Cod. 1294), wonach das Targ. übers., und ירוץ-אדם יקר, was nach unserer Erkl. den Vorzug verdient. v. 28: *Auf dem Pfad der Gerechtigkeit ist Leben, und das Wandeln ihres Steiges ist Unsterblichkeit*. Sämtliche alte Uebers. bis Venet. geben אל- statt אל- wieder und sind dadurch genöthigt, aus ודררר תרצה einen diesem εἰς θάνατον sich anpassenden Sinn herauszuklauben, worin Hitz. ihnen folgt: „Seitenweg führt zum Tode“. Aber תרצה (תרצה) bed. Steig und überh. Weg und Straße (s. zu 1, 15), nicht Seitenweg, was Richt. 5, 6 in Gegens. dazu durch ארחות עקלקלות ausgedrückt wird. Und daß אל irgendwo im Sinne von אל punktirt sei, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil das babylonische Punctuationssystem das negative אל mit kurzem Pathach und das präpositionale אל (arab. ilā) mit kurzem Chirek von einander

unterscheidet (s. Pinsker, Einleitung S. XXII f.); die Punctuation 2 S. 13, 16. Jer. 51, 3 läßt sich nicht dafür ausbeuten, daß an u. St. אַל im Sinne von אַל vocalisirt sei, und man hat auch nicht so zu corrigiren. Nichts ist naturgemäßer als daß die Chokma in ihrer steten Entgegensetzung des Lebens und des Todes einen Anfang macht, den Begriff der ἀθανασία auszuprägen (s. oben S. 35), welchen Aquila irriger Weise aus dem עַלְמִית Ps. 48, 15 herauslas. Man hat eingewendet, daß zur Bildung solcher negativer Haupt- und Eigenschaftswörter לֹא (z. B. לֹא-אֵל, לֹא-עֵץ), nicht אַל diene, aber daß auch אַל der engen Verbindung mit einem Nomen nicht widerstrebt, zeigt 2 S. 1, 13. Dort ist אַל-טַל s. v. a. טַל יְהִי אַל, wonach sich auch an u. S. mit Lth. (der hier wie oft genialen Blicks die falsche Tradition durchbricht) und allen älteren Ausll., welche אַל in seiner verneinenden Bed. belassen, erklären läßt: und auf (mit Herüberwirkung des אַ) dem Wege . . ist kein Tod. Das mit innerer Bethheiligung verneinende אַל steht häufig als affectuöse Steigerung des objektiven לֹא; warum aber sollte die Chokma, die auch sonst in Prägung neuer Wörter sich kühn zeigt, es nicht für Bildung des Begriffs der Unsterblichkeit verwenden: der Götzenname אֱלִילִי ist das Werk einer viel größeren sprachlichen Keckheit. Steht es fest, daß אַל hier nicht s. v. a. אַל ist, so hat nun auch die Masora Recht, daß הַרְבֵּה mit *He raphatum pro mappicato* geschrieben ist (s. Kimchi *Michlol* 31^a und im Lex.), was hier ganz so wie 1 S. 20, 20 beim Zusammentreffen des הַר mit anlautendem אַ zur Erleichterung der Aussprache geschehn ist, s. darüber Böttcher §. 418. Also: der Weg ihres Steiges ist Unsterblichkeit oder vielmehr, da הַרֵּה kein starrer Begriff ist, sondern auch das Fernhingehen (d. i. die Reise), den Wandel, das Verfahren, das Ergehen u. dgl. bezeichnet: der Gang (die Beschreitung und Durchmessung) ihres Weges ist Unsterblichkeit. Reich an Synonymen des Weges gefällt sich der hebr. Styl in Verbindung derselben zu malerischem Ausdruck; immer aber ist הַרֵּה der Weg im Allgemeinen, welcher in אֲרֻמֹּת oder נִרְבִּיּוֹ zerfällt (Iob 6, 18. Jer. 18, 15) und aus solchen besteht (Jes. 3, 16). Der Zweizeiler ist synonymisch: Auf dem Pfad der Gerechtigkeit (accentuire צְדִיקָה בְּאֵרֶה) ist Leben, dem darauf Wandelnden belegend und sich zu eigen gebend, und der Gang ihres Steiges ist Unsterblichkeit (vgl. 3, 17. 10, 28), so daß ihn gehen und unsterblich sein d. h. dem Tode entnommen, über ihn erhaben sein ein und dasselbe ist. Vergleichen wir hiermit 14, 32^b, so liegt zu Tage, daß die Chokma die Schranke der Diesseitigkeit, mit welcher die Heilserkenntnisstufe der Gegenwart behaftet war, zu durchbrechen und ein den Tod depotenzirendes Leben zu verkündigen beginnt (s. Psychol. S. 410).

Der Spruch 12, 48 ist so erhaben, so schwergewichtig, daß sich von vornherein annehmen läßt, er bilde einen Höhe- und Schlußpunkt. Dies bestätigt sich auch an dem folg. Spruch, welcher wie 10, 1 (vgl. 5) anhebt und der Sammlung von neuem ihre Bestimmung für die Jugend aufprägt XIII, 1: *Ein weiser Sohn ist Vaters Zucht, ein Spötter aber hört Bedrohung nicht.* LXX, welcher Syr. folgt, übers.: *Υἱὸς πατριῶτος ὑπακούει, ὁ ὑπερηφάνος πατρὶ*, woraus nicht mit Lagarde zu folgern ist, daß sie

im Sinne eines *Ni. tolerativum* las; sie legt sich den Text zurecht in der jüdischen Auslegungsregel *מענינו רבין הסרינו* d. i. Fehlendes ist dem Zusammenhange zu ergänzen. Schon das Targ. aber nimmt 1^b שמע^ב herauf, wofür sich auch Hitz. wie Glassius in der *Philologia* entscheidet. Aber eine solche Ellipse ist im hebr. Styl ohne Beispiel und wäre auch nur in affektvoll hastender Rede begreiflich, ist aber in einer Sprache, in welcher die Wortstellung *בן חכם מוסר אב שמע* *sapiens disciplinam patris audit* zu den Anomalien zählt, überh. nicht möglich und hat auch an Tacitus *ann.* 13, 56: *deesse nobis terra, qua vivamus — in qua moriemur, non potest* nicht ganz ihres Gleichen, weil hier der Hauptbegriff, welcher das eine Mal bejaht, das andere Mal verneint wird, voraus und überdies keine Partikel wie an 1^a das ׀ daswischen steht. Böttch. behauptet deshalb Ausfall des *ומוסר* und schreibt *רבין* vor *בן* hinzu, aber *בן מוסר* sagt man nicht, sondern *מוסר שמע* 1, 8. 4, 1. 19, 27. Sollte der Satz nicht auch so wie er ist einen in sich geschlossenen Sinn geben? Schwerlich aber ist *מוסר* mit Schult. und Ew. als *prt. Ho.* v. *יסר* zu nehmen: ein vom Vater Geleitet, denn der Sprachgebrauch kennt *מוסר* nur als *prt. Ho.* v. *סיר*. wie Hier. Venet. übers.: ein weiser Sohn ist des Vaters Zucht d. i. Produkt derselben, wie auch Fl. erkl.: „Attribution der Ursache, Grundes, wie anderswo der Wirkung.“ Auch wir nennen was je- mal gezogen, freilich nur in pflanzlichem und animalischem Bereiche, die Zucht (*παιδεία* im Sinne von *παιδευμα*). Dem weisen Sohne 1, 1, welcher sich dem *מוסר אב* (4, 1) verdankt, steht der *לץ* (s. über den Wurzelbegriff 1, 22) Religions- und Tugendspötter entgegen, welcher auch für *נִצְרָה* strenge und harte Rede, die ihn heilsam zu schrecken bezweckt (vgl. 17, 10 und Jud. 23: *עַן פִּי שֶׁלֹא יִשְׁמַע*), kein Ohr hat. v. 2: *der Frucht des Mundes eines Mannes genießt er selber Gutes, der Treulosen Gier ist Gewaltthat.* 2^a = 12, 14^a, wo *רִשְׁבֵּץ* für *רִשְׁבֵּץ*. Ein Mann mit fruchtbringendem Munde genießt auch selber den Genuß seines fruchtschaffenden Redens, seine Speise (vgl. *βροῦμα* Joh. 4) ist das Gutesthun in Worten, welche in sich selber Thaten und Thaten gefolgt sind, dieses Gutesthun gewährt nicht blos Andern, sondern auch ihm selber Genuß. Zu 2^b ziehen Ew. Brth. *ראכל* herüber, also so Fl.: „das Unrecht welches die *בְּגֵרִים* Andern thun wollten, kehrt zu ihnen selbst zurück; sie müssen es gleichsam essen d. h. die übeln Thaten davon tragen.“ Der Ged. wäre dann wie 10, 6: *os improborum perdet violentia*, und „Unrecht essen“ ein Seitenstück zu „Unrecht (Schaden) trinken“ 26, 6. Aber wozu dann die Nennung der Seele, von welcher anderwärts zwar gesagt wird, daß sie hungere oder sich sättige nirgends aber so ohne weiteres (vgl. aber Lc. 12, 19), daß sie esse. Es genügt bed. *נפש* auch *appetitus* 23, 2 und insbes. böse Gier Ps. 27, 12., hier wie Ps. 35, 25 den Gegenstand dieser Gier (Psychol. S. 202). Ueber das s. oben S. 67. Es sind solche, welche arglistiger tückischer Weise, sich selber zum Vorthail, den Nächsten schädigen. Während jeder dem Nächsten aus innerem Triebe in liebender Selbsthingabe spendet und, um es zu bezwecken, nach Gottes Ordnung auch selber davon Genieß

hat: geht die Gier dieser auf קָמַס *ádixia* und also auf Genuß unrechtmäßig und gewaltsam an sich gerissenen Gutes. v. 3: *Wer seinen Mund bewart behütet seine Seele, wer seine Lippen aufreißt dem wirds zum Unfall.* 3^a ist 21, 23 zum Zweizeiler erweitert. Mund und Seele stehen im engsten Wechselverhältnis, indem das Reden die unmittelbarste und continuirlichste Aeußerung der Seele ist; wer also seinen Mund bewart behütet seine Seele (Venet. mit treffender Wiedergabe der Synonyme: *ὁ τηρῶν τὸ στόμα ἑαυτοῦ φυλάσσει τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ*), indem er darüber wacht, daß keine sündlichen unnützen Gedanken in seiner Seele aufsteigen und in Worten nach außen hervortreten, und indem er ebendamt seine Seele d. i. sich selber vor den verderblichen Folgen der Zungensünden sicher stellt. Wer dagegen seine Lippen aufreißt d. h. nicht sein Maul halten kann (LXX *ὁ δὲ προπετὴς χεῖλει*), sondern ungeprüft und unüberlegt alles heraussagt was ihm in den Sinn kommt und Vergnügen macht: der ist sich selber Verderben (ergänze הָרָא) oder dem wirds Verderben (ergänze זָרָא); beide Auffassungen sind möglich, der Parallelismus legt erstere und die Parallele 18, 7 legt letztere näher. פָּשַׁק bed. auseinandersperrn (Schult.: *diducere cum ruptura vel ad rupturam usque*), hier die Lippen, Pi. Ez. 16, 25 die Beine, arab. فَشَح , فَرَشَح ; s. über die פֶּשַׁח sich ausdeh-

nen, verbreiten Fleischer in den Ergänzungsblättern zur ALZ 1843 Col. 116. Ueber das Mischlewort מִתְאַוֶּה war schon zu 10, 14 die Rede. Auf die drei Sprüche v. 1—3, welche sich auf Hören und Reden beziehen, folgt nun ein vierter, welcher wie v. 2. 3 von נֶפֶשׁ redet v. 4: *Es trägt Verlangen, doch erfolglos, des Faulen Seele, aber die Seele der Fleißigen wird reich gelobt.* Der Ansicht, daß das *o* in נֶפֶשׁוֹ עֵצֶל *Cholem compaginis* (ein als Bindevocal verwendeter Rest ursprünglicher Casusflexion) sei, begegnet Böttcher §. 835 mit dem richtigen Einwurf, daß dies das einzige Beispiel eines Casusvocals in der ganzen gnomischen Poesie wäre; wenn er aber seinerseits (Neue Aehrenlese §. 1305) נֶפֶשׁוֹ als Acc. der näheren Bestimmung (= בְּנֶפֶשׁוֹ) ansieht, so geht er versehentlich von der Ansicht aus, daß das Anfangswort des Spruchs מִתְאַוֶּה laute, während wir מִתְאַוֶּה lesen und נֶפֶשׁוֹ also Nom. des Subjekts ist. נֶפֶשׁוֹ עֵצֶל bed. „seine, des Faulen, Seele“ (indem עֵצֶל kurz für נֶפֶשׁ עֵצֶל als erklärendes Permutativ hinzutritt), wie $\text{פְּרִיָּהּ פְּרִיָּהּ}$ „seine, des Fruchtbaums, Zweige“ Jes. 17, 6.; zwar könnte man hier wie 14, 13 (s. dort) das ה zum folg. Wort herüberziehen, aber die gleiche der *syntaxis ornata* angehörige Ausdrucksweise findet sich auch 2 S. 22, 33 Ps. 71, 7 und anderwärts (s. Psalmen S. 176), wo diese Beseitigung unthunlich ist. Meiri vergleicht passend das Schema Ex. 2, 6 $\text{וַתֵּרֶאֶה אֶת-יְהוָה}$ sie sah ihn, nämlich den Knaben. Zu dem hier schaltsatzartig (vgl. 28, 1) eingefügten וְאֵין bem. Böttcher richtig, daß es ganz wie *necquidquam* zum Adverb geworden ist 14, 6. 20, 4. Ps. 69, 21 u. ö., also: *appetit necquidquam anima ejus, scilicet pigri*. In welcher Richtung das Verlangen ohne Erlangen gemeint ist, zeigt 4^b, wo וְהָיָה ein beliebtes starkes Mischlewort (11, 25. 28, 25 u. ö.) für reichliche Sättigung

(LXX hier wie 28, 25: ἐν ἐπιμελείᾳ sc. ἔσονται, wofür schon Mont-faucon *πιμελεία* vermutete, was aber kein bezeugtes Wort ist). Der Faule wünscht und träumt sich Wolstand und Wollen (vgl. 21, 25 f., eine Parallele, die der Syr. hier im Auge hat), aber sein Verlangen bleibt ungesättigt, da durch Nichtsthun nichts gewonnen, sondern nur verloren wird; die Fleißigen erlangen, und zwar reichlich, was der Faule sich wünscht, aber erfolglos.

Zwei Sprüche von der Art des Gerechten und der Wirkung der Gerechtigkeit v. 5: *Lügnerische Sache hasset der Gerechte, der Gottlose aber beschimpft und beschämt*. Mit דָּבָר wird im Bereiche eines begrifflich Allgemeinen (wie hier der Lüge oder Ps. 41, 9 der Nichtswürdigkeit) ein concretes Vorkommnis ins Auge gefaßt, so wie mit דְּבָרִי bei folg. Plur. ein Thatbestand in seine einzelnen Fälle und Umstände zerlegt wird (s. zu Ps. 65, 4); denn דָּבָר heißt nicht nur das Wort, in welchem die Seele sondern auch jede Sache, in welcher ein Inneres oder Allgemeines oder Ganzes zur Erscheinung kommt. Der Gerechte haßt alles was den Charakter der Lüge an sich trägt (punktire דְּבָרִי-שֶׁקֶר mit *Gaja* vgl. 12, 19), der Gottlose aber . . Sollen wir nun mit Brth. Hitz. u. A. übers.: „handelt schlecht und schändlich“? Freilich können die beiden *Hi.* als innerliche Transitive gemeint sein, aber diese Aussage gibt keinen rechten Gegensatz zu 5^a und ist ohne alle Pointe. Wir haben zu 10, 5 gesehen, daß הָרִישׁ wie הִשְׁבִּיל auch causative Bed. hat: beschämen d. i. Anderen Schande machen und daß 19, 26., wo מְבִישׁ verbunden ist, diese causative Bed. näher liegt, als in die innerlich transitive. So wird also auch hier gemeint sein, daß während der Gerechte alles Erlogene oder mit Lüge Verflochtene hasset der Gottlose dagegen zu beschimpfen und zu beschämen liebt. Fraglich aber ist ob רִבְאִישׁ von רִבָּאשׁ = רִבָּאשׁ בּוֹשׁ herzuleiten und also gleichbed. mit רָבִישׁ ist; רִבְאִישׁ Jes. 30, 5., welches dort *pudefactum esse* bed., wird רִבְאִישׁ punktirt und also von einem durch 2 S. 19, 6 gesicherten רָבִישׁ = בּוֹשׁ abgeleitet. Aber רִבְאִישׁ kommt auch als *Hi.* v. רִבָּאשׁ vor und bed. sowol trans. übelriechend machen Gen. 34, 30 vgl. Ex. 5, 21 als intrans. in üblen Geruch kommen 1 S. 27, 12, In diesem Sinne von *putidum faciens* in üblen Geruch bringend tritt רִבְאִישׁ hier wie 19, 26 passend dem רִחְפִּיר an die Seite; 19, 26 ist das *putidum facere* durch die üble Nachrede, in welche der ungerathene Sohn die Eltern bringt, hier durch eigne üble Nachrede, also durch Verleumdung vermittelt zu denken. Die alten Uebers. gehen hier irre; Lth. gibt die beiden *Hi.* reflexiv wieder, nur Venet. (nach Kimchi) trifft das Rechte: ὀζώσει (v. einem ὀζοῦν als Trans. zu ὀζεῖν) καὶ ἀτιμώσει er macht stinkend und verunehrt. v. 6: *Gerechtigkeit bewaret unschuldigen Wandel, und Gottlosigkeit bringt zum Sturz die Sünde*. Der Doppelgedanke ist genau der gleiche wie 11, 5., aber eigentümlich und fast ängstlich ausgedrückt. Wie dort sind צְדָקָה und רִשְׁעָה von zweierlei innerem Verhältnis zu Gott gemeint, welches von beherrschender Einwirkung auf des Menschen Thun und von bestimmender auf sein Ergehen ist. Aber statt als Obj. dieser Einwirkung

die Personen der **הַמִּצְוִי** **וְהַמִּצְוִי** und **הַמִּצְוִי** zu nennen, sagt der Spruch in abstractem Ausdruck, aber persönlicher Beziehung **וְהַמִּצְוִי** und **וְהַמִּצְוִי** und zeichnet in zwei Worten den Zusammenhang dieser zweierlei Charaktere mit den Principien ihrer Handlungsweise. Was mit **וְהַמִּצְוִי** gemeint ist, geht aus der gegensätzlichen Wechselbeziehung beider (vgl. 22, 12) hervor: **נָצַר** bed. *observare*, was hier nicht paßt, aber auch *tueri* (*τηρεῖν*), wozu **סִלָּה** (s. darüber zu 11, 3 und in Ges. *thes.*) nicht sowol in dem Sinne von „verkehren“ *pervertere* (wie 11, 3. Ex. 23, 8), als in dem Sinne von „umstürzen“ *evertere* (wie z. B. 21, 12) einen passenden Gegens. bildet. Wer ungefärbt und ungetrübt lauterer Sinnes dahinwandelt, der steht unter dem Schutz und Schirm der Gerechtigkeit (vgl. zu dieser Prosopopöie Ps. 25, 21), aus welcher solcher Wandel hervorgeht, und ebendamt Gottes, dem die Gerechtigkeit dient und wolgefällt; wer aber in seinem Handeln sich durch die Sünde bestimmen läßt, den bringt die Gottlosigkeit (vgl. das visionäre Bild Sach. 5, 8), welcher solche Liebe zur Sünde entstammt, zum Umsturz, mit andern Worten: der Gott, von dem der **רָשָׁע** sich frevlen Sinnes losgerissen, macht die Sünde zu dessen Fallstrick kraft des von ihm geordneten Ineinanders der **רָשָׁע** und des Verderbens (Jes. 9, 17). In LXX fehlte urspr. dieser v. 6; die Uebers. in *A Compl.* u. anderwärts, welcher der Syr. folgt, macht fälschlich **וְהַמִּצְוִי** zum Subj.: *τοὺς δὲ ἀσεβεῖς φάυλους ποιεῖ ἀμαρτία*.

Zwei Sprüche von Reichtum und Armut v. 7: *Es gibt Einen der sich reich stellt und hat nichts, einen Andern der sich arm stellt bei vielem Vermögen.* Ein Erfahrungssatz der das Urtheil in sich schließt, welches 12, 9 ausspricht. Zu dem *Hithpa.* **וְהַמִּצְוִי** dort (sich wichtig machen) gesellen sich hier zwei andere in der Bed. sich zu etwas machen und zwar, ohne daß etwas dahinter, also sich so oder so stellen Ew. §. 124^a. Zu den Umstandssätzen mit **וְ** ergänzt sich selbstverständliches **וְ** v. 8: *Lösegeld für des Mannes Leben wird sein Reichtum, der Arme aber bekommt keine Bedrohung zu hören.* Brth. geht fehl indem er **וְהַמִּצְוִי** von Warnung versteht; der Gegens. führt auf Bedrohung mit Verlust des Lebens. An das was dem Reichen sein Vermögen vor Gericht leistet ist nicht zu denken, denn abgesehen davon daß die Thora nur in Einem Falle Loskaufung von der Todesstrafe gestattet oder vielmehr anordnet Ex. 21, 29 f., übrigens aber für unzulässig erklärt Num. 35, 31 f. — man könnte ja an eine sich nicht streng an das mosaische Gesetz haltende oder gar der Bestechung zugängliche Rechtspflege denken — paßt hiezu 8^b nicht, da ja der Arme gerade in solchen Fällen schlimm daran wäre, weil man sich an seine Person halten würde. Aber man denke z. B. an Wegelagerer, wie die 1, 11—14 redend Eingeführten. Der Arme hat nicht zu fürchten, daß ihm solche drohend die Schwertspitze an die Brust setzen, denn bei ihm ist nichts zu holen: er hat nichts, man sieht ihm an und er ist bekannt dafür. Der Reiche aber ist für sie eine fette Prise und hat sich noch glücklich zu schätzen, wenn man ihm gestattet, alles was er hat daranzugeben, um mit dem Leben davon zu kommen. Auch in Zeiten des Kriegs und Aufruhrs

kann sich zeigen, daß der Reichtum das Leben seines Besitzers gefährdet und im glücklichen Falle als Lösegeld für Rettung des Lebens verloren geht, während den Armen seine Armut sicher stellt. Zu שָׁמַיִם vergleicht Hitz. passend Iob 3, 18. 39, 7: er bekommt nicht zu hören, er braucht nicht zu hören. Auch Mich. Umbr. Loewenst. (dieser an die Vorkommnisse unter despotischen Regimenten, wie sie bes. im Orient heimisch sind, erinnernd) erklären 8^b richtig, und Fl. bem.: *pauper minas hostiles non audit i. e. non minatur ei hostis*. Ewalds syntaktische Künstelei: „Doch arm ward wer nie Rüge hörte“ gibt einen zu 8^a unpassenden disparaten Gedanken.

Die drei Sprüche v. 9—11 haben wenigstens dies gemeinsam, daß ihre je zwei Schlußworte fast reimartig einander entsprechen. v. 9: *Das Licht der Gerechten brennet lustig, und die Leuchte der Gottlosen erlöschet*. Z. 2 = 24, 20^b vgl. 20, 20. Im B. Iob steht 18, 5 f. אִיִּר עֲלֵיו יִדְעֵךְ und אִיִּר רְשָׁעִים יִדְעֵךְ (vgl. 21, 17) nebeneinander und es ist da ebensowol von einem göttlichen אִיִּר als göttlichen אִיִּר, welches dem Gerechten leuchtet, die Rede 29, 3.; dennoch muß man sagen, daß der Spruchdichter, wie er 6, 3 wolbedacht die Thora אִיִּר und das Gebot als das Abgeleitete und Einzelne נִר nennt, so auch hier absichtlich den Gerechten אִיִּר, näml. אִיִּר הַיּוֹם (4, 18 vgl. 2 P. 1, 19), und den Gottlosen נִר, näml. נִר דְּלִיק, jenen das sonnige Tageslicht und diesen das im Dunkel angesteckte Kerzenlicht zutheilt. Die authentische Punctuation ist אִיִּר־צִדִּיקִים; die ohne Makkef אִיִּר צִדִּיקִים ist die Ben-Naftali's. Zu רֶשָׁעִים vergleicht Hitz. die „lachende Zunge der Kerze“ bei Meidâni III, 475., Kimchi noch lehrhafter die „lachende, d. i. reichlich gemessene, Spanne טַפְחַ שִׁוּחַ“ der Talmudsprache; denn das Licht lacht wenn es reichlich und eher zunehmend als abnehmend leuchtet; im arab. سَمَحَ hat sich

der Begriff der Freude geradezu zu dem der Freigebigkeit besondert. LXX übers. רֶשָׁעִים schlecht mit διαπαντός und hat hinter v. 9 noch ein Distich, dessen 1. Zeile ψυχὰὶ δόλῳ (נַפְשֵׁי רְמִיָּה) πλανῶνται ἐν ἀμαρτίαις lautet, die 2. Z. ist aus Ps. 37, 21^b. v. 10: *Nichts gibts bei Uebermut als Hader, bei sich rathen Lassenden aber Weisheit*. Das restrictive בִּלְבַד gehört dem Sinne nach nicht zu בְּצִדִּיקִין, sondern zu מִצָּדִיק, s. über diese Voranordnung des בִּלְבַד wie אֵף und anderer Partikeln zu Ps. 32, 6 und zu Iob 2, 10. Von יִתֵּן = es gibt war schon zu 10, 24 die Rede; Bertheau's „man verursacht“ ist nicht genau, denn „man“ ist allgemeinstes persönliches Subj., יִתֵּן aber ist in solchen Fällen impersonell gedacht: bei Uebermut ist immer ein Etwas, welches nichts als Zank und Streit verursacht, denn die Wurzel des Uebermuts ist Egoismus. Z. 2 ist eine Variante zu 11, 2^b רָאֵה־צְנוּעִים הַכְּמָה. Bescheidenheit ist in unserer alten Sprache (z. B. als Titel des Freidanks) geradezu s. v. a. Klugheit. Hier aber werden die צְנוּעִים näher bezeichnet als sich rathen Lassende; das sonst reciproke יִצִּיץ hat hier einmal tolerative Bed., obwohl auch die reciproke statthaft ist: bei solchen die sich wechselseitig berathen und also ohne Rechthaberei einer seine Einsicht durch die des andern ergänzen. Die meisten Ausll. fassen 10^b als Nominalsatz, aber

warum sollte nicht ירן herüberwirken? Bei solchen die sich rathen lassen oder nicht zu stolz sind, um in ein Verhältniß des Gebens und Nehmens zu einander zu treten, gibt es Weisheit, da kommt statt des Haders Weisheit heraus — die friedsame Frucht eines im Austausch der Ansichten gewonnenen probehaltigen Resultats. v. 11: *Vermögen aus Schwindel wird immer weniger, wer aber handweise sammelt gewinnt immer mehr.* Man punktire הון־מהבֿל (mit Makkef wie in Vened. 1521. Antw. 1582. Fr. a/O. 1595. Genua 1618. Leiden 1662), nicht הון־מבֿהל (wie andere Ausgg. und z. B. auch Loewenst.), denn der Sinn ist nicht, daß das Vermögen durch הבֿל weniger wird (Trg., aber nicht Syr.) oder gar daß es weniger als הבֿל wird (Umbr.), sondern הון־מהבֿל ist Ein Begriff: von הבֿל herstammendes Vermögen; הבֿל aber, eig. Hauch (Theod. ἀπὸ ἀτμοῦ oder ἀτμίδος), dann Schein ohne Wesen (Aq. ἀπὸ ματαιότητος), deckt sich hier mit dem was wir Schwindel nennen, d. i. sittlich haltlose betrügerische und trügliche Speculation im Gegens. des soliden und reellen Erwerbs. Die Uebersetzungen: ἐπισποῦδαζομένη μετὰ ἀνομιᾶς (LXX), ὑπερσποῦδαζομένη (Symm. Quinta), *festinata* (Hier.) setzen nicht nothwendig die LA מהבֿל = מבֿהל 20, 21 *Kerî* voraus, denn Vermögen welches מהבֿל herkommt ist eben auf windige Weise und wie im Sturmloch erlangtes, von welchem das „so gewonnen so zerronnen“ gilt. מהבֿל bedarf also weder der Aenderung in jenes unhebräische מהבֿל (Hitz.), noch in das sinnverwandte aber doch gegen מהבֿל an Begriffsinhalt zurückstehende מבֿהל (Ew.). Gegens. eines solchen, der in schwindelhafter Weise geschwind zu Reichtum gelangt, ist der welcher zusammenbringt auf der Hand ἐπὶ χειρός (Venet.) d. i. immer soviel als er auf der Hand tragen und fortbringen kann (Ew. Brth. Elst. Lagarde), oder nach Maßgabe der Hand κατὰ χεῖρα (welches „äußerer Bethätigung nach“ bed.), so daß על das zur Bildung von Adverbien z. B. Ps. 31, 24 verwendete ist (Hitz) — bei beiden Deutungen hat על־יר den Sinn von „allmählich“, wie im nachbiblischen Hebräisch על יר על יר = מעט מעט z. B. *Schabbath* 156^a (s. Aruch unter על) gebräuchlich ist (versch. von ביר = mit Bedacht, geflissentlich *Berachoth* 52^b). Es gibt kaum ein vielsinnigeres Wort als יר. Mit על verbunden bed. es bald Seite oder Platz bald Vermittelung oder Leitung; das Charakteristische hier ist das Wegbleiben des Pronomens (על־ירי, על־ירי). LXX übers. על יר nach der regellosen Freiheit, die sie sich gestattet, durch μετ' εὐσεβείας und hat hinter πληθυνθήσεται noch die Spruchzeile δίκαιος οὐκ αἰτεῖται καὶ κυχρᾷ (aus Ps. 37, 26).

Die Paradiesesbilder v. 12 u. 14 veranlassen uns, diese Sprüche mit dem dazwischen stehenden zusammenzunehmen. v. 12: *Hinausgezogenes Harren macht krank das Herz, und ein Baum des Lebens ist ein eingetroffener Wunsch.* Sonderbar LXX *Κρησσων ἐναρχόμενος βοηθῶν καρδίᾳ*, wonach Syr. (welchen Trg. ausschreibt¹): Besser der welcher zu helfen anfängt als der welcher in schwebender Erwartung

1) Daß das Targum der Sprüche eine jüdische Bearbeitung des Peschitto-Textes ist, darüber s. nun auch Nöldeke in *Merx' Archiv* Bd. II S. 246—49.

hält, wobei **חָחַל** verdoppelt und einmal von **חָחַל** harren, das andere Mal von **חָחַל** anfangen hergeleitet ist. Wenn LXX mit ihren Nachtretern so klare, schöne und unversehrte Sprüche dermaßen verbalhornt, was hat man von ihr bei schwerverständlichen zu erwarten! **מִשֶּׁךְ** bed. auch Jes. 18, 2 lang gedehnt s. (vgl. **משق**), hier in zeitlichem Sinne wie **מִשֶּׁךְ** sich hinziehen Jes. 13, 22 und nachbibl. **מִשֶּׁךְ הַזֶּמֶן** Verlauf der Zeit. Ueber **חָחַלְתָּ** s. zu 10, 28 wo wie 11, 7 **חָחַלְתָּ**, hier **חָחַלְתָּ**, ebenso wie Ps. 78, 29 vom Gegenstande des Wunsches und mit **בֵּיא** im Sinne des Eintreffens (vgl. Jos. 21, 43) wie dort mit **הִבִּיא** im Sinne des Eintreffenlassens oder Erfüllens. Hinausgedehntes Harren macht das Herz krank, verursacht Herzweh (**מַחֲלָה** *prt. fem. Hi.* v. **חָלָה** schlaff, schwach, krank s., **חָלַל** lösen, lockern, s. Job S. 276), wogegen ein in Erfüllung gegangener Wunsch ein Baum des Lebens ist (vgl. oben S. 27), nach innen und außen von so neubelebender und stärkender Wirkung wie jener Paradiesesbaum, welcher das Leben der Menschen zu verjüngen und zu verlängern bestimmt war. v. 13: *Wer dem Worte Hohn spricht wird ihm verpfändet, und wer Scheu vor dem Gebote hat dem wirds vergolten.* Das Wort ist als forderndes gedacht und also im Sinne des Geheißes wie z. B. 1 S. 17, 19. Dan. 9, 23. 25. Das Ausgesagte erwahrt sich überall, wo der Wille des Menschen sich dem zu gebieten berechtigten Willen eines Höheren unterzuordnen hat, aber vorzugsweise wenigstens hat der Spruch das Wort Gottes im Auge, die **מִצְוָה** κατ' ἐξ. als göttliche Willenserklärung, welche 6, 3 als das Secundäre neben der **חָוָה**, der allgemeinen Urkunde göttlichen Willens, erscheint. Ueber **בִּזְיוֹ** von verächtlicher höhnischer Begegnung s. zu 6, 30 vgl. 11, 12. Joël (s. oben S. 105 Anm.) gibt die herrschende Tradition wieder indem er übers.: „Wer Belehrung verschmähet, stürzt sich ins Verderben; wer Befehl in Ehren hält, wird vollkommen.“ Daß aber **יִשְׁלַם** weder von Vollkommenheit noch von Frieden (LXX Hier.) gemeint ist, sondern *compensabitur* (hier nicht im Sinne der Ahndung, sondern der Belohnung) bed., wissen wir aus 11, 31. Und auch die Uebers. des **יִחַבֵּל לִי** mit „er stürzt sich ins Verderben“ (LXX nach der LA *καταφθαγέσεται*, welche Syr.-Hex. wiedergibt, Lth. *Der verderbet sich selbst*, Venet. *οὐχ ἡσέται οὐ πεriet sibi*) ist verfehlt, denn man sieht nicht ein, was den Dichter bestimmt haben sollte, gerade dieses Wort zu wählen und statt des zweideutigen *dat. ethicus* nicht lieber **יִחַבֵּל נַפְשִׁי** zu sagen. So wird also dieses **יִחַבֵּל** nicht mit Ges. zu **חָבַל** = **خبل** *corrupere*, sondern zu **חָבַל** = **חָבַל** *ligare, obligare* zu stellen sein. Wer einem Worte, das ihn zu Gehorsam verpflichtet, Verachtung entgegensetzt, der wird von diesem Worte doch nicht losgelassen, sondern gepfändet (**לִי** als Subjectsbez. beim Passiv) auf die Zeit hin, daß er das Pfand durch Leistung des verweigerten Gehorsams einlöse oder jener höhere Wille die vorenthaltene Schuld durch Strafexecution eintreibe. Schon Hier. kommt dem Richtigen nahe: *ipse se in futurum obligat*, Abulwalid verweist auf Ex. 22, 25 und Parchon Raschi u. A. umschreiben: **מִשְׁכַּן רְחֹמַיִשְׁכָּן עָלַי** er wird pfandweise in Beschlag genommen. Schultens hat mit richtiger

Bez. des לִי nicht auf den Verächter, sondern auf das Wort diese Erkl. trefflich begründet und erläutert: er wird des Wortes (מְהִינ) מְהִינ

Verpfändeter, näml. *pigneratus poenae* (Livius XXIX, 36). Ew. übers. richtig: der wird verpfändet ihm, und Hitz. gibt dazu die richtige Erkl.: „Dem beleidigten Gesetze wird mit der רְבִילָה [schlechten Handlung] selbst vom Verächter eine רְבִילָה [ein Pfand, vgl. 20, 16] eingehändigt, welche verfallen ist, wenn er die Langmut erschöpft hat, so daß die Strafe eintritt.“ LXX hat hinter v. 13 noch einen Spruch über *ὁ δόλιος* und *οὐκ ἐτήρῃς σοφός*; Syr. hat ihn aufgenommen, Hier. hat hier den Spruch von den *animae dolosae* (s. oben v. 9). v. 14: *Die Lehre des Weisen ist ein Born des Lebens, zu entgehn den Fallstricken des Todes*. Eingedankiger Zweizeiler, s. S. 8 der Einleitung. Wesentlich Gleiches mit 14^a sagt 10, 11: „Ein Born des Lebens ist der Mund des Gerechten.“ Das Bild vom Born des Lebens mit dem teleologischen לִי (לִי vom Ziel und Erfolg der Wirkung) wiederholt sich 14, 27. Das auch außerbiblisch verbreitete Bild der *laquei mortis* führt, weiter verfolgt, auf die Vorstellung des Todes als רִקְיוֹת Ps. 91, 3. Ist es hier nicht bloß Formel für die Gefahren des Todes (Hitz.), so will der Spruch sagen, daß das Leben, welches aus der Lehre des Weisen wie aus einem Gesundbrunnen dem empfänglichen Jünger entgegenquillt, ihm Erkenntnis und Kraft mittheilt, Schlingen des Verderbens da wo sie liegen zu erkennen und ihnen da wo sie ihn zu verstricken drohen rüstigen Schrittes zu enteilen.

Vier Sprüche, deren Aneinanderreihung nur durch äußere Anklänge (רִישׁ . . רִישׁ, ברע . . ברע, כל . . שכל) veranlaßt scheint. v. 15: *Feine Lebensklugheit wirkt Zuneigung, der Weg des Tückischen aber ist uncultivirt*. Ueber יִשְׁכַּל בָּרוּךְ (so, ohne Makkef, mit *Munach* ist nach Cod. 1294 und alten Ausgg. zu punktiren) s. oben S. 68; am meisten entspricht das was wir in tieferem ethischen Sinne feine Bildung nennen. Ueber יָהֵן s. zu 10, 10: es ist hier wie dort nicht impersonell (vgl. 10, 24. 13, 10) gebraucht, sondern hat persönliches Subj.: er bringt hervor, verursacht. Feine Bildung, welche die Menschen von der rechten Seite anzufassen und in allen Lagen den rechten Ton anzuschlagen weiß, übt eine wolthuende herzwergewinnende Wirkung, nicht bloß, was יִשְׁכַּל יָהֵן sagen würde, eine ihrem Inhaber zugute kommende, sondern, wie יָהֵן יָהֵן sagt, eine solche, welche überh. Scheidewände beseitigt und die Menschen einander näher bringt. Den Gegens. zu יָהֵן יָהֵן bildet das für Auge und Ohr sich damit berührende אֵיחָן. Dieses Wort, eine Elativbildung v. יָהֵן = וְיָהֵן, bed. was sich weit hinstreckt und zwar in Be-

zug auf die Zeit: was im Laufe der Zeit sich gleichbleibt. „Was sich in der Zeit nicht verändert ist seiner Natur nach dauerhaft, stark, fest, und so wird אֵיחָן im höheren Styl Bezeichnung des Beständigen und Soliden, dessen Eigenschaft in der Zeit sich gleich bleibt.“ So v. Orelli, Die hebr. Synonyme der Zeit und Ewigkeit 1871, in seiner sprach- und begriffsgeschichtlichen Erörterung des Worts. Daß es aber an u. St. den Weg der בגרים als „endlos sich hinziehenden“ bezeichne, diese von

Orelli nach Böttcher (*Collectanea* p. 135) gegebene Erkl. ist von Letzterem in der Neuen Aehrenlese (wo er אֵרֶן „beständiger Hader“ lesen will) zurückgezogen worden. Und auch bed. אֵרֶן Dt. c. 21 nicht „einen Bach dessen Existenz nicht von Witterung und Jahreszeit abhängig ist“, wenigstens nicht der traditionellen Deutung nach, welche *Sota* IX, 5 (vgl. die Gemara) gegeben wird, sondern einen steinichten Thalgrund, denn die Mischna sagt: אֵרֶן כְּשֶׁהָאֵרֶן d. i. אֵרֶן ist hier seiner Wortbedeutung nach s. v. a. קָשָׁה (hart). Wir sind der Meinung, daß hier inmitten der Discussion des Gesetzes von der עֲוֹנָה עֲרִיפָה (dem Ritual zur Sühnung eines von unbekannter Hand verübten Mordes) diejenige Bed. des אֵרֶן bezeugt wird, welche für u. St. anzunehmen ist. Maimuni (zu *Sota* a. a. O. und *Hilchoth Rozeach* IX, 2) meint zwar mit Mischna und Gemara den Sinn eines „stark strömenden Wâdi's“ vereinbaren zu können, aber קָשָׁה ist doch ein naturgemäßerer Eigenschaftswort für die Beschaffenheit des Bodens als eines Flusses, und die nähere Beschreibung Dt. 21, 4: in ein אֵרֶן נָחַל in welchem keine Bearbeitung und Besäung stattfindet, fordert für נָחַל hier den Begriff des Thals und nicht zunächst des Thalflusses. Dieser Tradition gemäß setzt das Targum in die Peschitto-Uebers. von 15^b תִּקְרָאָהּ ein, und Venet. übers. nach Kimchi ὁδὸς δὲ ἀνταρτήσων (von einem selbstgebildeten ἀνταρτής v. ἀνταρτεῖν) ἰσχυρά. Der Grundbegriff des Sichgleichbleibenden und Beständigen geht in den Begriff des Festen und Harten über, so daß אֵרֶן Wechselwort von סֶלֶע wird Num. 24, 21 und zur malerischen Benennung des Felsengebirgs Jer. 49, 19 und des Felsengerippes der Erde dient Mi. 6, 2. So verbindet sich mit dem Worte der Sinn des Harten (πετρῶδες Mt. 13, 5) und zugleich nach Dt. 21, 4 des Uncultivirbaren und Uncultivirten. Der Weg der בְּגִדִים Hinterhaltigen (s. S. 67) d. h. die Art und Weise, wie sie mit Menschen verkehren, ist starr, steinhart und also abstoßend; sie verfolgen selbstische Absichten, die es nicht dazu kommen lassen, daß sie sich mitfühlend in die Lage des Nächsten versetzen, sie sind ohne den Zartsinn, welcher mit feiner Bildung verbunden ist, sie bleiben fühllos bei Dingen welche, wie wir sagen, einen Stein erbarmen sollten. Eine Musterkarte der verschiedenen Deutungen dieses אֵרֶן wie *vorago* (Hier.), steter Sumpf (Umbr.), immer gangbarer Weg (Brth.) u. s. w. zu geben wäre unnütz; das relativ Beste bietet wie häufig Schultens: *at via perfidorum pertinacissime tensum*, aber יֵרֶן bed. nicht spannen, sondern strecken. LXX hat zwischen 15^a und 15^b die ungehörige Einschaltung: τὸ δὲ γινῶναι νόμον διαβολᾶς ἐστὶν ἀγαθής. Hitz. verzichtet auf Rückübers. ins Hebräische, aber es sind ja die Worte, mit denen LXX 9, 10^b übersetzt hatte. v. 16: *Jeder Kluge handelt mit Bedacht, ein Thor aber kramt Narrheit aus*. Hitz. liest mit Syr. (aber nicht Trg.) und Hier. כֹּל (*omnia agit*), aber gegen die hebr. Wortstellungsweise. Das כֹּל ist nicht matt und müßig, sondern will sagen, daß immer und überall der Kluge sich dadurch charakterisirt, daß er בְּדַעַת mit Bedacht (*opp. בְּבִלְי רֵשָׁת inconsulto* Dt. 4, 42. 19, 4) handelt, wogegen der Thor Narrheit auskramt. Beiden Vergliedern dienen 12, 23 und 15, 2 zur Erläuterung. Bedächtigkeit ist eben auf ein

bestimmtes praktisches Ziel bezogene Erkenntnis, ein auf einen bestimmten Punkt concentrirtes klares Denken. Für יָפֵרשׁ haben die Parallelen יִקְרָא er schreit aus und יִבְרֵץ er sprudelt aus. Fl.: פָּרַשׁ *expandit* (opp. *طوى* *intra animum cohibuit*) wie ein zusammengefaltetes, zusammengerolltes Tuch oder Papier, vgl. Schillers: „Er breitet es heiter und glänzend aus, Das zusammengewickelte Leben“. Es liegt in dem Worte etwas Spottendes: wie der Kaufmann seine Waare zur Empfehlung aufwickelt und ausbreitet, so macht es der Thor mit seiner Albernheit, die er doch zusammengewickelt d. h. im Innern verborgen zu halten das größte Interesse hat — er macht sich damit breit. v. 17: *Ein gottloser Abgesandter stürzt in Unglück, ein treueifriger Bote aber ist ein Labsal.* Der überlieferte Text, den auch (ausgen. Hier. *nuntius impii* und abgesehen von LXX, welche aus v. 17 eine eigne Geschichte von einem tollkühnen König und einem weisen Botschafter macht) die Uebers. wiedergeben, hat nicht מִלְאָךְ, sondern מִלְאָךָ; die Masora stellt das Wort mit מִלְאָךְ Gen. 48, 16 zus. Und יָפֵל wird desgleichen von sämtlichen Uebers. bezeugt; sie lesen es alle als *Kal*, wie es der überlieferte Text punktirt, nur Lth. setzt sich darüber hinweg und übers. das Hi.: *Ein gottloser Bote bringet Unglück.* In der That drängt sich diese Conj. יָפֵל auf, und auch wenn man יָפֵל liest könnte der beabsichtigte Sinn vermöge des Parallelismus kein anderer sein als daß ein gottloser Abgesandter, weil auf der Gottlosigkeit kein Segen ruht, in Unglück stürzt und seinen Auftraggeber mit hineinzieht. Die Verbindung מִלְאָךְ רֵשַׁע ist wie אִרְמֵי רֵשַׁע 11, 7 (vgl. das Fem. dieses Adj. Ez. 3, 18). Statt בָּרַעַץ ist בָּרַעַץ üblicher 17, 20. 28, 14., Parallelen (vgl. auch 11, 5) welche die Punctatoren bei Bevorzugung des *Kal* im Auge haben mochten. Mit מִלְאָךְ v. לְאָנֹכִי gehen machen = senden wechselt צִיר v. צִיר wenden, wohin reisen (vgl. *صار* *f. i.* werden, mit einem Ort auf die Frage wohin verbunden, wie unser vulgäres „nach Dresden werden = reisen“ gebraucht wird). Die Verbindung צִיר אֲמִינִים (vgl. die einfachere צִיר נֶאֱמָן 25, 13) ist wie 14, 5 אֲמִינִים; *phuralet.* bed. Treue in der vollen Ausdehnung des Begriffs. Ueber מִרְפָּא Heilungs-, hier Stärkungsmittel, Labsal s. 4, 22. 12, 18. v. 18: *Armut und Schande wer sich der Zucht entzieht, wer aber Rüge beachtet wird geehrt.* Weder ist אִישׁ vor יִקְלֹן רֵישׁ zu ergänzen (oder richtiger *abstr. pro concr.* wie רִמְיָהוּ 12, 27), noch לְ vor פֹּרַעַץ, wie Gesenius Lehrgeb. §. 227^a will; auch hat das Part. פֹּרַעַץ nicht den Werth eines hypothetischen Satzes wie 18, 13. Iob 41, 18., obwol es sich allerdings in einen solchen ohne Verfehlung des Sinnes umsetzen läßt (Ew. Hitz.), sondern „Armut und Schande ist der Zuchtlose“ ist s. v. a. Armut und Schande ist Ausgang oder Loos des Zuchtlosen; es bleibt dem Hörer überlassen, die Beziehung des Prädicats auf das Subj. im Sinne der Eigenschaftung, des Erfolgs oder des Geschicks herauszufinden (vgl. z. B. 10, 17. 13, 1. 14, 35).¹ Ueber

1) s. über die starke Zumutung, welche der hebräische Styl an Hörer und Leser stellt, meine Geschichte der jüdischen Poesie (1836) S. 189.

פריע s. oben S. 58. Lateinisch würde entsprechen: *qui detrectat disciplinam*. Wer sich elterlicher, seelsorgerlicher, freundschaftlicher Ermahnung und Zurechtweisung entzieht und jede Erinnerung an seine Pflicht wie ein lästiges Moralisiren von sich weist, der muß zuletzt durch Schaden klug werden, wenn er überh. klug wird: er verarmt infolge verfehlter Lebenseinrichtung und hat noch dazu die Schande, durch eigne Schuld heruntergekommen zu sein; dagegen verwandelt der, welcher die Schande hat, Rüge zu verdienen, aber die Rüge willig aufnimmt und ihr Folge gibt, die Schande für sich in Ehre, denn verdienter Rüge nicht zu widerstreben beweist Selbsterkenntnis, Demut und guten Willen, und diese Eigenschaften gereichen dem Menschen im Urtheil Anderer zu Ehren und wirken auch dazu mit, ihn in seiner Lebens- und Berufsstellung emporzubringen.

Zwei nach Stichwörtern aneinandergereihte Spruchpaare über Thoren und Gerechte v. 19: *Verwirklichtes Begehren ist süß der Seele, und ein Greuel den Thoren ist's Böses zu meiden*. Ein synthetischer Zweizeiler (s. S. 8 der Einleitung), dessen 1. Zeile, für sich betrachtet, nur ein schwächerer Ausdruck des 12^b Gesagten ist, denn תַּאֲוָה נְהִיָּה ist wesentlich gleichen Sinns mit רְאוּיָה בְּאֵרָה, nicht die eben entstandene und noch nicht befriedigte Begierde (Umbr. Hitz. Zöckl.), was wenn durch ein Part. ebendieses Verbums ausgedrückt הָיָה (= הִיָּתָה אֲשֶׁר הִיָּתָה) lauten würde, sondern die realisirte (Hier. Lth., auch Venet. ἐφ' ἑσθ' γενομένη d. i. nach Kimchi: in Erfüllung gegangenes Begehren, wogegen Syr. Trg. die LA נִאֲוָה geziemendes Begehren wiedergeben). Das Nī. נְהִיָּה bed. nicht das Eingetretensein ins Werden, sondern das Eingeführtsein in geschichtliche Wirklichkeit z. B. Ez. 21, 12. 39, 8 wo es mit באה verbunden ist; es ist überall Ausdruck der vollendeten Thatsache, auf welche zurückgeblickt wird z. B. Richt. 20, 3., und dieser Sinn des Nī. steht so fest, daß es sogar fertig (zu Ende gebracht) s., aus s., um etwas geschehen s. z. B. Dan. 2, 1 bed.¹ Der Satz daß erfülltes Begehren der Seele wolthut scheint ordinär (Hitz.), aber er ist inhaltvoll genug, um auf Grund von Hebr. c. 11 sogar einen Sterbenden damit zu ermutigen, und birgt die ethisch bedeutsame Wahrheit, daß die Seligkeit des Schauens sich nach dem Grade der Sehnsucht des Glaubens bemißt. Aber die Application des Satzes gewinnt in seiner vorliegenden Paarung mit 19^b eine andere Wendung. Deshalb weil in

1) Wir haben S. 166 gesagt, daß ein Nī., in welchem die eigentlich causative Bed. des Hi. passivisch gewendet wäre, ohne Beispiel sei; wir müssen hier bei נְהִיָּה hinzufügen, daß das Nī. intransitiver Verba das Eingehen in den durch das Kal ausgedrückten Zustand bez. und sich allerdings nach unserer Denkweise als Passiv des Hi. ansehen läßt (Ges. §. 51, 2). Aber die alte Sprache weist kein הִיָּתָה auf (nach Einigen das Grundwort zu יְהִיָּה der „Urheber des Seins“), dem sich נְהִיָּה

(نَهَى bei Mutenebbi) als Passiv an die Seite stellte; auch im Arab. ist die siebente Form immer, recht besehen, von der ersten gebildet, s. Fleischer, Beiträge zur arabischen Sprachkunde in den Sitzungs-Berichten der Sächs. Gesellschaft d. Wiss. 1683 S. 172 f.

Erfüllung gegangenes Begehren der Seele angenehm ist perhorresciren Thoren das Meiden des Bösen, denn ihr Begehren geht auf sittlich Gehaltloses und Verwerfliches, und an das Ziel dieses Begehrens zu gelangen ist das Tichten und Trachten, welches sie festhält und ganz und gar hinnimmt. Dieser Untersatz des Schlusses bleibt unausgesprochen. Die Paarung der zwei Spruchzeilen mag durch den Zusammenklang des *הוֹעִיבָה* mit *תִּצְוֶה* veranlaßt sein. *סִיר* ist *n. actionis* wie 16, 17 vgl. 6. Ueberdies beachte man daß der Spruch von Thoren, nicht von Gottlosen redet. Thorheit heißt das was den Menschen vom Bösen nicht loskommen läßt, denn es ist das Blendwerk böser Lust, welches ihn fest damit verkettet. v. 20: *Wer mit Weisen geht wird weise, und wer mit Thoren Umgang pflegt, wird schlecht*. Ueber die Bedeutung dieses Spruches in der Religions- und Culturgeschichte Israels s. S. 32 der Einleitung. Wir haben 20^a nach dem *Keri* übers.; das *Chethib* lautet: *בָּם אֶתְחַכְמִים הָלֹךְ* Gehe mit Weisen und werde weise (vgl. zu 8, 33) — nicht *הָלֹךְ*, denn Verbindung des (imperativisch gemeinten) *inf. absol.* mit einem (folgesätzlich gemeinten) Imper. ist nicht nachweisbar, *הָלֹךְ* aber ist als Imperativform durch *הִלְכִי* Jer. 51, 50 (vgl. *הָלֹךְ* = *לָכָה* Num. 22, 14) gesichert und scheint mit solchen Begriffsnuancen wie hier des Umgangs oder Verkehrs für *לָךְ* gebräuchlich gewesen zu sein. Ueber *הָרֹעֶה* s. zu 11, 15; dort bedeutete es *malo afficietur*, hier *malus (pejor) fiet*. Richtig Venet. (gegen Kimchi, welcher *frangetur* erklärt) *κακοποιήσεται*. Dieses Geschick wird wortspielsweise aus der Art des Thuns entwickelt; *רָעָה* weiden bed. auch im Allgem. auf etwas bedacht s. (15, 14. Jes. 44, 20) und sich etwas angelegen sein lassen, mit Acc. der Person (28, 7. 29, 3) Umgang mit jem. pflegen: wer mit Vorliebe die Gesellschaft der Thoren sucht, der wird selbst ein solcher (Hier. *similis efficietur*) oder vielmehr, wie *הָרֹעֶה* sagt, er kommt sittlich immer mehr herunter. „Ein böser Geselle führt den anderen in die Hölle.“ v. 21: *Die Sünder verfolgt Unglück, und den Gerechten wird mit Glück gelohnt*. Zu *תִּרְדֶּה* von dem den Sündern auf der Ferse folgenden Strafübel vgl. Nah. 1, 8; die griech. Kunst gibt der Nemesis in diesem Sinne Flügel. Mit Loewenst. 21^b zu übers.: „Die Frommen, sie belohnt das Gute“ ist unthunlich, denn *טוב* das Gute (z. B. 11, 27) erscheint nirgends personificirt, nur *טוב* das Glück Ps. 23, 6, wonach LXX *τοὺς δὲ δικαίους καταλήψεται ἀγαθά*. (ישׁיג) Noch weniger ist *טוב* persönlich gemeint wie Venet.: *τὰ δὲ δίκαια ἀποδώσει χρηστός*, was wol heißen soll: die gerechten Handlungen wird ein Gütiger, näml. Gott, belohnen. *טוב* ist ein Attribut Gottes, aber nie Gottesname. So wird also das V. *שָׁלֵם* nach Art der Vv. des Erzeigens und Leistens (גמל, עשה, עבד) mit dopp. Acc. verbunden sein. Syr. Trg. Hier. übers. passivisch, und so auch wir; denn zwar hat man bei *retribuet* an Gott zu denken, aber der Spruch nennt ihn hier so wenig als 12, 14 vgl. 10, 24., er hält sich absichtlich, ihn im Hintergrunde lassend, in vager Allgemeinheit: die Gerechten wird einer, wird man mit Gutem lohnen — dieser Ausdruck mit allgemeinstem persönlichen Subj. fällt mit dem von einem persönlichen Subj. ganz absehenden passivischen beinahe zus. v. 22: *Der Gütige hin-*

terläßt für Kindeskinde, und aufgespart für den Gerechten ist des Sünders Vermögen. Als Anfangswort bed. טיב in Mischle meistens *bonum (prae)*, hier aber wie 12, 2 vgl. 22, 9. 14, 14 *bonus*. Wie daß Gott טיב (Ps. 25, 8 u. s. w.) alttest. s. v. a. neutest. daß er ἀγάπη, so ist טיב derjenige Mensch, welcher sich in seinem Verhalten gegen Andere durch selbstlose Liebe bestimmen läßt, denn wahrhaft gut ist der Gütige d. i. alles Gute mitzutheilen Willige, weil das Wesen der צדקה Lebensgerechtigkeit die Liebe. Ein solcher hat durch seine Freigebigkeit keinen Verlust, sondern nach dem Gesetze 11, 25., wonach ein Segenspendender zugleich auch Segensempfänger ist, nur Gewinn, so daß er Kindeskinde erben macht d. h. ein auf späte Enkel forterbendes Erbe hinterläßt (s. über הנהייל S. 140, hier als sein Obj. in sich selbst tragendes Transitive wie Dt. 32, 8: zu Erben machen, in Erbbesitz setzen). Der Lasterhafte dagegen (הוֹיֵא Sing. zu הַפְּסָאִים ἀμαρτωλοί) geht seines Vermögens verlustig, es ist von vornherein bestimmt, auf den Gerechten überzugehen, welcher desselben werth ist und von dem was er besitzt einen dem Willen und Rathschlusse Gottes entsprechenden Gebrauch macht (vgl. Job 27, 17) — eine diesseitige Gerechtigkeitsoffenbarung, über deren Ausnahmen die auf das Diesseits beschränkte alte Vergeltungslehre hinwegsieht. חיל Kraft, dann wie unser „Vermögen“ (vgl. *opes, facultates*) das wodurch man in den Stand gesetzt wird viel auszuführen (Fl.), vgl. über den Grundbegriff *contorquere, compingere* S. 175 oben, sowie über צפן eig. *condensare*, dann *condere* S. 50.

Anknüpfend an v. 22 folgen nun noch zwei Sprüche über Lebensunterhalt, dazwischen aber einer über Erziehung. v. 23: *Speise in Fülle gibt der Neubruch der Armen, und Mancher geht zu Grunde durch Unrechtlichkeit*. Trg. u. Theod. (μέγας) übers. רב, aber die Masora bezeugt רבב mit kurzem Kamez wie 20, 6. Koh. 1, 18 (vgl. Kimchi unter רבב). Die Prädicirung: *multitudo cibi est ager pauperum* macht den Ertrag zur Eigenschaft des Ackers (= *frugum fertilis*). בר is der Neubruch (*novale* oder *novalis* näml. *ager*) v. בר urbar machen, viell. eig. lichten, näml. durch Roden und Entsteinung (סִפֵּל). Aber warum, fragt Hitz., gerade der Neubruch? Als ob es auf diese Frage keine Antwort gäbe, corrigirt er בר in רב und findet in 23^a die Beschreibung eines Rentiers: „Ein Großer, welcher den Ertrag von Capitalien verzehrt.“ Aber um wie viel sinniger ist doch der Neubruch der Armen als diese aus der Luft gegriffenen Capitalien (ראשנים) samt ihren Procenten (ריב)! Ein Neubruch vergegenwärtigt uns schwere Arbeit und als Armen zugehörig ein bescheidenes Aeckerchen, von dem hier gesagt wird, daß es trotz seiner erst frischgebrochenen Brache (s. die landwirthschaftlichen Mittheilungen Wetzsteins in Jes. S. 389 f.) doch einen reichen Ertrag liefert, näml. kraft göttlichen Segens, denn das *ora et labora* setzt der Spruch bei den Armen die er meint voraus. Ueber ראשנים = ראשים s. zu 10, 4. Hieronymus' Uebers. *patrum* (eig. Häupter) folgt einer falschen jüd. Tradition. In der Antithese 23^b ist man versucht, רש in dem Sinne von 8, 21 zu fassen, wie Schult. *opulentia ipsa raditur quum non est moderamen* und Euchel: Wesentliches Gut,

schlecht verwaltet, geht zu Grunde. Aber alle וְיִשׁ und וְיִשׁ an der Spitze ganzer oder halber Sprüche bed. *est qui*. Daß ein Wolhabender gemeint, ergibt der Gegensatz. נִסְפָּה welches fort- oder auch aufgerafft w. bed. ist hier wie 1 S. 27, 1 gemeint: *est qui* (Fl. *quod*, aber der Parall. fordert das nicht) *abruptiatur i. e. quasi turbine auferatur et perdat*, das Wort erinnert an סופה Wirbelwind, bed. aber an sich nur glatt und ganz hinweggenommen w. Das ב ist hier wie Gen. 19, 15; sonst bed. בְּלֹא מִשְׁפָּט mit Unrechtlichkeit (eig. Nicht-Recht) 16, 8. Jer. 22, 13. Ez. 22, 29., hier ist ב nicht das des Mittels, sondern das der Mittelursache. Während den (arbeitsamen und gottesfürchtigen) Armen das Stück Grund und Boden, welches er erschwungen, reichlich nährt, kommt Mancher, der ungleich mehr hat als er, durch Unrechtlichkeit an den Bettelstab oder noch tiefer herunter: er geht nicht allein finanziell, sondern auch mit Ehre, Freiheit, Leben seiner Person zu Grunde. v. 24: *Wer seinen Stecken spart, haßt seinen Sohn, und wer ihn liebt sucht ihn frühe heim mit Zucht*. Die pädagogische Regel Gottes 3, 12 gilt auch für Menschen 23, 13 f. 29, 15. Der Stecken repräsentirt hier die Strafmittel der *patria potestas*. Wer diesen spart oder schont, der hat wenn er es auch aus Liebe zu thun meint, doch keine wahre rechte Liebe zu seinem Kinde; wer es liebt, $\text{שִׁחֲרוּ מִדָּר$. Mit ἐπιμελῶς παιδεύει der LXX (vgl. Sir. 30, 1 $\text{ἐνδελεχῆσει μάστιγας}$) ist der Ged. im Allgem. getroffen, aber nicht der Ausdruck erklärt. Irrigerweise halten Viele das Suff. von שִׁחֲרוּ für Voraussnahme des Obj. (de Dieu Ew. Brth. Zöckl.), wogegen Hitz. richtig bem. daß sich in diesem Fall nach 5, 22 (vgl. Ex. 2, 6) אַתָּה־הַמּוֹסֵר erwarten ließe. Er selbst nimmt ohne Noth שִׁחֲרוּ in der Bed. von سَحَر *compescere*. Das Rechte hat v. Hofm., Schriftbew. 2, 2, 402: „ שִׁחֲרוּ ist mit dopp. Acc. verbunden wie anderwärts קָדַם vorkommt, und die Meinung ist, daß man vielmehr die Zucht entgegenbringen als da, wo sie nothwendig geworden, sie zurückhalten soll.“ Aber damit wäre קָדַמוּ erklärt; שִׁחֲרוּ bed. frühe auf etwas ausgehen (s. oben S. 59), wonach ein Grieche ὀρθορῖζει (Venet. ὀρθορῖει) αὐτῷ παιδείαν übers.: *maturat ei castigationem* = *mature eum castigat* (Fl.). Der Begriff שִׁחֲרוּ der darin liegt ist aber nicht auf die Frühe von Tag auf Tag (so z. B. Raschi: לְבִקְרִים), sondern der Lebenszeit (so z. B. Euchel: $\text{בְּשִׁחֲרוּ יָמָיו}$) zu beziehen. „Je früher die Frucht, je besser die Zucht.“ Ein Vater, der seinem Kinde wahrhaft wol will, läßt ihm bei Zeiten eine strenge Erziehung angedeihen, um ihm wenn es noch biegsam ist die rechte Richtung zu geben und keinen Fehler einzuwurzeln zu lassen — wer aber gegen sein Kind nachsichtig ist wo er streng sein sollte, der handelt so als ob er dessen Unglück wollte. v. 25: *Der Gerechte hat zu seiner Seele Sättigung zu essen, aber der Gottlosen Leib muß darben*. Hier übers. רוּחַס frei durch *insatrabilis* (er hat Mangel = hat nie genug), aber dann wäre הַמִּסֵּר הָמִיר zu erwarten; auch würde in 25^a eher עַד־שָׂבַע gesagt sein. Wir haben also keine Empfehlung der Mäßigkeit und Genügsamkeit im Gegens. zur Schlemmerei vor uns, sondern eine Aussage über das verschiedene

Geschick des Gerechten und der Gottlosen, eine andere Einkleidung des Inhalts von 10, 3. שָׁבַע ist Segolatform, also Infinitivbildung, formell versch. von dem gleichbed. שָׁבַע 3, 10. Ueber בָּטֵן s. Psychol. S. 265 f.: es ist ein edleres Wort als „Bauch“, indem es zunächst nicht die äußere Wölbung, sondern wie *κοιλία* ($\sqrt{\text{בט}}$ concav s.) das Leibesinnere, hier wie 18, 20 als das die Nahrung aufnehmende und in *succum et sanguinem* verwandelnde bez. Daß Gott den Gerechten reichlich nährt und dagegen die Gottlosen in Noth und Elend versetzt, ist freilich eine Regel mit vielen Ausnahmen, aber neutestamentlich verstanden hat sie tiefinnerliche ewige Wahrheit.

Die Capiteltheilung entspricht dem Eindrücke eines neuen Anfangs, welchen 14, 1 macht. Dieser Spruch erinnert an das allegorische Schlußstück der Einleitung c. 1—9 und erscheint, da er älter ist, als dessen Motiv (s. oben S. 29). Die drei Sprüche v. 1—3 bilden ein schönes Trifolium: weises Walten, gottesfürchtiger Wandel und weises Schweigen nebst dem dreifachen Gegentheil. XIV, 1: *Der Frauen Weisheit baut ihr Haus, und Narrheit reißt's mit eignen Händen nieder.* Das Nächstliegende wäre es, חֲכָמוֹת נָשִׁים nach Richt. 5, 29 vgl. Jes. 19, 11 zu verstehen: Die weisen unter den Frauen, ihrer jede baut ihr Haus. Aber warum dann nicht geradezu אִשָּׁה חֲכָמָה wie 2 S. 14, 2 vgl. Ex. 35, 25? Syr. Trg. Hier. schreiben *sapiens mulier*. Und wenn nun einmal von der ganzen Classe die Rede sein sollte, warum in בְּנֵיהָ sofort wieder Individualisirung? LXX verwischt das durch ihr *φροδόμησαν*. Und läßt nicht אִשָּׁה im Gegensatz auf ein gleichlaufendes Abstractum in 1^a schließen? Die Uebers. verdecken das, indem sie auch אִשָּׁה persönlich übers. So auch Venet. und Lth.; אִשָּׁה, sagt Kimchi, ist Adj. wie צִוְּרָה *caeca*. Aber der Sprachgebrauch weist אִשָּׁה nebst אִשָּׁה, kein אִשָּׁה auf. Freilich kommt ein Fem. v. אִשָּׁה nicht vor, jedoch gibt es auch keine Stelle, in welcher sich אִשָּׁה sicher als solches gäbe. So wird also חֲכָמוֹת ein Abstractum sein sollen; wir haben zu 1, 20 gezeigt, wie חֲכָמוֹת als neutrischer Plur. zu abstractem Sinne kommen könnte. Aber da nicht abzusehen ist, weshalb sich der D. so sonderbar ausdrücke, so ist die Punctuation חֲכָמוֹת als von falscher Voraussetzung ausgehend zu beanstanden und wie 9, 1 (zumal da diese Stelle auf der unserigen ruht) חֲכָמוֹת zu lesen. Fl.: „das Haus bauen ist bildlich s. v. a. einen Hausstand gut einrichten und in gutem Zustande erhalten; Gegentheil: das Haus einreißen, ebendieselben Gegensätze wie arab. *عمارة البيت* und

حُورَة صَبْرَت. So z. B. bei Burckhardt, Sprüchw. 217: خراب البيت حُورَة صَبْرَت ein braves Weib hat Geduld (mit ihrem Gatten) und dadurch erbaut sie ihr Haus (zugleich Beispiel des Gebrauchs des Präteritums in dergl. allgemeinen Sentenzen zur Individualisirung); ebend. 430: *عمارة البيت ولا خرابة* es geziemt sich das Haus zu erbauen, nicht es zu zerstören, vgl. Tausend und eine Nacht VI p. 126 l. 8., wo eine Frau, die ihren Mann zur Trennung von sich genöthigt hat, sagt: *أنا التي عملت هذا بروحي وأخربت بيتي بنفسي*. Burckhardt

bemerkt dort, **עמارة البيت** bedeute die Familie in Wolstand erhalten und machen daß Vater, Mutter und Kinder glücklich und friedlich zusammenwohnen.“ Dieses bedingende Verh. der Frau zum Hause drückt sich in ihrer Benennung als Hausfrau (vgl. Hausehre bei Lth. Ps. 68, 1) aus, welchem talmudisch **דְּבִירִי** (= *uxor mea*) entspricht; die Frau wird hinzubemerkt, heißt so als **עיקר הבית** Wurzel und Fundament des Hauses, s. Buxtorf *Lex.* col. 301. In der That ist die Einheit des Hauses noch abhängiger von der Mutter als vom Vater. Eine weise Mutter kann, wenn der Mann verstorben oder pflichtvergessen ist, immer das Haus zusammenhalten; wenn aber die Hausfrau weder Verstand noch guten Willen für ihren Beruf hat, so kann auch der beste Wille des Hausvaters die Auflösung des Hauses nicht verhindern, Klugheit und Geduld werden den Auflösungsproceß nur verdecken und mildern. Die Narrheit, näml. der Hausfrau, wird immer je nach dem Grade, in welchem diese ein Zerrbild ihres Berufes ist, der Ruin des Hauses. v. 2: *In seiner Geradheit geht gehet dahin wer Jahve fürchtet, und abgewogen in seinen Wegen ist wer Ihn verachtet.* Das syntaktisch Nächstliegende ist auch das Beabsichtigte: die in erster Stelle stehenden Begriffe sind die Prädicate. Worin sichs zeigt und woran es zu erkennen ist, daß ein Mensch Gott fürchtet oder sich geringschätzig statt ebenbürtig zu ihm verhält, soll gesagt werden: jener wandelt in seiner Geradheit d. i. so wie es das Pflichtgefühl das ihn beseelt ihm vorschreibt, dieser folgt in seinem Wandel keiner höheren Norm, sondern seinem innern bald hierhin bald dorthin fortreibenden Gelüsten. **דוֹלֵךְ בְּקִשְׁרוֹ** (v. 10, **דוֹלֵךְ בְּחַיִּים** Mi. 2, 7) ist sinnverwandt mit **דוֹלֵךְ בְּחַיִּים** 28, 6 (10, **דוֹלֵךְ בְּחַיִּים** Jes. 57, 2. Die Verbindung **לִלְוֵי דְּרָקָי** folgt dem Schech. 2 K. 18, 37 und nicht 2 S. 15, 32. Ew. §. 288^c. Hat das zweite Wort, welches den Begriff des ersten besonders, reflexives Suffix, wie hier, ist allerdings die accusativische oder wie 2, 15 präpositionale Verbindung üblicher als die genitivische. Ueber **לִלְוֵי** *flectere, inclinare* (ein bei dem Verf. von c. 1—9 geläufiges Wort) s. zu 2, 15. Zu **בְּיָדָיו** vgl. 1 S. 30.; das Suff. geht ohne Zweifel auf Gott, denn **בְּיָדָיו** ist das gegensätzliche Parallelwort zu **בְּפִי** v. 3: *Im Mund des Narren ist eine Gerte des Hochmuts, die Lippen der Weisen aber schirmen diese.* Das **חֶטֶר** (aram. **חֻטְרָא**, arab. **خَطَر**), welches außer hier nur noch Jes. 11, vorkommt, bed. eig. Schwenkung (v. **חֶטֶר** = **خَطَر** schwenken, auf- und nieder oder hin- und herbewegen, wov. **الخطار** der Schwenker, poet. d. Lanze), concret das junge elastische Reis, die Gerte d. i. der dünn schwanke Schoß, dialectisch der Schwenk oder die Schwenge. Lt. übers. *Narren reden tyrannisch*, was die kürzere Fassung seiner früheren Uebers.: *Im Maul des narren ist das scepter der hoffart*, abgesehen das Targum **חֻטְרָא** auch vom Königszepter und Fürstenstab gebraucht, so wäre doch hier das dafür gewöhnliche hebr. **שֵׁבֶט** zu erwarten. Im Hinblick auf Jes. 11, 1 ergibt sich als nächste Vorstellung, daß der Hochmut, welcher im Innern des Narren seine Wurzeln ha-

im Munde herauswächst. Aber damit ist noch nicht erklärt, welche Vorstellung dieses von innen Hervorgehens beim *הִטֵּר* (vgl. 11, alt macht. Die *βακτηρία ὑβρεως* (LXX und ähnlich die andern) ist entw. als Zuchtruthe des eignen Hochmuts (so z. B. Abulw. unter den Neuern Brth. Zöckl.) oder als Prügel für Andere gemeint (vgl. Stecken der Schmähung). Hitz. ist für erstere Vorstellung eint. übersetzen zu dürfen: eine Ruthe seines Rückens, aber zwar sich *הִטֵּר* für *הִטֵּר*, nicht aber (vgl. zu Job 41, 7: Eine Pracht sind *הִטֵּר* für *הִטֵּר* Leib oder *הִטֵּר* Rücken. Ueberh. aber ist anzunehmen, der Dichter, wenn er *הִטֵּר* als Züchtigungsmittel gemeint hätte, geschrieben haben würde. Richtig Fl.: „Die Zunge wird oft mit Stabe, Schwerte u. s. w. verglichen, insofern ihr deren Wirkungen beschrieben werden; wir haben hier in eigentümlicher Wendung das Gold, welches Apok. 1, 16 in plastische Wirklichkeit übertragen ist.“ Selbstüberhebung (*√הִטֵּר* oberwärts streben) bis zum Größenwahn im Narren charakteristisch, dem *הִטֵּר*, nicht dem *הִטֵּר* Thoren — verwechselt durchweg diese beiden Begriffe. Mit solcher Selbstschätzung, bei welcher der wenn nicht pathologisch doch moralisch kranke so wie Nineve und Babel bei den Propheten spricht: „Ich und keiner weiter verbindet sich immer die Geißel des Hohns der Beschimpfung, und der Sinn von 3^b könnte nun der sein, daß die Lippen der Weisen die in so verletzender Weise Angegriffenen (Ew.) vertheidigen, daß sie die Weisen selber gegen solche Angriffe schirmen (so die Weisen). Aber die Bez. des *eos* auf Andere liegt hier ungleich ferner als 3^a, und daß die Schirmung der Weisen vor Unbill, die man in Worten ihnen verübt, ihren Lippen zugeeignet wird, will um so weniger gelten, als sich in diesem Falle statt der Bewarung eher Vertheidigung, Dämpfung, Niederdrückung erwarten ließe. Aber auch daß der Narren Lippen diese vor Narren-Hochmut bewahren, kann nicht gemeint sein, denn der Gedanke, daß der Mund die Weisen vor Sünden des Mundes bewahrt, ist ohne Sinn und Wahrheit (vgl. dagegen 13, 3). Deshalb faßt die *א* das Verbum als Jussiv: die Lippen = Worte der Weisen mögst du bewahren d. i. zu Herzen nehmen. Und Venet. übers.: *χελὴν δὲ σοφῶν λαλᾷς αὐτά*, was wol auch bedeuten soll: der Weisen Lippen mögst du beachten, und zwar nicht als Gebetsanrede, welche der Hörer fremd ist, sondern als Anrede an den Hörer, was wie z. B. 20, 12 gilt zulässig. Aber obwol gewissermaßen gleichartigen Inhalts klaffen doch 3^a und 3^b auseinander. Deshalb dünkt es uns wahrscheinlicher, daß das Subj. von 3^b die in *חכמים* enthaltene *חכמה* sei; auch ist zu *הִטֵּר* die Weisheit Subj., ohne daß sie genannt ist. Während dem Narren verletzender Hochmut zum Halse herauswächst, bewahrt der Weisen Lippen jene, näml. die Weisheit, daß kein Narren der Selbstbespiegelung, zumal kein den Nächsten verwundendes, zu Worte komme. Die Form *הִטֵּר* ist weit sonderbarer als *הִטֵּר* 8, 26 und *הִטֵּר* Ruth 2, 8., denn diese sind aus *הִטֵּר* und *הִטֵּר* entstanden, wogegen jene durch Vermittelung von *הִטֵּר* entstanden

ist.¹ Macht man der üblichen Deutung nach die שפתי zum Subj., so folgt die Construction der Regel Ges. §. 146, 2; LXX trägt sie ins Griechische über: *χείλη δὲ σοφῶν φυλάσσει αὐτούς*. Die nabeliegende Conj. daß השמור ein Schreibfehler für השמר = אדם sei (sie findet sich auch bei Luzzatto *Gramm.* §. 776 und Hitz. führt als andere Beispiele solcher Versetzung des ו. Jer. 2, 25. 17, 23. Iob 26, 12 und Jos. 2, 4 והצפתי für והצפתי an) eignen wir uns nicht an, weil sie die Lippen mit einer Ausschließlichkeit, deren Berechtigung uns zweifelhaft ist, zum Subj. macht.

In der Gerte und dem Hüten v. 3 mag es seinen Anlaß haben, daß der Samler in dem vor ihm aufgehäuften Spruchvorrat nun nach dem landwirthschaftlichen Bilde v. 4 greift: *Ohne Rinder ist die Krippe leer, reichen Ertrag aber gibts durch des Pflugstiers Kraft*. Das ist eine Empfehlung der Viehzucht, hier aber gewiß nicht blos als Nützlichkeitslehre stehend, sondern als Mahnung zu sorgsam schonender und dankbar lohnender Behandlung des Ackerviehs (12, 10), welches Gott den Menschen zur Hilfleistung untergeben hat, und noch allgemeiner, sofern man einen Zweck erreichen will, zur Bedachtnahme auf die rechten geeigneten Mittel. אֲלָפִים (v. אֲלָפָה sich anschmiegen) sind die dem Dienste des Menschen sich willig fügenden Rinder (poet. s. v. a. בָּקָרִים). שֹׂדֶר (שֹׁדֶר, חֹדֶר), ved. *sthāras*, ist der arisch-semitische Name des Pflugstiers.

Das N. אָבוּס (= אָבוּס wie אָבוּס, אָבוּס) bed. den Futtertrog, v. אָבָם mästen und also wol wurzelverw. mit φάτνῃ (πάτνῃ), und kann dann auch dem Kornbehälter bez., wo das Getreide zum Füttern oder Mästen des Viehs aufbewahrt wird, wenigstens hat מֵאָבוּס Jer. 50, 26 diesen weiteren Sinn des Speichers; aber es ist kein Grund vorhanden, hier von der nächsten Wortbed. abzugehen: wenn ein Ackerbautreibender nicht auf Besitz und Erhaltung mitarbeitstüchtigen Viehs bedacht ist, so ist die Krippe leer — er hat nichts aufzuschütten, er braucht nicht nur kein Futter, sondern hat auch keins. בָּר (in p. בָּרִי) rein (syn. נָקִי, vgl. zu 11, 26) trifft hier mit unserem baar = bloß zus., dessen Ursprung dunkel. Das בָּ 4^b ist das der Mittelursache: durch des Pflugstiers Kraft gibt es eine Fülle eingescheuerten Getreides (הַבִּיאֹתָ v. בִּיאָה einkommen, eingeheimst w.). בָּרִי ist das invertirte בָּרִי. Auffällig, wenn auch zufällig, ist in v. 4 die Häufung des א und ב. Dem Samler scheint dies nicht entgangen zu sein, denn er fügt zwei Sprüche an, in deren ersterem ein Stichwort mit א und dem zweiten mit ב anlautet. v. 5: *Ein redlicher Zeuge redet nicht unwahr, aber Unwahrheiten haucht ein Lügenzeuge aus*. Die richtige Vocalisation und Accentfolge ist בִּקֶּשׁ לֵץ הַכְמָה (Kof mit Zere und dem Diener Mahpach, הַכְמָה mit Munach, weil das folg. Athnach-Wort keine zwei Sylben vor dem Tone hat). Wie in 5^a אֲמַתִּים ist in 5^b

1) s. über diese Formen mit ö statt des einfachen Schebā Kimchi, *Michlol* 20ab. Ebenderselbe bemerkt, daß jene drei Formen mit ū sämtlich Milra sind; dies gilt merkwürdiger Weise auch für רִשְׁפִּיתָה, s. *Michlol* 21b; *Livjath Chen* II, 9 und besonders Heidenheim in der *Meör Enajim* betitelten Pentateuch-Ausgabe zu Ex. 18, 26.

נִשְׁכָּר Subj. Anders ist das Verh. von Subj. und Präd. in Z. 2 der Parallelsprüche v. 25. 19, 5. Zu 5^a vgl. צִיר אֲמִינִים 13, 17 und über רִפְיָה (einer der aushaucht) s. zu 6, 19. 12, 17. v. 6: *Vergebens sucht der Spötter Weisheit, dem Einsichtigen aber wird das Wissen leicht.* Der allgemeine Satz ist concret in alltagsgeschichtliche Form gefaßt. Ueber נֶאֱמָר *necquidquam* s. zu 13, 4. Das Participium נֶאֱמָר steht hier neutr. für נֶאֱמָרָה: etwas das sich leicht macht. Der Frivole, welchem die Wahrheit nicht Gewissenssache ist und welcher keine, auch die berechtigteste Autorität nicht, anerkennt, gelangt trotz alles Suchens nicht zur Weisheit, sie bleibt ihm verhüllt und unnahbar ferne; dem Einsichtigen aber, welcher weiß, daß Gottesfurcht und nicht Gottentfremdung zur Weisheit führt, ist Wissen eine leichte Sache, er schlägt den geraden Weg nach diesem Ziele ein, er bringt die rechte Empfänglichkeit, bringt das sonnenhafte Auge dafür mit, es erfüllt sich an ihm das „wer da hat dem wird gegeben“.

Drei Sprüche über Thoren. v. 7: *Geh weg aus der Nähe eines thörichten Mannes, und sicher hast du nicht erkannt Lippen der Erkenntnis* d. h. sicher nicht in Erfahrung gebracht, daß er Lippen besitzt, welche erfahrungsmäßiges Wissen aussprechen oder: sicher wirst du zurückdenkend bekennen müssen, daß kein gescheides Wort aus seinem Munde gekommen. Wäre 7^b motivierend gemeint, so würde בִּי בִלְתִּירָע oder doch וּבִלְתִּירָע (Jes. 44, 9) gesagt sein, wonach Aq. Theod. καὶ οὐ μὴ γινῶσκῃ übers. נִגְרִי ist der Sehbereich und מִנְּגִיד bed. entw. aus dem Sehbereiche hinweg wie z. B. Jes. 1, 16 oder indem מִן wie in מִשַׁל, מִפְּתַח u. dgl. gebraucht ist: in einigem Abstand vom Sehbereiche, so aber daß man den Gegenstand im Gesichte behält Gen. 21, 16. נִגְרִי bed., wie der invertirte Ausdruck Dt. 28, 66 zeigt, jemandem gegenüber, so daß er den Gegenstand sichtlich vor sich hat, und מִנְּגִיד Richt. 20, 34 (wo die Conj. מִנְּגִיד Jos. 18, 13 unveranlaßt ist) aus der Nähe eines Orts, wo man ihn in Sicht hat. So auch hier: Geh weg aus dem vis-à-vis (*vis* = lat. *visus*) des thörichten Mannes, wenn du mit einem solchen zu thun hattest, worauf dann 7^b folgt was der Weggegangene zurückblickend sich selbst sagen muß. בִּלְ (mit dem Prät. wie z. B. Jes. 33, 23) verneint mit Emphase. Nolde u. Andere, auch Fl. fassen 7^b relativisch: *et in quo non cognoveris labia scientiae.* Wenn gesagt wäre וּבִלְתִּירָע, so ließe sich allerdings nach 9, 13 erkl., indem der Begriff des Thörichten sich erweitert: und eines solchen, welcher schlechthin nichts Gescheides zu sagen weiß. Aber bei וּבִלְתִּירָע müßte der beabsichtigte Relativsatz durch beigegebenes בִּי angezeigt sein: und eines solchen, an welchem . . Uebrigens hätte וְלֵאנָה (s. Ps. 35, 15) in diesem Falle näher gelegen als וּבִלְ. Die LXX hat an diesem Spruche herumcorrigirt und doch nichts Rechtes herausgebracht; nicht allein der Syr., sondern auch Hitz. folgt ihr, indem er übers.: „Alles sich gegenüber hat der thörichte Mann, doch ein Behältnis der Einsicht (וּבְלִי רֵעִת) sind die Lippen der Einsicht.“ Was hier die erste Hälfte sagen will, fordert Kopfzerbrechen, und wem könnten die „Lippen der Einsicht“ — sagt Böttch. mit Recht — als, „Behältnis der Einsicht“

gefallen? v. 8: *Des Klugen Weisheit ist Acht zu haben auf seinen Weg, und der Thoren Narrheit besteht in Betrug.* Das Nächstliegende ist, dabei an Selbstbetrug zu denken, wonach LXX Syr. Hier. „Irrsal“ übers. Aber מְרָמָה wird nirgends sonst von Selbstbetrug gesagt und ist auch nicht dazu geeignet, da sich damit die unveräußerliche Vorstellung des *dolus malus* verbindet. Der Gegensatz wird also dieser sein, daß des Klugen Weisheit sich darin zeigt, daß er auf seinen Wandel achtet (וְהִיָּבִיךָ wie 7, 7 vgl. Ps. 5, 2) d. i. sorgsam prüfend und überlegend (13, 16) diesen nach Recht und Pflicht einrichtet, und daß dagegen der Thoren Narrheit sich darin zeigt, daß sie auf böswillige Hintergehung des Nächsten ausgehen und zu diesem Zwecke allerlei Schleichwege einschlagen. Jenes ist Weisheit, weil nur aus Gutem Gutes kommt; dieses ist Narrheit oder Wahnwitz, weil der Betrug, so lange er auch im Finstern schleiche, doch schließlich an den Tag kommt und in seinen verderblichen Folgen sich auf den zurückwendet, von dem er ausgegangen. v. 9: *Der Narren spottet das Schuldopfer, unter Rechtschaffenen aber ist gutes Einvernehmen.* Man darf dem Hi. הִלִּיץ keine Bed. geben, die es nirgends hat, wie beschönigen (Kimchi) oder vermittelnd einigen (Sult.). Sodann darf man אֲיִרְיָלִים nicht zum Subj. machen (Trg. Symm. Hier. Lth.: *Die Narren treiben das Gespö mit der sünde*), indem man sich einredet, daß אֲיִרְיָלִים s. v. a. הִיאִרְיָלִים מִן הָאִיִּרְיָלִים (Imman. Meiri u. A.) sei, was eher statthaft wäre, wenn es מִלִּיץ hieße (s. 3, 35) oder wenn יִלִּיץ nicht unmittelbar folgte (s. 28, 1). Richtig fassen das Verh. der Satzbestandtheile Aq. Theod. ἄφρονες χλευάζει πλημμέλεια, und auch diese Uebers. des אָפֶס ist richtig wenn man πλημμέλεια im Sinne einer θυσία περὶ πλημμελείας (Sir. 7, 31) faßt, in welchem das Jüdisch-Hellenische es wirklich gebraucht (s. Schleusner). Die Idee des Schuldopfers ist die der Büßung: es ist ein Bußwerk, es fällt unter den vorherrschenden Gesichtspunkt einer Kirchenstrafe, einer *satisfactio* in kirchendisziplinärischem Sinne; die Sündenvergebung ist dadurch bedingt, daß der Sünder a) den angerichteten Schaden an fremdem Eigentume durch Wiedererstattung reichlich wieder gut macht oder, wie bei Stuprirung einer Unfreien, sonstwie die weltliche Strafe dafür erleidet, und daß er b) sich willig dem Widder- oder Schafopfer unterzieht, dessen Werth der Priester nach dem Verhältnisse der verwirkten Schuld (in einer Tax-Scala von 2 Sekeln aufwärts) zu bestimmen hat. Die Thora gibt genau die Vergehungen an, welche so zu büßen sind. An u. St. kommt im Hinblick auf 9^b besonders das Vergehen an Eigentum Lev. 5, 20 ff. und Frauenehre Lev. 19, 20—22 in Betracht. Die Narren fallen hierin aus einer Verschuldung in die andere, welche sie durch Darbringung von Schuldopfern zu büßen haben; das Schuldopfer verspottet sie (וְהִלִּיץ mit Accusativ-Obj. wie 19, 28. Ps. 119, 51), indem es sie ob des selbstverschuldeten Verlustes und ob der Anstrengungen, womit sie ihren Leichtsinn, ihre Tollheit wieder gut machen müssen, gleichsam auslacht, wogegen unter Menschen von geradem Charakter וְהִלִּיץ ein Verhältnis wechselseitigen Wolwollens waltet, welches es nicht zuläßt, daß der eine dem andern Schadenersatz leiste, und der Ascham-

Thora verfalle. Richtig Symm.: καὶ ἀνάμεσον εὐθρόων εὐδοχία. Die LXX aber verhunzt auch diesen Spruch. Hitz. mit dem Syr. folgt ihr und übers.: „Die Zelte der Thoren werden in Buße verfällt, das Haus der Redlichen wolgefällt“. Ist das nicht ungereimt trotz des Reims? Diese aus אורלים herausgeklauten אורלי und dieses auf ביתן gebaute בית sind nichts als zweck- und geschmacklose Schnörkel.

Vier Sprüche von Freud' und Leid in Gegenwart und Zukunft. v. 10: *Das Herz weiß um seiner Seele Kummer, und in seine Freude kann sich kein Fremder mischen.* Bei der Accentuation לֵב יָדַע gewinnt es den Anschein, als ob יָדַע Adj. (Loewenst.: Ein fühlend Herz) nach 1 K. 3, 9 oder Genit. (Eines Fühlenden Herz) wäre, aber Cod. 1294, auch der Cod. aus Jemen u. a., so wie die Ausg. von Jablonsky und Michaelis haben לֵב mit *Rebia*, so daß also dieses für sich allein Subj. ist (vgl. die Accentuation 15, 5^a und unten zu 16^a). מֵרָחַ hat dagessirtes ר und demgemäß Kurz-*Kamez* (*Michlol* 63^b) wie שֶׁלָּה 3, 8., vgl. פִּרְחָה Richt. 6, 28 und dagegen בֵּרַח Ez. 16, 4.; es ist das Fem. v. *mōr* = *morr* v. מָרַר *adstringere, amarum esse*. Ueber לֵב im Untersch. von נַפֶּשׁ s. Psychol. S. 251: „Alles was hellenisch und hellenistisch νοῦς, λόγος, συνείδησις, θυμός genannt wird, liegt in καρδία ineinander, und alles wodurch בָּשָׂר und נַפֶּשׁ afficirt wird tritt in לֵב ins Licht des Bewußtseins.“ Die 1. Spruchhälfte ist klar: das Herz und nur dieses d. i. der Mensch im Centrum seiner Ichheit weiß um das was seiner Seele bitter weh thut d. h. um das was ihn im Bereich seines Naturlebens und des ihn umgebenden nächsten Lebenskreises bekümmert — es handelt sich da um Lebenserfahrungen, welche zu complicirter Natur sind, um Andern ein vollständiges Bild derselben geben zu können, und von zarter und, wie wir zu sagen pflegen, so delicateser Art, daß er sie Anderen zu entdecken und darzulegen sich schämt und scheut, und die er wenn er auch sich aussprechen möchte deshalb in sich verschließen muß, weil ihm kein Mensch so nahe getreten ist und so sehr sein Vertrauen gewonnen hat, daß er Lust und Mut hätte, ihm sein Herz bis auf den Grund auszuschütten. Noch näher unserem Sprichwort: „Ein jeder weiß wo ihn der Schuh drückt“ steht 1 K. 8, 38.; hier gelangt dieser Erfahrungssatz zu psychologisch noch schärferem und tieferem Ausdruck, indem das Wissen um das was die Seele schmerzt dem Herzen zugesprochen wird, in welchem als dem Innersten des seelisch-leiblichen Lebens es sich reflectirt und zur Thatsache reflexen Bewußtseins wird, in welchem es sich aber auch meistens ohne Kundgebung nach außen verschließen muß. Fassen wir nun לֹא יִתְקַרֵּב als Prohibitiv, so stände dies (abgesehen davon, daß sich in diesem Falle אַל statt לֹא erwarten ließe) mit der Mahnung Röm. 12, 15: „Freuet euch mit den Fröhlichen“ und mit dem Sprichwort: „Getheilte Freude ist doppelte Freude, getheilter Schmerz ist halber Schmerz“ in gewiß nicht beabsichtigtem Widerspruch, und eine Ermahnung, den Menschen mit seiner Freude allein zu lassen, statt sich zur Theilnahme herzuzudrängen — an sich schon von bedenklichem moralischen Werthe — ließe auch nicht mit 10^a parallel. Deshalb fassen wir das Fut. als Potentialis. Wie es

einen Seelenschmerz des Menschen gibt, dessen Erleben lediglich Sache seines Herzens ist, so gibt es auch eine Seelenfreude, mit der sich kein Anderer (s. über יָר S. 104 unt. und vgl. hier bes. Iob 19, 27) vermengen (הִתְעַרְבָּ בְּ) wie Ps. 106, 35), in die sich kein Anderer hineinmischen kann, weil ihre Empfindung, wie z. B. beseligender geistlicher Erfahrungen oder des wolthuenden Gefühls, einen Nothleidenden im Stillen beglückt zu haben, rein persönlicher Natur ist und keine Mittheilung (vgl. zu ἐκρυψε Mt. 13, 44), also auch keine Theilnahme Anderer zuläßt. Vortrefflich Elster: „Durch diesen Ged., daß die innersten Gefühle eines Menschen einem andern Menschen nie vollkommen mitgetheilt werden, mit den Gefühlen eines Andern nie völlig sich decken, ja nicht einmal vollkommen von einem Andern verstanden werden können, wird der Werth und die Bedeutung jeder einzelnen menschlichen Persönlichkeit hervorgehoben, deren keine nur das Exemplar einer Gattung ist, sondern jede ein Eigenstes hat, was keines der zahllosen Individuen besitzt, welche gleichem Geschlecht angehören. Zugleich hat der Spruch die Bedeutung, daß er eine vollkommene Gemeinschaft unter Menschen für unmöglich erklärt, weil nie der Eine den Andern ganz versteht. Damit wird angedeutet, daß keine menschliche Gemeinschaft das wahre Heil geben kann, sondern nur die Gemeinschaft mit Gott, dessen Liebe und Weisheit auch das verborgenste Heiligtum der menschlichen Persönlichkeit zu durchleuchten vermag.“ Ebenso auch Dächsel (der aber 10^b abmahnend faßt): „Ein jeder Mensch ist eine kleine Welt für sich, die nur Gott völlig durchschaut und versteht. In seinen, dem innersten Leben angehörigen Schmerz und in seine Freude vermag sich ein Anderer nie völlig hineinzuversetzen. Ja die allerschmerzlichsten Erfahrungen, die allerinnigsten Freuden haben wir ganz allein ohne alle Theilnehmer.“ v. 11: *Das Haus der Gottlosen wird weggetilgt, das Zelt der Rechtschaffenen aber blüht empor.* In dem sinnverwandten Spruche 12, 7 beginnt Z. 2 mit יִבְרִית, hier aber wird das wie es scheint festgegründete Haus den Gottlosen und dagegen den Rechtschaffenen das leicht zerstörbare und auch nicht in dem Wahne ewigen Bestandes aufgerichtete Zelt zugeeignet. Während dabei jenes spurlos weggefegt wird (Jes. 14, 23), treibt dieses Blüthen und Sprossen (הִתְפַּרֵּחַ als innerliches Transitive wie Iob 14, 9. Ps. 92, 14), das Hauswesen solcher bleibt nicht nur erhalten, sondern geht in gedeihlicher fröhlicher Weise vorwärts und aufwärts. v. 12: *Es gibt einen Weg, der einem als gerad erscheint, aber das Ende davon sind Todeswege.* Wiederholt sich buchstäblich 16, 25. Die Geradheit ist, da sie sich schließlich als furchtbare Selbsttäuschung herausstellt, nur als Trugbild vorhanden; der Mensch urtheilt falsch und geht fehl, wenn er mit Absehn von Gott und seinem Wort lediglich seinem Gutdünken folgt — לִפְנֵי subjectivirt hier ebenso wie in den Parallelen 16, 2^a. 12, 15^a בְּיַרְיִי. Es ist der Weg der Gottentfremdung, der fleischlichen Sicherheit, des Lasters gemeint, auf welchem der Verblendete das Leben auszunutzen, sich in Ansehn zu setzen, seine Bestimmung zu erfüllen wähnt, aber das Ende davon אֶתְרִיתָה mit neutrischem Fem.: das Ende dieses Meinens, das

worauf es hinaus läuft) sind Wege des Todes. Der welcher so sich über seine Lebensrichtung täuscht sieht sich zuletzt an einem Punkte angekommen, von wo aus alle Wege, die ihm weiter erübrigen, abwärts zum Tode führen. Der Selbstbetrug des Einen endet in Tod durch Richterspruch, der des Andern in Selbstmord; der des Einen in ekelhafte Krankheit, der des andern in langsamem Hinsterben von Gewissensqualen oder an Gram über ein hinfort ehrloses und zerrüttetes Leben. v. 13: *Auch mitten im Lachen empfindet Leid das Herz, und ihr, der Freude, Ende ist Bekümmernis*. Jedes Menschenherz trägt das Gefühl der Unbefriedigung und der Losgerissenheit von seiner wahren Heimat und der Nichtigkeit, der Vergänglichkeit alles Irdischen und dazu auch so manchen heimlichen Wehe's in sich, welches ihm aus dem eignen Leibes- und Seelenleben und aus dem Verhältnisse zu andern Menschen erwächst, und dieser Schmerz, welcher von Mutterleibe an die Mitgift des Menschenherzens ist und im Lebensverlaufe sich mehr und mehr vertieft und vermannigfaltigt, macht sich selbst inmitten des Lachens trotz der Lustigkeit und des Lusttaumels fühlbar, ohne auf die Dauer übertäubt, ohne aus dem Innern hinausgedrängt werden zu können, vielmehr um so heftiger zurückkehrend, je gewaltsamer man ihn eine Zeit lang niedergehalten und in Unbewußtsein versenkt hat. Eichel citirt hier das Dichterwort, wonach 13^a buchstäblich wahr ist: „Nein, der Mensch ist zur Freude nicht gemacht, Darum weint sein Aug' wenn er herzlich lacht“. Aus der Thatsache, daß Schmerz die tiefinnerste Grundbestimmtheit des Menschen ist, welche selbst den Hintergrund des Lachens bildet, folgert 13^b daß es dem Menschen überhaupt nicht gut thut, sich der Freude, näml. sinnlicher (weltlicher), hinzugeben, denn ihr, der Freude, Ende (Ausgang) ist Bekümmernis. Das gilt auch von dem schließlichen Ende, welches nach jenem *μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν ὅτι γελάσετε* Lachen in Weinen und Weinen in Lachen verwandelt. Die Correctur *הַשְׂמֵחַ הַשְׂמֵחַ* (Hitz.) drängt dem Mischlestyl einen in solchen Fällen verschmähten Artikel auf und entfernt eine Ausdrucksweise der hebr. *syntaxis ornata*, welche hier wie Jes. 17, 6 sich leicht beseitigen läßt, aber durch eine Menge anderer Beispiele verbürgt ist, s. zu 13, 4 (auch 5, 22) und vgl. Philippi, Status Constructus S. 14 f., welcher das zweite Wort, wie hier *שִׂמְחָה*, nach dem Arab. als Acc. ansieht. Aber die accusativische Fassung ist zwar in Fällen wie *שִׂמְחָה שִׂמְחָה*, jedoch nicht in solchen wie z. B. Esr. 2, 62 statthaft und das Arabische, in welchem sich ganz ebenso z. B. *عَصَا زَيْدٍ* sein, näml. Zeids, Stock sagen läßt, fordert sie ganz und gar nicht.¹ Im Althebr.

1) Ueber die Ersetzung (*ibdāl*) eines vorausgehenden Genitiv- oder Accusativ-Pronomens der dritten Person durch ein darauf folgendes determinirtes oder indeterminirtes, in demselben Casus stehendes Substantiv spricht Samachschari im *Mufasssal* p. 41. 15 ss., wo als Beispiele davon stehen: *raetihu Zeidan* ich habe ihn, den Zeid, gesehen; *marartu bihi Zeidin* ich bin bei ihm, dem Zeid, vorübergegangen; *saraftu wuḡāhahā awwalihā* ich schlug in die Flucht die Häupter derselben, ihres Vorderzugs, s. auch über diese Anticipation des bestimmten Begriffs

gehört diese Auflösung des *st. constr.* zu den Eleganzen; sie ist Vorläufer des vulgären nachbiblischen *אֲחֶרֶתָּהּ שֶׁל־שְׂמֶתָהּ*. Daß das Hebr. einen Genitiv auch da festzuhalten vermag, wo sich zwischen ihm und sein Regens mehr oder weniger Satzbestandtheile zwischeneinschieben, zeigen Beispiele wie Jes. 48, 9. 49, 7. 61, 7.¹

Hierauf folgt eine Reihe von Sprüchen, welche von Bösen und Götzen, und dazwischen von Thoren und Weisen handelt. Der schwerste darunter macht den Anfang v. 14: *Von seinen Wegen wird gesättigt der abgewichenen Herzens, und aus dem eignen Innern der gute Mensch.* Wir stellen vorerst die Subjektsbegriffe fest. *סֵיג לֵב* (ein Abgewichener *τῆς καρδίας* oder *τὴν καρδίαν*) ist einer dessen Herz abgewichen ist *נָסִיג*, näml. von Gott Ps. 44, 19.; das Spruchbuch enthält von diesem Verbum sonst nur den davon abgeleiteten Namen der Schlacke (*recedanea*), *סֵיג* abgewichen ist ein solches halbpassives Participium wie Jes. 49, 21. *שׁוּב* Mi. 2, 8 u. dgl. (Olsh. §. 245^a). Ueber *אִישׁ טוֹב* s. 12, 2 vgl. 13, 22: es heißt so ein Mensch, dessen Sinnes- und Handlungsweise selbstlose Liebe zum Treibenden und Bewegenden hat. Wer es von jenem heißt, daß er von seinen Wegen, denen näml. welche von Gott abgewandten Herzens einschlägt, gesättigt wird, so will das nicht sagen, daß sie ihn befriedigen oder ihm genügen (Loewenst.), sondern man sieht aus 1, 31. 18, 20 daß dies recompensativ gemeint ist: er bekommt den Lohn seiner Wege, näml. der Irrwege seiner Götzenfremdung, zu genießen. Für 14^b gilt nun ohne Zweifel die Vorannahme, daß da gesagt sei, woran der liebeiche Mensch seinen Lohn finde. Wir werden also nicht erkl.: von ihm hinweg (nach 4, 15 vgl. Num. 16, 26. 2 S. 19, 10) wendet sich oder: über ihm (so Hier. Venet. nach Koh. 5, 7) steht der gute Mensch — der Gegensatz den das gibt ist keiner oder doch ein hinkender. Das *מִן* von *מִדְרָכָיו* muß mit dem von *מִדְרָכָיו* parallel laufen. Mit Recht gehen hievon aus LXX: *ἀπὸ δὲ τῶν διανοημάτων αὐτοῦ*, Syr.: von der Furcht (Religiosität) seiner Seele, Trg.: von seiner Furcht. Schon Buxtorf gegen Cappellus erkannte, daß hier keine andere LA, sondern die Erkl. des *מִדְרָכָיו* durch *ex eo quod penes se est* zu Grunde liege. Man könnte nach 7, 14 auch erkl.: von dem was er als seine Obliegenheit (Pflicht) erkennt, doch verhältnismäßig näher liegt jene andere Erkl., aber ja nicht so daß man das Suff. auf den Abtrünnigen in 14^a bez.: an ihm (seinem Schicksal) erlabet sich der gute Mensch (Zöckl. mit Hitz.), denn auch dieser Gegensatz hinkt, der Ged. ist nicht im Geiste des Spruchbuchs (denn 29, 16^b reicht nicht aus ihn

durch einen unbestimmten mit darauf folgender Erklärung desselben Fleischer zu *Maḳḳārī, Additions et Corrections*, p. XL col. 2 und zu Dieterici's *Mutanabbi* p. 13. 1. 13.

1) Diese Beispiele gehen übrigens auch nicht über das im Arabischen Mögliche hinaus, s. über diese Weglassung des *مُضَاف*, wo dieser aus dem Vorhergehenden sich von selbst ergänzt, vor einem Genitiv Samachschari's *Mufaṣṣṣal* p. 13. 1. 8—13. Vielleicht gehört hieher auch *לֶחֶם זֶמֶן* Ob. v. 7.: *deines Brotes* = die (Männer) *deines Brotes*.

echt fertigen), und in wie ganz anderer Gedankenverknüpfung das Chabuch nach dieser Seite hin *מעללי* gebraucht, zeigt 24, 17 f.; überh. gebraucht die Schrift *שבע* nicht von solcher Ersättigung, es hat wie 14^a auch in 14^b recompensativen Sinn nach dem Grundsatz *ὁ ἐὰν ὁρῇ ἐν θρώωνος τοῦτο καὶ θεσπίζει* (Gal. 6, 7). Das Suff. geht auf Subj. zurück, wie man sagt: *ריוחי עלי, נפשתי עלי, לברי עלי* (Psychol. 2). Aber auch dagegen erheben sich Bedenken. Ueberall sonst *מעל* nicht auf das was der Mensch in sich, sondern außen an sich, und auch dafür daß *מעללי* im Sinne von *משעללי* gesagt werden kann, ist kein Beleg beizubringen: als möglich wird es gelten müssen, der Chronist sogar *בהיכר* (2 Chr. 1, 4) wagt. Ist also *מעללי* viell. subversisch gemeint: von seinen Blättern (AE u. A.)? Absurd ist, wenn 11, 28 mit Ps. 1, 3 vergleicht, diese Erkl. nicht, aber warum sagt 10, dann nicht lieber *מפירי*? So kommen wir schließlich bei dem *מוניס* an, daß *ומעללי*, obwol es zusammenhangsgemäße Auffassung hat, ein alter Schreibfehler sei. Aber man corrigire nicht *ומעללי* (oder *ימעלליו* (Capp.), denn *עלים* und *עללים* Thaten sind Wörter nicht existiren; auch nicht *ימעלליו* (Brth.) und nicht *ימעלליו* (Ew.), *ימעלליו* (was schon Cappellus, aber irriger Weise, als Septuaginta zur Wahl gab), denn 1) durch die ganze alttest. Schrift hin- von Richt. 2, 19 bis Sach. 1, 8 sind *ורכים* und *מעללים* Wechsel- r und fast ein unzertrennliches Wortpaar, vgl. bes. Jer. 17, 10 *אמרו צדיק כיו טוב כדרכיו כפרי*, und 2) wenn Jesaja 3, 10 sagt: *כיו-פרי מעללים*, so lautet das wie eine prophetische Paraphrase Spruchzeile 14^b, welche überdies bei dieser Aenderung auch einen edelmüthigeren Klang und angemesseneren Umfang gewinnt.¹ v. 15: *Einfüllige traut jeglichem Worte, der Kluge aber achtet auf seinen Schritt*. Man übersetze nicht: jeglicher Sache, denn Wort und Schritt sind Correlate Ps. 106, 24 und *פתי* ist der Unselbständige der durch Ueberreden und Einreden Anderer leicht bestimmen läßt (S. 46): er glaubt jedem Worte, ohne zu prüfen, ob es wolge- ob es wahr, ob es heilsam und rathsam ist, so daß er also ohne Grundsätze und ohne eignes Urtheil bald hierhin bald dorthin ge- wird; der Kluge dagegen achtet oder merkt auf seinen Schritt, er achtet fehlzutreten und fehlzugehen, er prüft seinen Weg (8^a), er thut seinen Schritt ohne Bedacht und Ueberlegung (*יבין* oder *יבין* mit etwas achten oder reflectiren Ps. 73, 17 vgl. 33, 15) — er thut, er sich wägen und wiegen zu lassen von jeglichem Wind der Lehre (S. 14), gewisse Tritte mit seinen Füßen (Hebr. 12, 13). v. 16: *Die Weise hat Scheu und meidet das Böse, der Thor aber geräth sich und ist sorglos*. Unsere Ausgg. haben *ירא* mit *Munach*, als *ירא* ein Subst. mit seinem Adj. wäre, aber Cod. 1294 hat *ירא* mit und so muß es sein: *ירא* ist Subj. und was folgt dessen com- Präd. Die meisten Ausll. übers. 16^b: der Thor ist übermüthig

¹ Wie hier ein *ל* zu wenig geschrieben ist, so Jes. 32, 1 (*ולשירים*) und Ps. 137 (*לציר*) eins zu viel.

(Zöckl.) oder: der Thor fährt zu (Hitz.), wie auch Lth.: *Ein Narr aber feret hindurch thürstiglich* d. i. in trotziger vermessener Weise. Aber *הרעבר* bed. allüberall nichts anderes als in äußersten Zorn gerathen, sich über die Maßen ereifern 26, 17 (vgl. 20, 2). Dt. 3, 26 u. s. w. So decken sich auch 16^a und 16^b in gegensätzlicher Weise. Was von dem Weisen gesagt ist, will nach Iob 1, 1 vgl. Ps. 34, 15. 37, 27 beurtheilt sein: der Weise hat Scheu, näml. Scheu vor Gott oder vielmehr, da *האלהים* nicht geradezu zu ergänzen ist, jene behutsame, bedächtige, sich selbst mistrauende Zurückhaltung, welche aus der Scheu vor Gott, der Gottesfurcht fließt, der Thor dagegen vermag seine Affecte weder zu regeln noch zu zügeln und geräth auch ohne rechten Anlaß in leidenschaftliche Erregung. Andererseits aber ist er selbstzuversichtlich, sorglos, sicher, während der Weise das Böse meidet d. i. ihm sorglich aus dem Wege geht und, neutestamentlich ausgedrückt, seiner Seelen Seligkeit mit Furcht und Zittern schafft. Bei dieser dem allgemeinen Sprachgebrauch und insbes. dem Mischlestyl entsprechenden Fassung der Gegensätze schließt sich wie das *מזמור* erklärend v. 17 an: *Ein Jähzorniger begeheth Narrheit, und ein Mann der Ränke wird gehaßt*. Ew. findet hier keinen rechten Gegensatz, meint daß *איש מזמור* in gutem Sinne zu verstehen sein würde und corrigirt hienach weiter *ישנא* in *ישנא* (*רשנא*), indem er übers.: aber der Mann der Ueberlegung duldet (eig. ebnet, näml. seine Seele). Dagegen ist zu bemerken, daß auch *איש מזמור*, wenn es vorkäme, nicht nothwendig in gutem Sinne zu verstehen sein würde, da *מזמור* ganz ebenso wie *מזמור* bald in gutem bald in schlechtem Sinne gebraucht wird, und daß wir den so entstehenden „vollkommensten Sinn“ gerne missen, da der Spruch wie er im masoretischen Texte auf gut Hebräisch lautet nur recht verstanden zu werden braucht, um an Vollkommenheit nichts vermissen zu lassen. Den Gegensatz, wie ihn Ew. hier herstellen will (auch Hitz., welcher *ישנא* vorschlägt: der Mann der Ueberlegung bleibt ruhig, Syr. *سليم*; bedächtig, haben wir v. 29, wo dem *ὀξύθυμος* der *μακρόθυμος* gegenübersteht (*אז* oder *אזיר* vom Schnauben des Zornigen durch die Nase, vgl. Theokrit 1, 18: *καὶ οἱ αἰὲ δριμεῖα χολὰ ποτὶ ὀνὶ κάθηται*). Hier ist der Gegensatz ein anderer: dem Jähzornigen, welcher mit seinem Aerger und Unwillen herausplatzt, steht der Ränkevolle gegenüber, welcher gegen die auf die er zürnt geheime Rachepläne brütet. Ein solcher hinterhältiger Mensch, welcher mit berechnendem Vorbedacht auf Böses sinnt und kalten Blutes es ausführt (vgl. Ps. 37, 7), wird gehaßt, wogegen der Aufbrausende sich zwar zu unbesonnenen tollen Handlungen fortreißen läßt, aber deswegen nicht gehaßt, sondern, wenn er in seiner Berserkerwut sich selbst verletzt oder schädigt, ausgelacht oder auch, wenn er sich an Leib und Leben des Andern vergreift und ihm hinterdrein mit Schrecken die Augen über das angerichtete Unheil aufgehen, bemitleidet wird. Richtig Theod.: (*ἀνὴρ δὲ*) *διαβουλιῶν μισηθήσεται* und Hier.: *vir versutus odiosus est* (nicht wie Venet. *ἀνὴρ βδελυγμῶν*, denn diese Bed. hat nur *זמה* und zwar im Sing.), wogegen LXX Syr. Trg. Symm. *איש מזמור* irrig in *bonam partem* ver-

stehen. v. 18: *Zum Erbe bekommen Einfältige Narrheit, Kluge aber setzen Erkenntnis als Krone auf.* Als Parallelwort zu נָחֳלִי würde נִכְתָּרִי (nach der Masora defectiv) auch in der Bed. von كَثَر multiplicare, abundare (v. كَثَر viel, viell.¹ eig. umfassend, umfänglich s.) passen, welche aber eigentümlich arabisch ist. Unpassend dagegen ist die Bed. des hebräoaramäischen בָּחַר warten (eig. wol harrend umgeben oder um jem. herumgehn, vgl. *manere aliquem* und *aliquid*), wónach Aq. ἀναμενοῦσιν und Hier. *expectabunt*. Auch נִכְתָּרִי umringen im Sinne von umfassen (LXX κατηύρουσιν) genügt nicht, da man im Verh. zu נָחֳלִי einen dies überbietenden Begriff erwartet. An sich liegt allerdings schon eine Steigerung darin, daß das *Hi.* im Untersch. von נָחֳלִי ein selbstthätig bezwecktes Erlangen bezeichnen würde. Aber weit stärker und pointirter wird die Steigerung, wenn man נִכְתָּרִי als Denom. von בָּחַר (griech. κλταρις, κλδαρις, babyl. כדר *cudur*, vgl. בָּחַר Rundung *sphaera*) faßt. So Theod. στεφθησονται, Venet. besser activ: ἐστεφαντο nach Kimchi: ישימו הדעת ככתר על ראשם (Trg. Hier. Lth. (aber nicht Syr., welcher נָחֳלִי mit „erben“, נִכְתָּרִי aber mit dem μεριούνται übers., welches LXX für נָחֳלִי hat). Die biblische Sprache hat auch Ps. 142, 8 (s. dort) הִכְתִּיר in der denom. Bed. eine Krone aufsetzen und zwar sich selber; die nachbiblische kennt מְכַתֵּיר (wie bibl. מְכַתֵּיר) in der Bed. Kronenspende² und liebt die Metapher כתר הדעת Krone der Erkenntnis. Mit Unselbständigen (s. über die Pluralform von בָּחַר S. 46), welche sich von dem Ersten Besten beeinflussen lassen, nimmt es, ohne daß sie es wollen, das Ende daß sie zu habituellen Narren werden: Narrheit wird ihr Eigentum d. i. ihre Eigenschaft. Kluge dagegen, welche wie der Spruch v. 15 sie gekennzeichnet hat selbstdenkend auf ihren Schritt achten, gewinnen Erkenntnis als Krone (vgl. הִפְעִיחַ Reichtum gewinnen, הִפְרִיחַ 11^b Blüten gewinnen Ges. §. 53, 2), Erkenntnis wird ihr nicht blos ererbter, sondern erworbener Besitz und als solcher ihr bleibender hoher und gleichsam königlicher Schmuck. v. 19: *Bücken müssen sich Böse vor den Guten, und Gottlose stehen an der Gerechten Pforten.* Das Gute, näml. das wahre Gute, welches die Liebe zum Princip hat, behält immer zuletzt die Oberhand. Die Guten, welche Menschenliebe üben die aus Gottesliebe fließt, kommen schließlich empor, so daß die Bösen, welche eine Zeit lang die Herren spielten, sich vor ihnen, sei es widerwillig oder willig, beugen, und oft genug kommt es so daß Gottlose von ihrem Wolstand und ihrer Ehrenstellung dermaßen herunterkommen, daß sie am Eingange des stattlichen Wohnhauses des Gerechten (13, 22) sich postiren, auf sein Heraus- oder Hereingehen wartend (s. 8, 34) oder um Einlaß bittend, um eine Supplik an ihn zu richten, oder auch von da herausgereichter Gaben gewärtig (Ps. 37, 25). Der

1) In der Regel freilich wird hebr. שׁ im Arab. zu ث wie im Aram. zu ת, aber כתר könnte Nüancirung von كثر sein, einem seltenen alten Verbum, welches Derivata mit dem Begriffe der Umringung (Mauer) und der Rundung (Buckel) aufweist.

2) s. Wissenschaft, Kunst, Judenthum (1838) S. 240.

arme Lazarus *πρὸς τὸν πλοῦνα* des reichen Mannes Lc. 16, 20 zeigt freilich, daß diese Wendung nicht immer im Diesseits eintritt. שָׁרִי hat laut Masora (vgl. Kimchi's WB. unter שָׁרִי) betonte Ultima, die Betonung der Form שָׁרִי schwankt zwischen Ultima und Penult. Olsh. S. 482 f. vgl. Ges. 68 Anm. 10. Der Nominalsatz 19^b setzt sich leicht in einen Verbalsatz um: sie kommen (Syr.), finden sich ein, stehen (falsch Trg.: sie werden gerichtet in den Thoren der Gerechten).

Drei Sprüche von Menschenhaß. v. 20: *Auch seinem Nächsten ist verhaßt der Arme, derer aber die einen Reichen lieben sind viele.* Es ist die alte und tagtäglich sich wiederholende Geschichte, über die unter allen Völkern geredet und geklagt wird: *Donec eris felix multos numerabis amicos, tempora si fuerint nubila solus eris* (Ovid, *Trist.* I, 8). Innerhalb des Spruchbuchs wird auch noch 19, 4. 7 von dieser kläglichen Erscheinung Act genommen: es ist ein Stück der Nachtseite der Menschheit und man soll sichs merken, um wenns einem wolgeht die vielen Freunde nicht alle für echte zu halten und wenn man verarmt durch Lockerung früherer Freundschaften nicht überrascht zu werden, Ausnahmen aber von der Regel um so höher zu schätzen. Die Verbindung des Passivs mit לְ des Subj. (vgl. 13, 13), wie im Griech. mit dem Dativ, ist echtsemitisch; zuweilen steht מִן, aber im Sinne von ἀπό Hohesl. 3, 10., erst der abendländisch beeinflusste Styl gebraucht es im Sinne von ἐνό (Ges. §. 143, 2); מִן (Cod. 1294: מִן) schließt mit dem Hasse der den Armen betrifft, indem man sich durch ihn belästigt fühlt und sich seiner schämt, auch die Gleichgültigkeit ein, die ihn mitgefühllos darben läßt. v. 21: *Wer seinem Nächsten verächtlich begegnet, versündigt sich, wer aber Mitleid gegen Leidende übt Heil ihm!* Man soll jeden Menschen, zumal den welchen Gott uns nahe gestellt hat, als ein Wesen gleichen gottesbildlichen Ursprungs und gleich hoher Bestimmung in Ehren halten und sich selbst als einen solchen ansehen, der ihm Liebe schuldet; wer seinen Nächsten verachtet (schreibe מִן mit *Metheg* und s. über die Constr. mit Dativobj. 6, 30 vgl. 11, 12. 13, 13), versündigt sich dadurch daß er sich stolz und unbefugt richtend über ihn stellt; dadurch daß er Ehre und Liebe die er ihm erweist nicht nach Pflicht und Bedürftigkeit sondern nach dem bemißt, was ihm an ihm imponirt und wolgefällt; dadurch daß er ihm versagt und entzieht, was er ihm nach Gottes Ordnung schuldet. In 21^b wechseln, wie auch sonst, nach einer undurchschaubaren Laune das *Chethib* מִן und das *Keri* מִן (s. darüber zu Ps. 9, 13); מִן ist der Niedergebeugte (vgl. arab. مَعْنُو, bes. vom Gefangenen, v. *عنا fut. يَعْنُو* beugen), مَعْنِي, mit Art. الْعَيْنِي, v. dem Intrans. عَيْنِي gebeugt s.) der Dulder, der in der

Leidenschule Demut und Sanftmut gelernt hat; man sieht nicht ein, weshalb das *Keri* hier jenen passivischen Begriff mit diesem ethischen vertauscht, zumal da man sich in seiner Erweisung als מִן (wofür anderwärts *prt. Kal* מִן 14, 31. 19, 17. 28, 8) rein nur durch die Hilfsbedürftigkeit des Nächsten und nicht durch dessen sittliche Würdigkeit

bestimmen lassen soll, deren Mangel ihn zum zwiefachen Gegenstande unseres Mitleids machen sollte. Alle alten Uebers. von LXX bis Venet. und Lth. halten sich deshalb an das *Chethib*. Auf den Spruch mit auslautendem *אַשְׁרֵי* (vgl. 16, 20) folgt ein nicht minder selten geformter mit anlautendem *הֲלֵא* (vgl. 8, 1) v. 22: *Werden nicht irre gehn die auf Böses sinnend, und Huld und Treue widerfährt denen die auf Gutes sinnend?* Das Part. *הָרֵשׁ* bed. ebensowol den Pflüger als den Schmied, aber deshalb mit Hitz. beidemale *הָרֵשִׁי* d. i. Schmiede *machinatores* zu lesen ist nichts weniger als rathsam, da sich mit diesem metaphorischen *הָרֵשׁ*, wie wir zu 3, 29 gezeigt haben, nicht nur die Vorstellung des Schmiedens, sondern auch des Pflügens verbinden läßt. Ebenowenig ist Grund vorhanden, *הָרֵשִׁי* mit Hitz. gegen alle alten Uebers. in *הָרֵעִי* zu verwandeln: wirds nicht schlimmer ergehen . . ; das Fut. *יִרְעִי* (vgl. Jes. 63, 17) ist nicht anzutasten, das Perf. *רָעִי* (z. B. Ps. 58, 4) würde sagen, daß sich solche welche Böses im Schilde führen auf dem Irrwege befinden, das Fut. dagegen, daß sie in Irrsal hineingerathen werden (vgl. 12, 26 mit Iob 12, 24). Ist aber *הֲלֵא יִרְעִי* Ausdruck des Ausgangs, den es sicher mit solchen nehmen wird, so steht 22^b dazu in angemessenem Gegensatz: und sind nicht dagegen Huld und Treue die auf Gutes Sinnenden d. h. (indem was ihnen widerfährt so wie 13, 18^a vgl. 14, 35^b zu ihrem Attribute gemacht ist) sind sie nicht ein Gegenstand der Huld und Treue, näml. seitens Gottes und der Menschen, indem das von Liebe ausgehende und auf Erweisung von Gutem gerichtete Streben sich dadurch belohnt, daß Gott und Menschen solchen hold sind und ihnen Treue halten, in Treue zu ihnen stehen; denn *וְהָרֵשׁ יִרְעִי* will hier wie 3, 3 (s. dort) weder von Gott noch von Menschen ausschließlich, sondern von beiden zugleich verstanden sein: die welche Böses planen verlieren sich auf den Weg zum Verderben, denen aber welche Gutes erzielen wird Huld und Treue zu theil, von denen behütet und geleitet sie auf seligem Wege zu herrlichem Ziele gelangen.

Es folgt nun eine ziemlich lange Reihe von Sprüchen (v. 23—31), welche mit Ausnahme eines einzigen (v. 24) alle dies gemein haben, daß ein oder zwei Stichworte darin mit *נ* beginnen. v. 23: *Bei allem Abmühen kommt ein Gewinn heraus, aber Lippen-Gerede gereicht nur zum Verluste.* Hier sind es die Stichworte *מְחַסֵּר* und *מִתְחַסֵּר* (ebenso parallel wie 21, 5 vgl. 11, 24), welche mit *נ* anlauten. *עֵצָב* ist Arbeit und zwar wie 10, 22 anstrengende und abmüdende. Wenn man es sich redlich sauer werden läßt, so kommt dabei immer etwas heraus, was über die Anstrengung als ihr Ergebnis und Ertrag hinausragt, s. zu Iob 30, 11., wo gezeigt ist wie *הָרֵר* von der Grundbed. lang ausgestreckt sein zu der Bed. des Ueberhangens, des Ueberschusses, der Reichlichkeit und des Gewinns gelangt. Bei Lippen-Gerede dagegen d. i. inhaltlosem und thatlosem Geschwätz (*דְּבַר שְׁפָתַיִם* wie Jes. 36, 5 vgl. Iob 11, 2) wird nichts gewonnen, sondern im Gegentheil nur verloren, indem man sich und Anderen dadurch die Zeit raubt und die Kraft, die zu Besserem verwendet werden könnte, vergeudet, zu geschweigen daß man dabei Schaden an seiner Seele nimmt, vielleicht auch Andere sittlich schädigt

oder doch verstimmt und langweilt. v. 24: *Eine Krone Weiser ist, wenn sie reich sind, aber der Thoren Narrheit bleibt Narrheit.* Aus 12, 4. 16, 31. 17, 6 sieht man daß **עֲצֻמָּתָא חֲכָמִים** Prädicat ist. Also ist es der Reichtum Weiser, von welchem ausgesagt wird, daß er eine Krone oder Zierde für sie sei. Damit ist mehr gesagt als wenn man mit Hitz. nach LXX **עֲצֻמָּתָא** ihre Klugheit für **עֲצֻמָּתָא** liest. Denn dann wäre der Sinn, daß die Weisen keiner anderen Krone bedürfen als die sie an ihrer Klugheit besitzen. Aber weit passender wird doch der Reichtum, wenn er zur Weisheit eines Menschen hinzukommt, eines solchen Krone genannt: denn es ist wirklich so, daß Reichtum, wenn er mit Weisheit beisammen ist, nicht wenig dazu beiträgt, den Eindruck und Einfluß dieser zu erhöhen, und nicht bloß deshalb, weil er sie in ihrer Erscheinung wie eine Krone ziert oder, wie wir auch sagen können, sie wie ein goldener Rahmen einfaßt, sondern auch deshalb, weil er ihr eine Menge von Mitteln und Anlässen der Selbsterweisung bietet, welche dem Armen abgehn. Bei dieser Fassung von 24^a tritt auch 24^b in das rechte Licht, ohne daß wir das erste **אֵלֶּה** zu corrigiren oder in einem unerweislichen Sinne zu fassen brauchen. LXX Syr. übers. das erste **אֵלֶּה** mit *διατριβή* (Umgangsweise), Trg. mit *gloria* Ruhm — wir wissen nicht wie sie dazu kommen. Schult. im Comm. übers.: *crassa opulentia elumbium crassities*, in den *Animadversiones* aber combinirt er das erste **אֵלֶּה** mit dem arab. *anwale* Vorrang, was Ges. sich aneignet. Aber obschon dem Verbalstamm **אל** sowol die Bed. dick s. (eig. *coalescere*) als vorn s. (arab. **آل**, **آل**, **آل**) eigen ist, so bed. doch das hebr.

אֵלֶּה immer und überall nur von dem Grundbegriffe *crassities* aus die Narrheit¹; Hitzigs **אֵלֶּה** (was das Ansehen das sich der Narr gibt bedeuten soll) acceptiren wir nicht, weil dieses Wort Hitzigs Erfindung. Eher ließe sich **לִירָה** vermuten: der Kranz, mit welchem Thoren prangen, ist Narrheit. Aber der Satz: die Narrheit der Thoren ist (und bleibt) Narrheit (Symm. Hier. Venet. Lth.) bedarf so wenig als 16, 22^b der Besserung, denn im Zus. mit 24^a gefaßt besagt er, daß während Weisheit durch Reichtum geschmückt und gehoben wird Narrheit dagegen auch in Verbindung mit Reichtum bleibt was sie ist, ohne dadurch verhüllt oder gar beseitigt zu werden, im Gegentheil wird der Thor wenn er reich ist nur um so mehr und noch hervortretendere Narrheiten begehen. ChbMich. vergleicht Lucians *simia est simia etiamsi aurea gestet insignia*. v. 25: *Seelen rettet ein Wahrheits-Zeuge, aber ein Lügen aushauchender ist eitel Arglist.* Wenn Menschen auf falschen Verdacht hin oder infolge falscher Anklage in Gefahr ihrer Seelen sind — **דִּינֵי נַפְשֹׁתָא** heißen in der späteren Rechtssprache Criminalprocesse — so rettet sie ein Zeuge, welcher durch Gewissenhaftigkeit gedrängt und durch Feigheit nicht abgeschreckt wird die Wahrheit auszusagen. Aber ein falscher Zeuge, welcher als solcher (s. 5^b) ein **יָפֵחַ**

1) Ewalds Ableitung des **אֵלֶּה** v. **אֵלֶּה** = **אֵלֶּה** nichtig ist nicht viel besser als Heidenheims v. **אֵלֶּה**: einer der „vielleicht“ sagt = Skeptiker, s. oben S. 48.

כזבִּים (schreib nach der Masora an u. St. יִרְפָּה *defective*) d. i. Lügen
 aushauchender, ausschraubender ist (s. über יִפִּיה zu 6, 19), der ist eitel
 Arglist (LXX ohne מְרִמָּה zu lesen: δόλιος). In 12, 17 ließ sich מְרִמָּה als
 Objektsacc. des herüberzudenkenden יגיד fassen, hier aber מְצִיל herüber-
 zunehmen (Arama Loewenst.) ist unthunlich — denn Trug = Betrüger
 retten läßt sich im Hebr. nicht sagen — מְרִמָּה ist wie möglicherweise
 auch 12, 17 (LXX δόλιος), ohne daß אִישׁ oder יָר zu ergänzen ist,
 Präd. des Nominalsatzes: ein solcher ist Arglist (schlecht lateinisch
dolositas), denn wer wider besser Wissen Lügen ausschäumt, der muß
 von böswilliger hinterlistiger Absichtlichkeit besessen sein. v. 26: *In
 der Furcht Jahve's liegt ein starker Vertrauensgrund, und eines
 solchen Kinder haben eine Zuflucht.* Das sogen. *Beth essentiae* steht
 hier wie Ps. 68, 5. 55, 19. Jes. 26, 4 vor dem Subjektsbegriff; der Satz:
 in der Gottesfurcht besteht d. h. sie ist und erweist sich als starker Ver-
 trauensgrund will aber nicht sagen, daß die Gottesfurcht etwas sei
 worauf man sich verlassen kann (Hitz.), sondern daß sie an dem Gotte,
 den sie fürchtet, einen festen nicht wankenden und trüglichen Verlaß
 hat (22, 19. Jer. 17, 7 u. a. St.), denn nicht der Glaube oder sonst etwas
 Subjektives ist der Fels der uns trägt und hält, sondern diesen Felsen
 bildet das Object, welches der Glaube ergreift (vgl. Jes. 28, 16). Ist
 nun etwa יִלְכָּדִי mit Ew. Zöckl. auf ה' zu beziehen? Es wäre möglich,
 wie wir zu Gen. 6, 1 f. erörtert haben, aber im Hinblick auf Parallelen
 wie 20, 7 ist es doch nicht wahrscheinlich. Der Gottesfürchtige vererbt
 in abrahamischer Weise (Gen. 18, 19) die Gottesfurcht auf seine Kinder,
 und diese haben an diesem kostbarsten väterlichen Erbe ein מְחָסֶה (nicht
 מְחָסֶה und deshalb masoretisch genau מְחָסֶה zu schreiben) einen Ber-
 gungs- oder Schutzort, eine Zuflucht in aller Noth (vgl. Ps. 71, 5—7).
 Sonach geht יִלְכָּדִי auf den aus בִּירָאָה ה' zu entnehmenden ה' יָרָא zurück
 (LXX Lth. und alle jüd. Ausl.), was wir nicht so mislich finden, daß
 wir deshalb die Erklärung nach Ps. 73, 15 vgl. Dt. 14, 1 für geboten
 hielten, obschon wir einräumen, daß sich gerade von der Chokma eine
 solche Anbahnung der neustest. Verallgemeinerung und Vertiefung des
 Begriffs der Gotteskindschaft erwarten ließe. v. 27: *Die Furcht Jahve's
 ist ein Born des Lebens, zu entgehn den Fallstricken des Todes.* Es
 entquillt ihr Leben, welches den der dieses quellende Leben in sich trägt
 (vgl. Joh. 4, 14 ἐν αὐτῷ) scharfblickend und willensstark macht, Fall-
 stricken (schreib nach der Masora מִמְּקָשִׁי *defective*), welche der Tod
 legt und die in den Tod verstricken, zu entgehen — Wiederholung von
 13, 14 mit gewandeltem Subj. v. 28: *In des Volkes Menge liegt des
 Königs Pracht, und wenn die Bevölkerung schwindet ists der Fürst-
 lichkeit Unfall.* Die Pracht oder der Schmuck (s. über הָדָר *tumere,
 ampliari*, das Stammwort von הָדָר und הִדְרָה, zu Jes. 63, 1) eines Kö-
 nigs besteht darin, daß er über ein großes Volk herrscht und daß dieses
 in gedeihlichem Wachstum begriffen ist, wogegen es der Ruin der Für-
 stenhöhe ist, wenn der Volksbestand zusammenschwindet. Ueber מְחָסֶה
 s. zu 10, 14. בְּאָפֶס bed. sonst präpositionell „ohne“ (eig. bei Nichtvor-
 handensein) z. B. 26, 20 oder adverbial „grundlos“ (eig. um nichts)

Jes. 52, 4.; hier will es nach seinem Gegensatze בָּרָב verstanden sein im Nichtvorhandensein, was aber hier s. v. a. im zu Ende Gehen (vgl. אָפֶס, dessen Verbindungsform אָפֶסֶס, Gen. 47, 15), liegt des Fürstentums Unfall, Hinfall, Zerfall. LXX *ἐν δὲ ἐκλείψει λαοῦ συντριβὴ δυνάμεως*. Allerdings läßt sich רָוֶן (v. רָוֶן arab. *razuna* gewichtig s.) persönlich fassen, sei es n. d. F. בָּגִיד mit festem oder n. d. F. רָקִישׁ mit veränderlichem *Kamez*, aber es kann auch Abstractum sein wie לֵב (= arab. *selām*) und dies ziehen wir vor, weil in der persönlichen Bedeutung רָוֶן 8, 15. 31, 4 üblich ist. An רָוֶן (רָוֶה) Schwindsucht (Venet. gegen Kimchi: *πενίας*) ist nicht zu denken; auch ist die Wortwahl nicht durch beabsichtigte Amphibolie (Hitz.) bestimmt, denn diese wäre witzlos v. 29: *Wer langsam zum Zorn ist verstandvoll, wer aber leicht aufbraust trägt Narrheit davon*. אָרָה אֲפִים (Constr. v. אָרָה) heißt wer den Zorn, näml. den Zornesausbruch, in die Länge dehnt הַאֲרִיךָ 19, 11 d. nicht momentan eintreten läßt, sondern lange hinausschiebt (*μακροθυμος* = *βραδὺς εἰς ὀργήν* Jac. 1, 19), und קָצֵר-רִיחַ wer in Betreff des Geistes oder Mutes, näml. des Zorngeistes oder Zornmutes (denn רִיחַ bed. insbes. auch das Aufbrausen und Schnauben Jes. 25, 4. 33, 11) kurz d. h. (da Zeitkurze gemeint ist) rasch ist und jählings (vgl. jäh zornig *praeceps in iram* 17^a) damit herausplatzt, nicht *ὀλιγόψυχο* wie LXX hier sondern *ὄξύθυμος*, wie sie 17^a übers. Jener der seinen Affect zu beherrschen weiß, zeigt sich darin als „groß an Verständigkeit“ (vgl. 2 S. 23, 20) oder auch als ein „Mann von vielem Verstand“ (lat. *multus prudentiā*), wogegen der, welcher sich vom Affect hinreißen läßt, in übereiltes unbesonnenes Thun hineingeräth, was hier mehr aktiv durch מְרִים אֲנֵלָה ausgedrückt ist. Heißt das: er trägt Narrheit zur Schau (Lth. Umbr. Brth. Elst. u. A.)? Aber dafür hat d. Mischlestyl 12, 23. 13, 16. 15, 2 vgl. 14, 17 andere Ausdrücke. Oder er macht die Narrheit hoch d. i. zeigt sich höchlich närrisch (LXX Sy Targ. Fl. u. A.)? Aber das würde eher הִקְדִּיל oder הִרְבָּה heißen. Oder er steigert Narrheit (Loewenst. Hitz.)? Aber die Bem., daß die zornige Aufwallung selbst eine graduelle Steigerung der thörichten Wesenheit eines solchen sei, trifft nicht, denn der Choleriker, welcher die Gleichmäßigkeit seiner Stimmung von Zornesausbrüchen unterbrechen läßt, ist keineswegs auch an sich schon ein Thor. Das Rechte hat Raschi לחלקי מִפְרִישָׁה d. h. (was auch Fl. zur Wahl gibt) *aufert pro portione sua stultitiam*. Die einzige passende Parallele, wonach zu erklären, Ps. 3, 35. Aber nicht wie Ew.: er hebt Narrheit auf, die ihm gleichsam vor den Füßen auf seinem Lebenspfade liegt, sondern: er hebt Narrheit ab im Sinne von Lev. 6, 8 d. h. nimmt einen Abhub von Narrheit hin, trägt Narrheit davon, indem wie Andern so auch ihm selber wenn beruhigten Blutes zurückblickt das was er in seiner Zornwut gethan als Narrheit, Wahnwitz, Tollheit erscheinen muß. v. 30: *Ein gelassenes Herz ist der Leiblichkeit Leben, aber Fraß in den Gebeinen ist Eiferghut*. Herz, Seele und Fleisch ist die alttest. Trichotomie Ps. 84, 16, 9.; das Herz ist der innerste Lebenskreis, wo alle Strahlungen des Leibes- und Seelenlebens zusammengehen und von wo aus sie sich wieder

ten, der Zustand des Herzens d. i. der centralen geistig seelischen Thätigkeit des Menschen ist deshalb nach allen Seiten hin von bestimmtem Einfluß auf sein leibliches, im Verh. zum Herzen peripheres Leben. Ueber לֵב מְרִיב s. zu 12, 18 S. 202. Es heißt so das ge-
ne Herz, welches, in seiner gleichmäßigen Stimmung einem ruhigen klaren Wasserspiegel vergleichbar, weder von Affecten unterbrochen noch von Leidenschaft durchstürmt oder insgeheim durchwühlt.

Bei dem engen Zusammenhange, in welchem das Leibesleben des Menschen mit der sittlich-religiösen Bestimmtheit seines Geisteslebens mittelbar seines Seelenlebens steht — dieses dreifache Leben ist als der Einen Persönlichkeit im Grunde Eines — hat die Leiblichkeit solcher Gemütsruhe das beste Lebenserhaltungsmittel, welches das Befinden fördert und zur Ausgleichung aller Störungen desselben wirkt, wogegen Leidenschaft, sei es tobende oder im Stillen wüthend, dem Knochenfraße (12, 4) gleicht, welcher so lange fortarbeitet, als Leibesgerüst und mit ihm das Leibesleben zusammenbricht. Der בָּשָׂר kommt nur hier vor; Böttcher §. 695 sagt daß er den Körper bezeichne, aber auch בָּשָׂר bezeichnet nicht den halben, es ist das Surrogat eines Abstractums: die Leiblichkeit d. i. das Leiben in der Gesamtheit seiner Functionen und in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen. Ew. übers. Leiber, aber בָּשָׂר bed. nicht Leib, sondern dessen Stoff, die beseelte Materie; eher ließe sich arab. أبشار „leibliche, menschliche Wesen“ vergleichen, was aber

zu sehen davon daß dieser Plur. einer späten Sprachzeit angehört) Parallelismus gegen sich hat. Ueber קִנְיָה (Eifersucht, Eifer, Neid, Ger) hat schon Schultens das Richtige: *affectus inflammans aestu- indignationis fervidus* v. קִנְיָה קִנְיָה hochroth s. v. 31: *Wer den Nie- den bedrückt, beschimpft dessen Schöpfer, und es ehrt Ihn wer thätig gegen den Dürftigen.* Z. 1 kehrt, etwas variirt, 17, 5^a wie- und das Verhältniß der Begriffe in 31^b ist wie 19, 17^a, wonach הָיָה Prädicat und הָיָה אֲדִינִי Subj. (Symm. Targ. Hier. Venet. Lth.), t umgekehrt (Syr.), הָיָה also nicht 3 *pr. Po.* (LXX), sondern *part.* (wofür 21^b das *part. Po.* מְחַיֶּה). Die Prädicate הָיָה עֲשֵׂה (s. über Perfekt Ges. §. 126, 3) und וּמַכְבִּדוֹ folgen einander nach dem Schema Chiasmus. הָיָה hat bei der ersten Sylbe, auf welche der Ton zu- gegangen, *Munach* und bei der zweiten das חֲמֻדָּה-Zeichen (s. *Tho- Emeth* p. 21) wie z. B. auch פֹּתֵחַ 17, 14 und אֶתָּה 17, 19. Die Gründung der dem Armen schuldigen Schonung und Milde aus der Einsamkeit Eines Schöpfers und dem Respekte vor der den Stempel des tragenden Persönlichkeit ist ganz im Geiste der Chokma, welche im Jahvetum dem Gemeinreligiösen so im Nationalgesetz dem Hu- ten zugewendet ist (s. S. 34 der Einl.). Ebenso lautet Iob 31, 15., auch 3, 9 des vielfach im Spruchbuch wurzelnden Jacobusbrie- neutest. Seitenstück zu 31^b ist Mt. 25, 40.

Auch noch v. 32 enthält ein Stichwort mit מ, paart sich aber akro- hisch mit dem darauf folg. Spruche. v. 32: *Trifft ihn Unglück, so*

wird umgestoßen der Gottlose, aber getrost bleibt in seinem Sterben der Gerechte. Wenn neben קָשָׁה von רָצָה die Rede ist, läßt sich dies ebensowol von bösem Sinn und Thun (Koh. 7, 15) als von schlimmem Widerfahrnis (z. B. 13, 21) verstehen. LXX (und wie sie auch Syr. Targ. Hier. Venet.) zieht hier das Erstere vor, dreht aber, um straffen Parallelismus zu erzielen, בְּמוֹתוֹ um und macht בְּרָצוֹ daraus, noch dazu das Verh. von Subj. und Prädicat umkehrend: ὁ δὲ πεποθὼς τῇ ἐαυτοῦ ὁσιότητι (Syr.: darauf daß er keine Sünde hat, Targ.: wenn er stirbt) δίκαιος. Aber kein Schriftwort preist in so widerwärtiger Weise die Selbstgerechtigkeit an, auch dieses nicht, denn das V. חסֵה bez. nirgends Selbstvertrauen und ist mit Ausnahme zweier Stellen Richt. 9, 15. Jes. 30, 2., wo es mit בָּצַל verbunden ist, überall die ausschließliche (s. Ps. 118, 8 f.) Bezeichnung des in Gott sich bergenden Vertrauens, auch ohne בָּה' wie hier und Ps. 17, 7. Der Parallelismus bestimmt uns aber, בְּרָצוֹ nicht zu übers.: ob seiner Bosheit, sondern dem בְּמוֹתוֹ gemäß mit Luther: in seinem Unglück d. i. wenn ihn solches trifft. Ebenso sagt Jeremia 23, 12 von den Sündern seines Volkes: בְּאַפְלֵהוּ יְהוָה in dem Tiefdunkel werden sie hingestoßen (Ni. v. רָחַח = רָחַח), und vollständig gleichen Ged. enthält 24, 16: die Gottlosen stürzen hin בְּרָצָה im Unglück. Falsch Ew.: In sein Unglück gestoßen wird der Freyler — wozu da das Fürwort? Das V. רָחַח bed. häufig ohne Zusatz „über den Haufen stoßen“ z. B. Ps. 35, 5. 36, 13. Der Gottlose wird in seinem Unglück über den Haufen gestoßen, oder er fühlt doch in dem Schlimmen das ihn trifft die Ankündigung des verhängnisvollen Stoßes, wogegen der Gerechte in seinem Sterben, also selbst inmitten des Aeüßersten getrost ist, näml. in Gott, in den er sich birgt. So verstanden, meint Hitz., paßt der Spruch nicht für eine Zeit, in der man noch nicht an Unsterblichkeit, noch keine Auferstehung glaubte. Aber auch schon als hierüber keine Offenbarung ergangen war bargen sich die Frommen sterbend in Jahve, den Gott des Lebens und des Heils — denn in Jahve war für das Israel des A. B. Anfang Mittel und Ende des Heilswerks beschlossen¹ — und ihm sich gläubig anheimgebend, ihren Geist in seine Hand deponirend (Ps. 31, 6), entschliefen sie obwol ohne explicites Wissen doch nicht ohne Hoffnung eines ewigen Lebens. Auch der ruhiger gewordene Iob bekennt 27, 8 ff., daß zwischen dem Sterben des Gottentfremdeten und des Gottesfürchtigen nicht allein ein äußerlicher, sondern ein tiefinnerlicher Unterschied sei, und gerade die Chokma lenkt den Blick ins Jenseits himmelwärts 15, 24 und hat das inhalts- und entscheidungsvolle Wort אֶל-מָוֶת Unsterblichkeit erfunden 12, 28., welches wie ein Morgensonnenstrahl die Nacht der Scheol durchbricht. v. 32: In des Verständigen Herzen ruht die Weisheit, aber im Innern der Thoren (befindlich) macht sie sich kund. Die meisten Uebers. wissen sich in 33^b nicht zu finden. LXX (und nach ihr Syr.), auch wie es scheint Aq. Theod., flicken οὐ ein; das Targ. verbessert die Peschitto,

(1) s. meine Biblisch - prophetische Theologie (1845) S. 268 vgl. Biblische Psychologie (1861) S. 410 und Psalmen (1867) S. 52 f. und anderwärts.

indem es אֶחָד einfickt (so daß 12, 23. 13, 16. 15, 2 sinnverwandt wären). Und Abulwalid erkl.: im Innern der Thoren geht sie in die Brüche, Euchel sogar: taumelt sie umher, aber das sind erträumte Bedd., auf Misverstand der Stellen beruhend, in denen ידע zu fühlen bekommen und הידיע zu fühlen geben (abstrafen) bed. Mit Recht bleibt Kimchi bei der Einen gesicherten Wortbed., wonach Venet. μέσον δὲ ἀγρό-
ντων γυνώσκεισθαι. Ebenso ist auch des Hier. Uebers.: *et indoctos quosque (quoque) erudiet* vermittelt, indem er das *Vnd wird offenbar unter den Narren* (Lth.) nicht bloß wie ChBMich. nach dem Satze *opposita juxta se posita magis elucescunt*, sondern von einem diesen heilsamen Offenbarwerden versteht. Allerdings kann בִּקְרָב unter = im Bereiche bed. 15, 31., aber wenn wie hier und z. B. Jer. 31, 33 בקרב mit בלב wechselt und wenn von בקרב חכמה wie 1 K. 3, 28 die Rede ist, so bed. בקרב nicht innerhalb, sondern im Innern des oder der Betreffenden. Hienach erkl. schon der Talmud *Mezâa* 85^b richtig mit Vergleichung des landläufigen Sprichworts: אסתרין בלגין קיש קיש קריא ein Stater in einer Flasche schreit Kisch Kisch d. h. macht viel Geklapper. Im Herzen des Verständigen ruht die Weisheit d. h. verhält sich schweigsam und still, indem sich der Verständige durch diesen Besitz persönlich beglückt fühlt, ihn immer mehr zu vertiefen trachtet und nach innen wirken läßt, wogegen Weisheit, im Innern der Thoren befindlich, sich kund macht: sie vermögen die Weisheit, die sie zu besitzen wähnen, oder den Theil von Weisheit, den sie wirklich sich zu eigen gemacht, nicht bei sich zu behalten, sondern denken wie es bei Persius heißt: *Scire tuum nihil est nisi scire hoc te sciat alter*. Ihr Bischen Weisheit gibt sich zu wissen, sie discreditiren und vergeuden es (statt auf dessen Vermehrung bedacht zu sein) durch aufdringliches prahlerisches Schwatzen.

Ein Spruchpaar über Staat und Staatsoberhaupt. v. 34: *Gerechtigkeit bringt eine Nation empor, und der Völker Schimpf ist die Sünde*. Die hebr. Sprache ist reicher an Synonymen des Volkes als die deutsche: גוֹי (wie außerbiblisch מוֹי Wasser, גוֹי Lieblichkeit gebildet, v. גוֹי von innen nach außen sich ausdehnen, vgl. zu 9, 3 גוֹי, 10, 13 גוֹי) ist dem Sprachgebrauch nach wie *natio* das Volk als von gleichem Ursprung aus angeschwollene Masse, und עַם 28^a (v. עַם binden) das

Volk als durch gemeinsames Gesetz zusammengehaltener Verband; לָאָם (v. לָאָם verbinden) ist der Volkshaufe und wechselt bald mit גוֹי Gen. 25, 23 bald mit עַם v. 28. Absichtlich steht in unserem Spruche zwar לָאָם im Plur., nicht aber גוֹי, mit dessen Plur. גוֹיִם sich zu leicht die Vorstellung des außerisraelitischen Völkertums verbindet, der Spruch meint ohne Unterschied alle Völker, auch Israel (vgl. zu Jes. 1, 4) nicht ausgeschlossen. Ueberall bestätigt die Geschichte den Satz, daß nicht die numerische, nicht die kriegerische, nicht die politische, auch nicht die geistige und sogenannte civilisatorische Größe die wahre Größe eines Volkes ist und die Hauptbedingung seiner Zukunft als einer aufwärts gehenden bedingt, sondern dies daß in seinem privaten, öffent-

ist bei der syntaktischen Verschiedenartigkeit der Sätze unstatthaft. Luthers Uebers. geht nur scheinbar von dieser irrigen Voraussetzung aus.

Wir fassen nun 15, 1—6 zusammen, eine Gruppe, die mit einem Spruch über Gutes und Böses, welches die Zunge anrichtet, beginnt und mit einem Spruche über Besitztum, in welchem Segen und kein Segen ist, schließt. XV, 1: *Eine linde Antwort beschwichtigt Zornglut, und ein kränkend Wort ruft Zorn hervor*. Absichtlich steht im 2. Gliede das allgemeine Wort für Zorn (זֶרַח vom Schnauben durch die Nase 14, 17), im 1. aber das den Zorn höchsten Grades bezeichnende

(חַמָּה v. חֶמֶה verw. חֵמִי חֵמִי glühen, wie חֵמֶה v. חֵמֶה): eine sanfte linde

Antwort wendet Zorneshitze (*excarescentiam*), macht sie rückgängig, vgl. 25, 15. Das *Dagesch* in חֵמֶה folgt der Regel des דְּחִיק d.h. der engen Verbindung eines auf betontes חֵמֶה, חֵמֶה, חֵמֶה auslautenden Wortes mit dem folgenden (*Michlol* 63^b). Ebendasselbe sagt der lat. Reimspruch: *Frangitur ira gravis Quando est responsio suavis*. Die entgegengesetzte Wirkung bringt חֵמֶה חֵמֶה hervor, was nicht ein unwillig Wort

(Ew.) bed., denn חֵמֶה ist nicht mit عَصَب Zorn zu vergleichen (Umbr.),

sondern mit عَصَب Einschnelden, Verletzen, Kränken (Hitz.), so daß also חֵמֶה חֵמֶה im Sinne von Ps. 78, 40 gemeint ist: ein Wort das Kränkung verursacht (LXX λυπηρός, Theod. πονηρός), der Bed. nach nicht: ein zum Zorne reizendes (Ges.), aber allerdings der Wirkung nach, denn ein kränkend Wort „macht aufsteigen Zorn“. Wie man vom Zorne חֵמֶה „er wendet sich“ sagt (z. B. Jes. 9, 11), so umgekehrt חֵמֶה „er steigt auf“ Koh. 10, 4. Die LXX hat vor 1^{ab} noch eine dritte Zeile: ὁργὴ ἀπόλλυσι καὶ φρονίμους, welche Syr. durch Voranstellung der wiederholten Zeile 14, 32^b zu einem Distich gestaltet, dem man sofort die Gewaltsamkeit seiner Entstehung ansieht. Die in v. 1 empfohlene πρᾶτης σοφίας (Jac. 3, 13) führt auf v. 2: *Der Weisen Zunge zeigt tüchtig Wissen, und der Thoren Mund sprudelt Narrheit aus*. Wie חֵמֶה חֵמֶה Jes. 23, 16 wacker harfnen und חֵמֶה חֵמֶה 30, 29 rüstig einherschreiten bed., so חֵמֶה חֵמֶה meisterlich wissen und hier wo von der Zunge die Rede ist, welche nur werkzeugliche Bez. zum Wissen hat: tüchtiges Wissen zu Tage fördern (vgl. 7^a). In 2^b übers. LXX στόμα δὲ ἀφρόνων ἀναγγέλλει κακά. Hitz. schließt daraus daß sie חֵמֶה wie 28^b gelesen und bevorzugt diese LA, aber sie übers. auch 13, 16. 14, 18. 26, 11 חֵמֶה mit καλίαν, indem sie das unverstandene Wort sich durch Combination mit חֵמֶה enträthselte, und 12, 23 sogar mit ἀπατς, indem sie חֵמֶה (v. חֵמֶה) vor sich zu haben meint. v. 3: *Allerorten sind die Augen Jahve's, beobachtend Böse und Gute*. Die Verbindung des Du. עֵינַיִם mit dem Plur. des keinen Dual zulassenden Eigenschaftsworts ist wie 6, 17 vgl. 18. Z. 1 ist aber ein Satz für sich, welchem Z. 2 die nähere Bestimmung beifügt, wie sich erweisend die Augen Gottes überall sind oder, wie der Chronist 2 Chr. 16, 9 nach Sach. 4, 10 sagt, auf der ganzen Erde umherschweifen, näml. mit spähemdem Blicke schauend Böse und Gute (חֵמֶה an sich halten und beobachten, vgl. ἐπιβλέποντες

Sir. 23, 19) d. i. die Menschen durchschauend, ob sie böse oder gut sind, und sie scharf im Auge behaltend, so daß nichts was sie vornehmen ihm entgeht. Diese allgegenwärtige Augenzeugenschaft, dieses Allwissen Gottes hat eine schreckende, aber auch eine tröstliche Seite. Der Spruch will vorerst warnen, darum stellt er die Bösen voraus. v. 4: *Lindigkeit der Zunge ist ein Lebensbaum, aber Falschheit an ihr ist Verwundung am Geiste* (schlägt dem Geiste Wunden). Ueber מַרְפֵּא s. zu 12, 18 und über בִּלְקָה zu 11, 3: letzteres leiten wir mit Fl. v. סִלְקָה umkehren, verkehren ab, aber nicht in der Bed. „Ungestüm *asperitas*, inwiefern ungestüme Rede einem aufgewühlten Meere gleicht“, sondern Verkehrtheit *perversitas* (Venet. λογότης) als Gegens. der Wahrhaftigkeit, der Aufrichtigkeit und des Wolmeinens. Lindigkeit eignet der Zunge, wenn sie alles was sie dem Nächsten sagt, sei es Belehrung oder Zurechtweisung oder Warnung oder Tröstung, ohne Schroffheit, Heftigkeit, Aufdringlichkeit in einer Weise sagt, in welcher es am leichtesten und sichersten Eingang findet, weil er den guten Willen, die herzliche Theilnahme, die der eignen Unvollkommenheit sich bewußte Demut durchfühlt. Solche Lindigkeit ist ein Lebensbaum, dessen Früchte das Leben erhalten, das kranke heilen, das gebeugte aufrichten. Hienach ist auch שֶׁבֶר בְּרוּחַ von der Wirkung zu verstehen, welche von Schiefheit oder Falschheit, die der Zunge anhaftet, auf Andere ausgeht. Fl. übers. *asperitas autem in ea animum vulnerat* und bem.: „שֶׁבֶר בְּרוּחַ, *abstr. pro concreto*. Das V. שֶׁבֶר und das davon abgeleitete *n. verbale* שֶׁבֶר kann للمجاز d. h. um die Bed. tropisch zu wenden die Präp. بِ regieren, wie arab. كسر بقلبي er hat mir das Herz gebrochen (*opp.* جبر بقلبي), vgl. בפניו 21, 29., s. *De Glossis Habichtianis* p. 18.; doch kommt es auch mit dem Acc. Ps. 69, 21 und entsprechendem Genit. vor: שֶׁבֶר רוּחַ Jes. 65, 14.“ Jedenfalls ist nicht Brechung (tiefe Verwundung) am eignen Geiste, sondern an dem des Nächsten gemeint. Richtig Lth.: *Aber ein Lügenhaftige* (näml. Zunge) *macht hertzleid* (anderwärts: *eyn falsche betrübt das gemuete*), Euchel: falsche Zunge ist gemüthverwundend und der Fürther Uebers. vom J. 1844: Falschheit auf derselben ist ein Bruch ins Herz. Nur der Curiosität halber seien zwei andere Deutungen von 4^a und 4^b erwähnt: Heilmittel der Zunge ist der Lebensbaum d. i. die Thora (*Erachin* 15^b) und: Verkehrtheit an ihr erleidet Zusammenbruch durch einen Windhauch, nach dem Sprichwort: כל שיש בו גסות רוח רוח קימעה שוברתו Einen windig aufgeblasenen Menschen bricht ein Bischen Wind¹ (was Meiri zur Wahl gibt, s. auch Raschi, welcher רוח vom Gerichtssturm versteht). LXX übers. in 4^b einen andern Text: ὁ δὲ συντηρῶν αὐτὴν πλησθήσεται πνεύματος; aber das hier vorausgesetzte רוּחַ יִשָּׁבַע kann nicht „Geistes voll werden“, eher: „Wind satt zu essen bekommen“ bed. Anders Syr. Trg.: und wer von seiner Frucht isset wird gesättigt (hebr. יִשָּׁבַע יִשָּׁבַע) — ein

1) s. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 176., wo die Fassung eine etwas andere ist.

Versuch, bei der LA יִשְׁבֵּעַ einen sprachrichtigen Gedanken herzustellen, aber auch einen solchen, gegen welchen wir den masoretisch überlieferten Text nicht hingeben. v. 5: *Ein Narr verschmähet seines Vaters Zucht, wer aber auf Zurechtweisung achtet, wird klug.* Man kann mit gleichem Rechte übers.: der handelt klug (nach 1 S. 23, 22) als: der wird klug (nach 19, 25). Wir ziehen mit Hier. Venet. Lth. gegen LXX Syr. Trg. das Letztere vor, weil so ohne Zweifel das נִצְרָם 19, 25 gedacht ist; der Gegens. ist Ersterem günstiger. Es ist beides wahr, daß der welcher Rüge beachtet nicht allein gescheid ist, sondern auch mittelst Nachachtung gescheid wird. Vgl. zur 1. Zeile 1, 7 nebst 1, 30 und zur zweiten 13, 1. Lth. übers. *Der Narr lestert . .*, aber von den Bedd. des Schmähens (eig. *pungere*) und Verschmähens überwiegt hier doch wol die zweite. v. 6: *Das Haus des Gerechten ist eine große Schatzkammer, aber durch Frevler-Einkommen geschieht Verstörung.* Der Gegens. zeigt, daß הֶסֶן hier nicht Kraft oder Macht bed. (LXX Syr. Trg. Hier. Venet.), was überh. dieses Derivat des V. הָסֵן nie bed., sondern Vorrat, Fülle an Besitz, Wolstand (Lth.: *In des Gerechten Haus ist Guts genug*), in diesem Sinne (vgl. 27, 24) sich nicht zu dem arab.

حَصَنَ fest, befestigt s. (aram. הֶסֶן מִסָּע) stellend, sondern zu خزن hinterlegen, aufspeichern, wov. unser „Magazin“, aus dem arab. مَخْزَن

entstanden. Zwar könnte הֶסֶן auch wie הֵיל in die Bed. des Vermögens übergegangen sein, und wirklich bed. הֶסֶן im Jüdisch-Aramäischen auch besitzen und das אֶפְהֵל הֶסֶן in Besitz nehmen (χαταείν), aber der constante Gebrauch des N. הֶסֶן in der Bed. Vorrat mit dem Nebengriff der Hinterlegung z. B. Jer. 20, 5 und des נִי. הֶסֶן, welches Jes. 23, 18 neben נִאֲצָר geradezu „magazinirt werden“ bed., spricht dafür daß הֶסֶן auf den Grundbegr. *recondere* zurückgeht und von הֶסֶן, הֶסֶן u. a. Derivaten dem Grundbegriff nach zu unterscheiden ist. Man fasse בית nicht mit Fl. Brth. Zöckl. als Acc.: im Hause (vgl. בית 8, 2) oder gar präpositionell wie *chez* = *casa*, sondern: „das Haus des Gerechten ist ein großer Vorrat“ ist s. v. a. die Stätte eines solchen. Dagegen geschieht durch Frevler-Einkommen Verstörung. Unmöglich kann נִעְבְּרָה das Haus zum Subj. haben (Loewenst.), denn בית ist allüberall Masc. Deshalb faßt schon Abulwalid, welchem Kimchi und mit ihm Venet. (ὄλεθρος) folgt, נִעְבְּרָה als Subst. n. d. F. des mischnischen נִבְרָכָה Teich, vgl. נִבְרָכָה peremptorisches Gericht, und will man nicht das ב von וּבְהִינֵא לֹשְׁכֵן löschen (LXX nach der zweiten Uebers. dieses doppelt übersetzten Distichs, Syr. Targ.), so bleibt nichts übrig als נִעְבְּרָה entw. als substantivirtes Neutrum zu fassen: Verstörtes = Verstörung (vgl. solche participiale Nmm. wie מוֹעֵקָה, מוֹסְרָה, bes. aber נִסְבָּה 2 Chr. 10, 15 Gewendetes = Wendung, Schickung) oder als impersonelles neutrisches Passiv: es wird verstört = geschieht Verstörung wie נִשְׁעָרָה Ps. 50, 3: es wird gestürmt = es toset Sturm. Frevler-Einkommen hat Verstörung zur Folge, denn der Gewinnsüchtige, welcher auch unrechtmäßigen betrügerischen Erwerb nicht scheut, verstört sein Haus עֵבֶר ביתו v. 27 (s. über

עבר 11, 29). Weit entfernt, das Haus zu bereichern, ist solcher Erwerb die Ursache von eitel Verstöhrung. LXX in ihrer ersten Wiedergabe dieses Zweizeilers liest in 6^a βῆρυθρον ἔκδοσις (ἐν πλεοναζούσῃ δικαιοσύνῃ) und in 6^b וּבְהַבִּיאוֹתָ רָשָׁע נֶעְבֵּר וְיִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל (und samt den Früchten wird der Gottlose ausgerottet ὁλόθῃσι ἐκ γῆς ἀπολούνται), indem sie zugleich, wie Lagarde erkannt hat, עבר mit עקר (wurzeln, privativ: entwurzeln) verwechselt.

Eine zweite Reihe welche mit einem Spruche von der Macht menschlicher Rede anhebt und mit Sprüchen von Segen und Unsegnen im Besitztum schließt. v. 7: *Der Weisen Lippen streuen Erkenntnis aus, dem Herzen der Thoren aber fehlt die Richtung.* Unmöglich kann לִפְתֵּי לֵאמֹר (dispergunt, nicht יִצְרֵי 20, 28 φυλάσσουσι wie Symm übers.) abhängiger zweiter Objektsacc. sein: das Herz der Thoren aber Unrichtiges (Hitz. nach Jes. 16, 6), denn wozu wären dann bei den Weisen die Lippen, beim Thoren das Herz genannt? Auch wird לֵאמֹר nicht οὐχ οὕτως (alter griech. Anonymus, Hier. Trg. Venet. Lth.) bed.: mit dem Herzen des Thoren steht es viel anders als mit dem Herzen des Weisen, welches Erkenntnis um sich her verbreitet (Zöckl.), denn nicht Herz und Herz, sondern Lippen und Herz werden einander entgegen gehalten. Besser LXX οὐκ ἀσφαλεῖς und noch besser Syr. כִּינִין (lo kinin). Wir haben zu 11, 19 gesehen, daß כֵּן als Participialadjectiv stehend = bestehend, standhaltig, oder auch aufrecht stehend = richtig d. i. recht gerichtet oder die rechte Richtung habend bed.; וְיִצְרֵי hieß dort richtig sich verhaltende und also echte Gerechtigkeit. Was liegt nach 7^a über das Herz der Thoren zu sagen näher, als daß ihm die Empfänglichkeit für die Erkenntnis abgeht, welche auszustreuen (und wohin anders als in die Herzen der Menschen) die Lippen der Weisen bemüht sind? Der Thoren Herz ist nicht richtig, es hat nicht die rechte Richtung, ist schief und verschroben, hat keinen Sinn für Weisheit und was von Weisen ausgeht findet deshalb bei ihm keine Würdigung noch Eingang. v. 8: *Der Gottlosen Opfer ist ein Greuel Jahve's, der Rechtschaffenen Gebet aber ist sein Wolgefallen.* Obgleich vom Gebete der Gottlosen das selbe gilt, was hier von ihrem Opfer, und vom Opfer der Rechtschaffenen was hier von ihrem Gebete gesagt wird (s. 28, 9 und vgl. Ps. 4, 6 mit Ps. 27, 6): so ist es doch nicht Zufall, daß hier (Z. 1 = 21, 27) den Gottlosen das Opfer, den Rechtschaffenen das Gebet als Aussage-Gegenstand beigegeben wird. Das Opfer als materielle und gesetzlich gebotene Leistung veräußerlichend sich noch weit eher zum todtten Werk, als das im Wort, dem unmittelbarsten Ausdruck der Persönlichkeit, sich vollziehende freie Gebet welches, obgleich gesetzlich nicht geboten, weil dem Menschen als solchem natürlich, die Seele aller Opfer sein soll, und die Chokma ist wie die Psalmodie und Prophetie angesichts des zum opus operatum erstarrten Ceremoniendienstes dermaßen von der Erkenntnis der Incongruenz der thierischen und pflanzlichen Opfer mit ihrem Zwecke durchdrungen, daß ein Spruch wie „der Rechtschaffenen Opfer ist Gott annehmlich“ nirgends vorkommt und, wenn er vorkäme, ohne ausdrückliche

ausweichbar auf das gesetzliche Opfer bezogen zu sein, eher nach 18 f. als nach ebend. v. 20 f., eher nach 1 S. 15, 22 als nach Ps. —15 zu verstehen sein würde. זָבַח, welches wenn es von עֹלָה hienieden wird das nur theilweise auf den Altar kommende, grobs zu einer Opfermahlzeit verwendete Opfer bed. (vgl. 7, 14), ist gemeiner Name des blutigen und *per synecdochen* überhaupt der erer Darbringung bestehenden gesetzlichen Opfers. Das in der tora heimische לִרְצוֹן Lev. 1, 3 ist hier wie Ps. 19, 15 auf das übertragen. Der Grundged. des Spruchs ist der, daß gottgefälliges, gottgefälliges (erhörliches 15, 29) Beten von dem Verhältnis zens und Lebens des Menschen zu Gott abhängt. Ein anderer mit dem Stichwort הוֹעֵבֶת v. 9: *Ein Greuel Jahve's ist der Weg titlosen, aber wer der Gerechtigkeit nachjagt, den liebt er.* eißt die Lebensrichtung und Lebensweise. מִרְהָק ist die Steigerung 21, 21 und kann selbstverständlich wie *in bonam* so auch *in partem* (11, 19 vgl. 13, 21) gesagt werden. Ueber die Form הָאֵהָב

יָאֵהָב zu schreiben) mit ruhendem Hamza s. Fleischer in DMZ. 32. v. 10: *Schlimme Züchtigung trifft den der die Bahn verwer Zurechtweisung haßt wird sterben.* Die Bahn, so absolut, gottgefällige rechte (2, 13), deren Verlassen sich mit dem Tode t, weil sie die zum Leben führende ist (10, 17). Und was den sie senden trifft, heißt מוֹסֵר רָע *castigatio dura*, um damit zu sagen, er Zurechtweisung nicht mag, wer sie widerwillig abweist, sie zu n Gestalt peremptorischer Strafe wider Willen über sich ergehen muß. Die schlimme Lection (vgl. Jes. 28, 19^b) ist eben der Tod, m der verfällt welcher keine Zucht annahm 5, 23., der leibliche liewer aber als Zornesverhängnis, was er nach 14, 32 für den Gen nicht ist. v. 11: *Unterwelt und Abgrund sind Jahve gegen- t, um wie viel mehr die Herzen der Menschenkinder!* Ein Syllo- a *minori ad majus* mit אֵהָב בִּי אֵהָב (LXX πῶς οὐχὲν καὶ, Venet. w οὐν) wie 12, 31 (s. dort).¹ Mit אֲבֵרוֹן verhält es sich wie mit πορ (vgl. ταρταροῦν 2 P. 2, 4: in den τάρταρος hinabstürzen), es das Tiefunterste des Hades (שְׁאוֹל תְּהוֹמֵיהָ oder תְּהוֹמֵיהָ), dann uch den Hades überhaupt bez. Wenn אֲבֵרוֹן und מְיוֹן verbunden n Iob 38, 22 und wenn אֲבֵרוֹן das Parallelwort zu קִבְרֵי Ps. 88, 12 uch zu שְׁאוֹל ist wie in der unserm Spruche gleichartigen Stelle i, 6 (vgl. 38, 17): „Nackt ist Scheól ihm gegenüber und keine hat Abaddon“: da ist אֲבֵרוֹן allgemeiner Name der Unterwelt, chlossen das Grab d. i. den innerirdischen Ort, welcher den Leib dten aufnimmt wie das tiefer gelegene Todtenreich seine Seele.

Im Rabbinismus heißt diese Schlußform קָל וְחָמֵר (Leichtes und Schweres einander gehalten) und דִּין (Urtheil, näml. aus Prämissen, also Schluß) κατ' statt des biblischen כִּי אֵהָב sagt die spätere Sprache כָּל-שֶׁכֶּן (alles spricht dafür so ist), עַל-אֲחַת בָּמָה וּבָמָה (um vieles mehr), אֵינִי דִין (gilt da nicht der) oder auch קָל וְחָמֵר (a *minori ad majus* = *quanto magis*), s. den hebr. brief S. 14.

Wo aber wie hier und 27, 20 **אֲבֵרִין** und **שְׂאֵל** beisammen stehen, verhalten sie sich zu einander wie *ἄδης* und *τάρταρος* oder *ἄβυσσος* Apok. 9, 11.: **אֲבֵרִין** ist da die unterste Hölle, der Ort des tiefsten Untergangs, der äußersten Verlorenheit. Die Schlußfolgerung, die der Spruch zieht, geht von der Voraussetzung aus, daß es im Bereiche des Creatürlichen nichts Abgeschlosseneres und in weiterem Abstand von dem Wesen und der Offenbarungsstätte Gottes Befindliches gibt, als die Tiefe und zumal die unterste Tiefe des Todtenreichs. Wenn nun doch Gott dieses in seinem ganzen Umfange sich gegenüber hat d. h. wenn es sich, ihm überschaubar und durchschaubar, in seinem Sehbereiche befindet (**נִגַּד** *acc. adv.: in conspectu* v. **נִגַּד** *eminere, conspicuum esse*) — denn er ist auch in der Unterwelt gegenwärtig Ps. 139, 8 — so werden ihm doch um so viel eher die Herzen der Menschenkinder offenbar sein, die schon aus ihren Aeüßerungen rückschlußweise erkennbare Innerlichkeit der auf der Erde droben verkehrenden und sich bethätigenden Menschen! Der Mensch durchschaut den Menschen und auch sich selbst nie vollkommen, der Herr aber kann das Herz ergründen, die Nieren prüfen Jer. 17, 10. Was das sagen will, gibt auch unser Spruch zu verstehen, indem er den Menschenherzen nichts Geringeres als die unterirdischen jenseitigen Tiefen entgegenhält. v. 12: *Nicht liebt der Spötter daß man ihm Zurechtweisung ertheile, zu Weisen mag er nicht hingehn.* Der die Handlung abrupt bezeichnende *inf. abs.* kann ebensowol die Stelle des Obj. wie hier (vgl. Iob 9, 18. Jes. 42, 24) als des Subj. (25, 27. Iob 6, 25) einnehmen. Ebenso mit *Dativobj.* ist **רֵיכִירָה** 9, 7 construiert. Ueber den Wahrscheinlichkeitsschluß, der sich aus Stellen wie 15, 12 und 13, 20 für die Weisheitspflege in Israel ergibt, s. Einl. S. 32. Statt **אֵל** lesen wir 13, 20 (vgl. 22, 24) **אֶת־אִתִּי**, indem **אֶת־אִתִּי** mit jemandem verkehren, Eines Weges mit jem. gehen bed. (Mal. 2, 6 vgl. Gen. 5, 24., aber nicht 2 S. 15, 22., wo mit Keil zu übers.: das Volk mehrte sich zunehmend bei d. i. auf Seiten Absaloms), wonach LXX auch hier: *μετὰ δὲ σοφῶν οὐκ ὁμιλήσει.* Der Religions- und Tugendspötter vermeidet die Kreise der Weisen, weil er es nicht liebt, sich seine Behandlung des Heiligen verweisen, sich seiner Versündigung an der Wahrheit überweisen zu lassen: er ist lieber da wo seine Frivolität Beifall und Erwiderung findet. v. 13: *Ein frohes Herz macht das Antlitz heiter, aber bei Weh des Herzens ist gebrochener Mut.* Sowol der Gesichtsausdruck des Menschen als der geistige Habitus des Menschen ist durch den Zustand des Herzens bedingt. Ein fröhliches, sei es durch erfreuliche Erlebnisse gehobenes oder mit dem was ihm beschieden zufriedenes, Herz macht das Gesicht **טוֹב**, was schön oder freundlich, hier aber wolaussehend = heiter bed. (denn **טוֹב** ist allgemeinste Bezeichnung dessen was einen sinnlich oder geistig angenehmen Eindruck macht), dagegen verbindet sich mit Weh des Herzens **עֲצֻבָה** Constr. v. **עֲצָבָה** 10, 10., wie **הַטָּעָה** = **הַטְּעָה** v. **הִטְעָה** ein geschlagener, zerschlagener, niedergeschlagener Geist: die geistigen Functionen des Menschen sind gelähmt; das Selbstvertrauen, ohne welches energisches Handeln nicht möglich, ist erschüttert; er erscheint entmutigt, wobei **רֵיחַ** als die

Macht des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, לֵב aber wie unser „Gemüt“ als die Einheit des Denkens und Wollens und also als Sitz der Grundstimmung gedacht ist, welche die geistlichen Lebensäußerungen des Menschen bestimmt oder doch, ohne ganz niedergehalten werden zu können, sich ihnen mittheilt. Das לֵב von לֵבָאֵלֶיךָ ist ähnlich wie 15, 16 f. 16, 8. 17, 1 im Sinne des Beisammen- oder Miteinanderseins gemeint, so daß לֵבָאֵלֶיךָ nicht in Subj. und Präd. auseinandergenommen zu werden braucht: der Nerv des Nominalsatzes steckt in dem לֵב wie z. B. auch 7, 23 (um sein Leben ist d. h. es handelt sich um sein Leben). Anderwärts ist der zerschlagene Geist wie das gebrochene Herz s. v. a. das heilsam an sich selbst verzagende und zur Aufnahme der Gnade bereitete, und umgekehrt wie hier sagt Koheleth 7, 3., daß das Herz bei finsterner Miene sich wolbefinden kann, indem Trübsal eine heiligende Kraft hat. Hier aber handelt es sich um die allgemeine psychologische Wahrheit, daß das Leibes- wie Geistesleben des Menschen seinen Regulator am Herzen hat und daß der Zustand des Herzens der Erscheinung und Thätigkeit des Menschen seinen Stempel aufprägt. Die Uebers. des לֵבָאֵלֶיךָ mit „gepreßter Odem“ (Umbr. Hitz.) ist unmöglich: der Athem kann nicht ein geschlagener heißen. v. 14: *Des Verständigen Herz sucht Erkenntnis, und der Mund der Thoren treibet Narrheit.* Lth. faßt רִיבָא als Metapher für regieren, aber mit solchen ethischen Begriffen ist es Metapher für angelegentlich auf etwas bedacht s. (s. 13, 20), wie رَعَايَةً und رَعَى geflissentliches sorgsames Achten auf etwas bed. Mit Recht folgt kein Uebers. dem Chethib פִּנִי, welches Schult. Hitz. Ew. Zöckl. bevorzugen; das Präd. kann dem פִּנִי nach semitischer Regel im Fem. des Sing. vorausgehen 2 S. 10, 9 vgl. Job 16, 16 Chethib, aber nicht im Masc. des Sing. folgen; übrigens werden dem Antlitz Wirkungen seines Blickes und Anblickes zugeschrieben, nicht aber geistige Functionen wie hier vielmehr dem Munde d. h. dem durch ihn sprechenden Geiste. Absichtlich steht in der Antithese der Mund. Das Herz ist innen im Menschen und der Mund außen, und während jenes gibt und nimmt, ist dieser ein immer nur verausgabender. In 18, 15., wo aus dem antithetischen Zweizeiler ein synonyme gemacht ist, steht neben dem aneignenden Herzen das vernehmende Ohr. קִבֹּץ ist nicht Adj., sondern Genit. wie צִדִּיק 28^a (opp. רָשָׁע). 16, 23. Der φιλοσοφία des Verständigen ist die μωρολογία der Thoren entgegengesetzt. LXX übers. καρδία ὀρθῇ ζητεῖ αἰσθησῶν (vgl. 14, 10 καρδία ἀνδρός αἰσθητικῆς); sie gebraucht dieses Wort eigentümlich hellenistischem Sprachgebrauch nach für יָדַעַת von erfahrungsmäßigem Wissen. v. 15: *Alle Tage des Leidenden sind böse, aber wer fröhlichen Herzens hat immer Festmahl.* Ueber פִּנִי s. 21^b. Es heißt so der den ein Unglücksfall oder deren mehrere äußerlich und innerlich deprimirt haben. Wenn ein solcher von noch so vielen Glücksgütern umgeben ist, welche das Leben erheitern und verschönern können, so ist sein Leben doch Tag für Tag ein trauriges, weil mit jedem Tage sich das Gefühl des Wehe's das ihn drückt erneuert; wer dagegen wolgemuten Herzens ist (genit. Ver-

bindung wie 11, 13. 12, 8), der (will sagen: dessen Leben) ist ein Gastmahl, ein Festgelage immerfort (nicht מְשֻׁתָּה, wie auch punktirt sein könnte, sondern מְשֻׁתָּה und חֲמֵר also *adv.*, denn Adj. ist es nirgends, erst die nachbiblische Sprache sagt חֲמִירָה für חֲמֵר). Hitz. (und mit ihm Zöckl.) integrirt 15^b: und eines Herzensfrohen (Tage) sind . . Andere ergänzen לוֹ (vgl. 27, 7^b), aber unsere Uebers. will das nicht gut heißen. Wir haben hier wieder ein Beispiel jener Attribution (arab. *isnâd*), bei welcher das Attribuirte (*musnad*) eines logischen Subj. (des *musnad ilêhi*) ein Zustand (حال) ist und also der Sprechende dieses nicht an sich, sondern dessen Zustand im Sinne hat: der innerlich Wolgemute ist Gelage immerdar d. h. der Zustand eines solchen ist wie ein fortwährendes Gelage. Das wahre und wirkliche Glück eines Menschen bestimmt sich also nicht nach äußeren Dingen, sondern nach dem Zustande des Herzens, an welchem trotz der anscheinend glücklichen Lage ein geheimer Kummer nagen und welches trotz äußerlich kümmerlicher Lage zufrieden, getrost und in Gott fröhlich sein kann. v. 16: *Besser wenig bei Furcht Jahve's als großer Vorrat und Friedlosigkeit dabei.* Die beiden כּ übers. LXX richtig mit μετά, sie bez. wie 13^b. 16, 8. Jes. 61, 8 das Haften des einen im andern und also die Verbundenheit. Wie מְהוּמָה (sonst wildes Durcheinandertoben im Zustande äußerster Verwirrung) bei Hab und Gut gemeint ist, zeigt Ps. 39, 7: es ist ruheloses habgieriges Sorgen und Mühen als Gegens. der aus Gottesfurcht hervorgehenden Zufriedenheit und Genügsamkeit, das geräuschvolle wilde stürmische Laufen und Jagen des Mammonsknechts; Theod. übers. das Wort an u. St. wie Aq. und Symm. anderwärts mit Wörtern, die dem syr. יַעְמִיר Freßgier oder Unersättlichkeit entsprechen (φαγέδαινα = φάγαινα oder ἀχορτασία). v. 17: *Besser ein Gericht Kohl und Liebe dabei, als ein gemästeter Ochs zusammen mit Haß.* Mit בּי wechselt hier שם, welches von Sachen wie Personen (8, 27) bei etwas dabei sein bed. Beide haben *Dag. forte conj.*, vgl. dagegen Dt. 30, 20. Mi. 1, 11. Dt. 11, 22., die Punctuation schwankt wenn das erste der zwei Wörter auf הֵן endigendes *n. actionis* ist. Das Gericht (Portion) heißt אֶרְהָה, was LXX und andere Griechen ξενισμός Bewirthung übers. und also von dem Maße des einem zugereisten Gaste Vorzusetzenden verstehen, viell. richtig, denn das bei Ges.-Dietrich verglichene אֶרַח (datiren, bestimmen) ist s. v. a. רֶחַח, ein Denom. vom

Namen des Mondes. Liebe und Haß sind je nach Umständen die Gesinnung des Bewirthenden oder die wechselseitige der Theilnehmer, der Geist der Familie: *Cum dat oluscula mensa minuscula pace quietâ, Ne pete grandia lautaque prandia lite repleta.*

Zwei von je zwei verschiedenen Menschenklassen handelnde Sprüche mit gleich anlautenden Stichworten der je 2. Zeile (וּאֶרַח, וּאֶרַח). v. 18: *Ein jähzorniger Mann erregt Zwistigkeit, und ein langmütiger beschwichtigt Hader.* Variationen von 18^a sind 28, 25^a und 29, 22^a — das *Pi.* אֶרַח kommt nur diese drei Mal in der RA מְדוֹן vor, גֵּרֵר reiben, also: reizen, sinnverwandt aber wurzelversch. v. עִירֵר erregen

10, 12 und הִרְרִיז entzünden 26, 21., vgl. שָׁלַח 6, 14. Ueber הִמָּה s. 15, 1.; wir nennen einen solchen Menschen einen Hitzkopf, aber die biblische Anschauung setzt (ausgen. das B. Daniel) den Kopf nirgends mit geistig-psychischen Vorgängen in Verbindung (Psychol. S. 254). Ueber אָרָה אֲפִים s. 14, 29.; LXX (welche diesen Spruch in Uebers. und dahinter einer Variation enthält) übers.: μακρόθυμος δὲ καὶ τὴν μέλλονσαν κατα-
 πνέει d. h. (wie Syr. es wiedergibt) er dämpft den Streit in seinem Entstehen, so daß er nicht zum Ausbruch kommt. Aber es ist beides wahr: daß der Langmütige, welcher sich nicht so leicht zum Zorne fortreißen läßt, den Streit, den man mit ihm anknüpft oder in den er hineingezogen wird, besänftigt, als daß er dem Streite zuvorkommt, indem er herausfordernder verletzender Behandlung leidenschaftslose Ruhe (מִרְפָּא Koh. 10, 4) entgegensetzt. v. 19: *Der Weg des Faulen ist wie verzäunt mit Dornen, aber die Bahn der Rechtschaffenen ist gepflastert.* Hitz. vermischt zwischen עָצַל und יִשְׁרִים den Gegensatz und setzt statt des Faulen den Wütherich עָרִיץ ein. Aber ist denn der Faule יִשָּׁר? Der Gegens. ist freilich kein contradictorischer, aber der Faule ist ja eben ein nicht rechtschaffen Arbeitender, ein Mensch der es an der Erfüllung der gemeinmenschlichen Arbeitspflicht und seiner besonderen Berufspflicht fehlen läßt. Der Weg eines solchen ist הֶחָדָק gleich einer Verzäunung mit Dornen (v. חָדָק / חָרָף spitz, scharf s., verschieden v. حَقْ umgeben und in der Bed. mit dem Blick fixiren denom. v.

حَدَقَة Augapfel), so daß er nicht vorwärts kommt und überall Hindernisse und Schwierigkeiten sieht, welche ihn, den Arbeitsscheuen, Willenschlaffen und gern sein Nichtsthun Beschönigenden, zurückschrecken; dagegen ist die Bahn derer welche treu und redlich ihres Berufes warten und ihr Berufsziel verfolgen kunststraßenartig erhöht, so daß sie unaufgehalten und schnell vorwärts kommen (סָלַח סָלַח aggerare, vgl. Jer. 18, 15 mit Jes. 49, 11 und oben 4, 8 סָלַח, welches in der palästinischen Volkssprache noch im 2. Jahrh. unerloschen war Rosch haschana 26^b).

Mit einem Spruche aus dem Pflichtbereich des vierten Gebotes hat diese Samlung salomonischer Sprüche 10, 1 angehoben und 13, 1 einen zweiten Haupttheil begonnen; jetzt kennzeichnet ein ebensolcher Spruch den Anfang eines dritten Haupttheils. Daß der Herausgeber sich dessen bewußt ist, zeigt die Gleichartigkeit der Sprüche 15, 19. 12, 28., welche dem Lösungs-Spruche vom בֵּן חָכָם vorausgehend den Schluß des ersten und zweiten Haupttheils bilden. Wir fassen in diesem neuen Abschnitt vorerst v. 20—23 zus., worin, abgesehen von v. 22, das יִשְׁמַח des ersten fortklingt. v. 20: *Ein weiser Sohn erfreut den Vater, und ein Thor von einem Menschen verachtet seine Mutter.* Z. 1 = 10, 1. Die genit. Verbindung בֶּן חָכָם (hier und 21, 20) ist nicht superlativisch (Brth.), sondern wie פֶּתַח אֱדָם Gen. 16, 12., dieses: ein Mensch von Wildesel-Art, jenes: ein Mensch von Thoren-Art, der das Exemplar eines solchen unter Menschen ist. Pietät, in williger Unterordnung sich bethätigend, ist Weisheit und das Gegentheil ausnehmende Thorheit. v. 21: *Narrheit*

ist Freude dem des Verstandes baar, ein vernünftiger Mann aber schreitet gerade vorwärts. Ueber *הֵסֵר־לֵב* s. zu 6, 32 (vgl. *lebib*, welches im Samaritanischen „herzlieb“, im Syrischen „beherzt“, im Arab. und Aethiop. *cordatus* verständig bed.); zu *אִישׁ הַבִּינָה* 10, 23 und zu *יֵשֶׁר* mit Acc. des Weges, hier des Gehens, 3, 6 (nicht aber 11, 5., wo nicht der Gehende selbst Subj. ist). Dem Gegensatz zufolge ist der Sinn von 21^a ein etwas anderer als 10, 23., wonach die Sünde dem Thoren wie ein Kinderspiel ist. Hier ist *אֶתְּלָה* allerlei vom geraden Wege des Guten und insbes. der Berufspflicht abziehende Narretei und Alfanzerei — diese macht dem Thoren Freude, er läßt sich dadurch von dem Ernst und der Treue pflicht- und berufsmäßiger Arbeit abziehen und vergeudet damit Kraft und Zeit, wogegen ein Mann von Verstand, welcher die Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit solchen Tands und solcher Possen erkennt und widerwärtig findet, gerade Richtung des Gehens einhält d. h. ohne sich durch dergleichen anziehen und aufhalten zu halten geradewegs d. i. pflichtgetreu auf sein Berufsziel zuschreitet. *לֵבָר* ist Acc. wie 30, 29. Mi. 6, 8. v. 22: *Fehlschlagen Entschließungen wo keine Besprechung, wo aber der Berather viele kommen sie zu Stand*. Andererseits ist es auch wahr, was das Sprichwort: „So viel Köpfe so viel Sinne“ und: „Viel Rath ist Unrath“ und andere dergleichen sagen. Aber eine Sittenregel kann es doch nicht werden, sich nicht berathen zu lassen um nicht irre zu gehen, wogegen es eine Sittenregel ist und bleibt, nicht starrsinnig dem eignen Herzen (Köpfe) zu folgen und nicht hartnäckig auf eignem Willen zu bestehen und nicht in Weisheitsdünkel die eignen Entwürfe für unverbesserlich und erhaben über alle Prüfung zu halten, sondern den Rath einsichtiger und aufrichtiger Freunde zu hören und zumal da wo es sich um nicht bloß für die eigne Person, sondern für das gemeine Beste wichtige Angelegenheiten handelt nicht bloß Einen Urtheilsfähigen, sondern deren Viele zu Rathe zu ziehen. Nicht bloß der Organismus des modernen Staats, sondern schon die mosaische Gliederung des israelitischen Volksgemeinwesens mit seinem repräsentativen Gerüste, mit seinen Collegien und Rathsversammlungen ruhte auf der anerkannten Richtigkeit und Wichtigkeit des 11, 14 ausgesprochenen und hier verallgemeinerten Satzes. *הִפֵּר inf. abs. Hi. v. פָּרַר* zerbrechen mit folg. Acc. steht hier wie *הִפִּיף* 12, 7 statt des Finitums: Es gehen in die Brüche Gedanken *irrita fiunt consilia*. *סֹדֵר* (= *רִסְדֵר*, vgl. *נִסְדֵר* Ps. 2, 2) bed. eig. Zusammengedrängtsein für den Zweck geheimer Mittheilung und Besprechung (vgl. *סֹדֵר* sich dicht andrängen = heimlich mit jem. reden). LXX: Unausgeführt lassen ihre Pläne *οἱ μὴ τιμῶντες συνέδρια*, wörtlicher Symm. *διασχεδάζονται λογισμοὶ μὴ ὄντος συμβουλίου*. *הִקִּים* hat nach Jer. 4, 14. 51, 29 *מִהִשְׁבוּת* zum Subj. LXX (überdies *בִּרְבַּב* in *בִּלְבַּב* verderbend) Syr. Trg. flicken *עָצָה* (19, 21) als Subj. an. v. 23: *Freude hat der Mann an rechter Antwort seines Mundes, und ein Wort zu seiner Zeit wie schön!* Wenn wir *מַעֲנִיָּה* nur „Antwort“ übersetzten, so klänge 23^a wie ein Lob der Selbstgefälligkeit, aber die Sprache gebraucht es von wirklichem Entsprechen (29, 19), von

angemessener Entgegnung (Iob 32, 3. 5), von treffender Antwort (vgl. 28^a. 16, 1). Ist es einem gelungen, in seiner Gegenrede den Nagel auf den Kopf zu treffen, so hat er seine Freude daran (שָׂמַח בְּשִׁמְרָה nach שָׂמַח בְּנֶגְעוֹ z. B. 23, 24), und mit Recht, denn die Gegenrede gelingt nicht immer, ein solcher Treffer, der nach Umständen Mund stopfend oder auch wie ein Mundkuß (24, 26) wirkt, ist wie ein Glückswurf, ist eine Gabe von oben. Die synonyme Parallelzeile mißt das Treffende nicht an dem zu Beantwortenden, sondern mit verallgemeinertem Gesichtskreis an der Zeitgemäßheit; עֵר (= עֵרָה v. עָרַר) ist hier „die durch die Regeln der Weisheit (Moral) bestimmte, ethisch richtige, schickliche Zeit“ (v. Orelli, Synonyma der Zeit und Ewigkeit S. 48), vgl. עַל-אַפְּקַי (von Lth. zu *seiner zeit* übersetzt) 25, 11. Zu מֵת-טוֹב vgl. 16, 16; es liegt beides drin: daß ein solches Wort, an sich wolbeschaffen und wolgelungen, auch willkommen, wolthuend und von heilsamer Wirkung ist.

Vier Sprüche von grundverschiedenen Endgeschicken. v. 24: *Einen Weg des Lebens aufwärts geht der Einsichtsvolle, auf daß er entgehe der Hölle unten.* Der Weg des Lebens ist Einer 5, 6. Ps. 16, 11 (wo trotz des fehlenden Artikels der Begriff logisch determinirt ist), obwol in sich selbst eine Vielheit von אֲרוֹחוֹ bildend 2, 19.; „einen Weg des Lebens“ in der Uebers. ist s. v. a. einen Weg welcher Weg des Lebens ist. לְמַעַל aufwärts (wie Koh. 3, 21., wo in der Zweifelfrage, ob der Geist des Menschen bei seinem Tode aufwärts fahre, doch schon Erkenntnis der Alternative und ebendeshalb ein Erkenntnisfortschritt liegt) gehört, wie das parallele מַשְׁאֵל מֵאֵל zeigt, zu אֶרֶץ חַיִּים als virtuelles Adj.: einen Weg des Lebens der aufwärts führt. Und das לְ מַשְׁקָלִי ist das der Zugehörigkeit, aber nicht als ruhender Besitz (es eignet ihm ein solcher), sondern als persönliche Thätigkeit wie in לִי דָרָה er hat eine Reise = er macht eine Reise, befindet sich auf der Reise 1 K. 18, 27.; denn לְמַצֵּן סִיר ist nicht bloß wie לְסִיר 13, 14, 27 Ausdruck des Ziels und Erfolgs, sondern des subjektiven Zwecks d. i. der Absicht und setzt also ein mit dieser Absicht geschehendes Thun voraus. Das A. T. kennt den Himmel d. i. die Stätte der Offenbarung Gottes in Liebesherrlichkeit noch nicht als Aufenthalt seliger Menschen; der Weg der Sterbenden geht nach alttest. Vorstellung abwärts in die Scheol, aber die Entrückungen Henochs und Elia's sind Thatfachen, welche, die Möglichkeit einer Ausnahme constatirend, die düstere Monotonie jener Vorstellung durchbrechen. Und wie bei den Griechen die Mysterien ἡδυστέρως ἐλπιδας pflegten, so weist in Israel die Chokma die Liebhaber der Weisheit verheißend aufwärts und beginnt das Dunkel der Scheol durch den vorerst nur als Ahnung und Räthselwort hervortretenden neuen großen Gedanken eines Lebens der Unsterblichkeit, also einer ζωὴ αἰώνιος zu lichten 12, 28 (Psychol. S. 407 ff.). Der Begriff der שְׂאִיל schlägt damit den Weg einer Wandelung ein: der Sammelort alles diesseits Lebendigen beginnt zum Strafort der Gottlosen zu werden 7, 27. 9, 18., der aufwärts εἰς τὴν ζωὴν und der abwärts εἰς τὴν ἀπώλειαν führende Weg (Mt. 7, 13 f.) treten in diametralen Gegensatz. v. 25: *Das Haus der Stolzen reutet Jahve aus, und er stellt fest den*

Grenzstein der Wittve. Die in יִסְדָּהּ 2, 22 (vgl. 14, 11^a) unbenannte Macht der Vergeltung wird hier in יִסְדָּהּ יְהוָה (so mit *Mercha* und nach folgendem *Pasek* ist zu punktiren) mit Namen genannt. יִסְדָּהּ ist die verkürzte Futurform, welche der höhere Styl z. B. Dt. 32, 8 auch als Imperativ gebraucht — eine syntaktische Thatsache, welche Hitzigs Correction יִסְדָּהּ überflüssig macht. Es ist die von den גְּזֵרִים (LXX ὁρίσματα) verrückte Grenze des Grundbesitzes der Wittve gemeint. Der agrarische Besitz war in Israel durch strenge Verpönung des Verrückens der Grenzsteine gesichert (Dt. 19, 14, 27, 17) und sowol die Chokim (22, 28. Iob 24, 2) als die Prophetie (z. B. Hos. 5, 10) schärfen die Unverletzlichkeit des Grenzrechts ein, als dessen Schirmherr hier Jahve selbst erscheint. v. 26: *Ein Greuel Jahve's sind böse Gedanken, als als rein gelten wolmeinende Reden.* Nicht persönlich (Lth.: *Die schläge des Argen*), sondern neutrisch ist רָעָה gemeint wie 2, 14 und אִשְׁתֵּי רָעָה 6, 24 (vgl. pers. *merdi niku* Mann des Guten = guter Mann s. Friedr. Philippi, *Status Constr.* S. 121. Gedanken, welche böse sind und böser Abzweckung, besonders (was das Parallelglied nahe legt) böser Gesinnung und Absicht gegen Andere sind, sind Gotte ein Greuel rein dagegen, näml. in seinen Augen, welche Böses nicht ersehen können (Hab. 1, 13), sind אִמְרֵי-נֶפֶשׁ Worte der Huld und Menschenfreundlichkeit, die, wie nach 26^a hinzuzudenken, der Ausdruck ebensolcher Gedanken sind, also herzinnige wolmeinende Worte, deren Wirkung auf Seele und Leib dessen welchem sie gelten 16, 24 beschrieben wird. Syr. Trg. Symm. Theod. Venet. erkennen in וְטוֹבוֹתֵיהֶם das Präd., wogegen LXX Hier. Lth. (der sich schließlich für die Uebers. *Aber tröstlich reden die reinen* entschieden hat) es als Subj. ansehen. Aber das wäre eine Attribution, welche über das Maß des Möglichen hinausgeht und wofür es אִמְרֵיהֶם oder דְּבָרֵיהֶם heißen müßte; auch fordert der Parallelismus daß וְטוֹבוֹתֵיהֶם mit חֲסִידָתָהּ correspondire. Daraus ergibt sich auch daß וְטוֹבוֹתֵיהֶם die Bez. auf das Urtheil Gottes, welches sich nach dem Beweise grund lauterer ungefärbter Liebe bestimmt; was aus solcher hervorgeht, das aber auch nur das ist rein, rein für Ihn und also auch an sich selbst. v. 27: *Sein Haus verstört wer der Habgier fröhnt, wer aber Geschenken haßt wird leben.* Ueber בָּצַע בָּצַע s. 1, 19 und וְיָחַד בֵּיתוֹ 11, 29., wo es Subj. ist, hier Obj. Eine Variation von 27^b ist 28, 16^b. מִתְּנוּתֹהֶם sind hier Geschenke im Sinne von Koh. 7, 7., welches das Urtheil bestechen und nach Ansehn der Person umstimmen soll. Die LXX schiebt von hier ab auf eine Strecke Sprüche dieses und des folg. c. 16 ineinander.

Ein Spruchpaar über Gerechte und Gottlose. v. 28: *Das Herz der Gerechten sinnt wie recht zu antworten, und der Mund der Gottlosen sprudelt Böses.* Statt לִעֲנוּתֹהֶם träumt LXX (Syr. Targ.) אֲמוּנוֹתֵיהֶם; Hier. läßt den Text wie er lautet, übers. aber falsch *obediens* (v. עָנָה sich beugen); Meiri denkt an לִעֲנוּתֹהֶם Wermuth, indem das rechte Herz den Jammer und die Nichtigkeit der Zeitlichkeit in Bewegung setze; Hitz. corrigirt wie die vorhergehenden drei Verse so auch diesen: das Herzen des Gerechten sinnt auf עֲנָוֹת, ein Plur. v. עָנָה,

r dieser Korrektur nicht existirt. Der Spruch wie er lautet ist in heit des Ausdrucks und Schärfe der Entgegensetzung über solche fuschungen erhaben. Statt des Gerechten könnte auch der Weise, der Gottlosen die Thoren (vgl. 2^b) genannt sein, der Dichter aber den Gebrauch der Sprache hier unter den Gesichtspunkt der stenpflicht. Da gilt von dem Gerechten, daß er nicht seiner Zunge Zügel schießen läßt, sondern wie Lth. übersetzt hat: *Das hertz des chten tichtet* (v. *dictare* wiederholt vorsagen, hier: sorgsam über- en) *was zu antworten ist* oder vielmehr, da nicht מִן-לַעֲנִיתָ gesagt s sinnet darauf, recht zu antworten, denn daß die Sprache עֲנִית in esem prägnanten Sinn gebraucht, haben wir zu 23^a gesehen. Die osen dagegen sind ebenso vorschnell mit ihrem Munde als der Ge- e bedächtigen Herzeus: ihr Mund sprudelt (*effudit*) Böses, indem r nicht erst an ihr Herz die Gewissensfrage stellen, was in dem genden Falle recht und billig sei. v. 29: *Fern ist Jahve von den osen, aber das Gebet der Gerechten hört er*. Z. 2 Variation von on den Gottlosen ist Gott weit weg, näml. wie Polychronius bem.: *spatii intercapedine, sed sententiae diversitate*, richtiger: seiner engegenwart nach — הֵלֵךְ מֵהֶם er hat sich ihnen entzogen Hos. so daß wenn sie auch beten ihr Gebet ihn nicht erreicht. Das der Gerechten dagegen erhört er — er ist ihnen in Gnaden nahe, ben Zugang zu ihm, er läßt ihre Bitten auf sich wirken und wenn auch nicht immer nach ihrem Wortlaut erfüllt, so sind sie doch folglos (Ps. 145, 18).

in Spruchpaar über Auge und Ohr. v. 30: *Leuchten der Augen d das Herz, eine gute Nachricht labt Mark und Bein*. Hitz. irt auch hier: מִרְאָה עֵינִים das Sehen mit Augen, näml. nach langem n, und allerdings kann מִרְאָה עֵינִים nicht allein das was die Augen (Jes. 11, 3), sondern auch dies daß die Augen sehen bed. Aber wahr was Hitz. zur Rechtfertigung seiner Correctur sagt, daß nirgends Licht oder Strahlen oder Lichtglanz, sondern Leuchte τήρ) bedeute? Freilich freundlichen Anblick (Lth.) in objektivem (LXX θεωρῶν ὀφθαλμὸς καλὰ), wie einen grünenden Garten inen durch die Landschaft sich hinziehenden Fluß (Raschi), kann in nicht bed., denn das wäre מִרְאָה מֵאֵר עֵינִים, und „Lichtglanz e Augen sehen“ (Brth.) meint die genit. Verbindung gewiß nicht: ist nicht den Augen sich außen anbietender, sondern wie in אֵר (Ps. 38, 11) u. dgl. der der Augen selber. Aber מֵאֵר bed. nicht den Lichtkörper, sondern auch die Beleuchtung Ex. 35, 14 u. ö., allein das was (ὄτι) Licht gibt sondern auch dies daß (ὅτι) Licht it und vorhanden ist; so daß wir es hier wie Ps. 90, 8 die Licht- oder das Leuchten übersetzen können. Aber nicht Lichthelle der Augen kann gemeint sein, von der umgekehrt zu sagen wäre, e die Wirkung, nicht daß sie Ursache eines fröhlichen Herzens ondern uns in Andern entgegentretende Lichthelle der Augen. olche das Herz des ihrer Ansichtigen erfreut, gilt auch schon orhandene Wechselbeziehung von dem freudestrahlenden Gesichte,

denn für einen Menschen, dem nicht Selbstsucht das *χαίρειν μετὰ χαίροντων* unmöglich macht, ist es in der That herzerfreuend, ein in Wahrheit recht fröhliches Gesicht zu sehen. Aber in Zusammenhalt mit 16, 15 liegt es näher, an ein liebestrahlandes Gesicht zu denken, ein Gesicht, auf welchem sich herzliche ihrer selbst frohe Liebe zu uns abspiegelt und welches sich, diesen Frohsinn uns selber mittheilend, in unserem Innern widerspiegelt. Die alte jüd. Auslegung versteht מאיר עינים von Erleuchtung der Geistesaugen, wonach Euchel „klare Einsicht“ übers., aber schon Raschi bem., daß das nicht Worterklärung, sondern Midrasch sei. Daß in Z. 2 dieses synonymen Distichs שמוחה טובה nicht *allogium humanum* (Fl.) und nicht ein gutes Gerücht das man von sich hört (Ew.), sondern eine gute Nachricht bed., verbürgt 25, 25; שמוחה könnte als neutrisches *part. pass.* das Vernommene bed., aber die Vergleichung von שמוחה, שבויה, שבויה stempelt es zu einer Abstractbildung wie שמוחה, שבויה (שבויה), wonach LXX es mit ἀκοή (an u. St. σήμη) übers. Ueber das in Mischle beliebte רשן reichlich sättigen oder laben war schon zu 11, 25. 13, 4 die Rede. v. 31: *Ein Ohr das Lebenslehre höret hält im Kreise der Weisen auf.* Wie 6, 23 תוכחות חכמים auf Zucht abzielende Zurechtweisungen bedeutete, so hier תוכחות חכמים Zurechtweisung die auf Leben d. h. nicht darauf wie man zu leben habe, sondern wie man zu wahren Leben gelange abzielt; Hitzigs חכם für חיים ist wieder ein Einfall der Verbesserungssucht. Ist nun der Sinn der, daß das Ohr, welches solche Lebenslehre gern vernimmt und willig aufnimmt, unter Weisen zu wohnen kommen d. h. daß ein solcher (denn אֵין ist *synecdoche partis pro persona* wie Iob 29, 11) unter Weisen als einer ihres Gleichen seinen Aufenthalt haben wird *inter eos sedem firmam habebit usque annumerabitur* (Fl.)? Bei dieser Auffassung befremdet sowol die Härte der Synecdoche als die Umständlichkeit des Ausdrucks (vgl. 13, 20 רחוקים). Dagegen entspricht dieser dem Ged., daß einer der sich gern sagen läßt was er thun und lassen müsse, um des Lebens theilhaftig zu werden, sich ebendeshalb am liebsten im Kreise der Weisen aufhält und da seine eigentliche Bleibstätte hat. Das „Nächtigen“ (לַיִן verw. mit לַיִל, Syr. Trg. בּוֹיָה, arab. بَات) ist auch sonst häufig Bezeichnung dauernden Verweilens z. B. Jes. 1, 21. בְּקֶרֶב ist hier anders gemeint als 14, 33 wo es „im Innern“ bedeutete. In LXX fehlt dieser Spruch, die übrigen Griechen aber haben tadellos übersetzend: οὗς ἀκούον ἐλέγχους ζωῆς ἐν μέσῳ σοφῶν ἀνελισθησεται. Ähnlich Syr. Trg. Hier. Venet. Lth., beide Auffassungen zulassend, aber, indem sie futurisch übers., die verheißende (Midrasch: זוכה לישב ברישיבת חכמים) näher legend als die charakterisirende.

Ein Spruchpaar mit dem Stichwort מוֹסֵר. v. 32: *Wer sich der Zucht entzieht misachtet seine Seele, wer aber Zurechtweisung hört erwirbt Verstand.* Sowol מוֹסֵר פּוֹרֵעַ als מוֹסֵר נִפְשׁוֹ ist bereits erklärt, jenes 13, 18 vgl. 1, 25., dieses zu 8, 36. נִפְשׁוֹ ist mehr als im späteren Sprachgebrauch עָצְמוֹ sich selbst; es ist s. v. אִרְיָ (Iob 9, 21), denn die נִפְשׁ ist das Einheitsband des Geistes- und Leibeslebens, Misachtung der Seele also Verwarlosung, Gefährdung, Preisgebung des Lebens, mit

Einem Worte: Selbsttödtung (10^b). Eine aus diesem Zweizeiler gezogene Variation ist 19, 8^a: „Wer Verstand erwirbt, liebt seine Seele“, wonach hier LXX ἀγαπᾷ ψυχὴν αὐτοῦ übers. לֵב erkl. der Midrasch: חֲכָמָה שְׂתוּחָה בִּלְב; das Rechte aber ist, daß לֵב nicht als formales Vermögen, sondern als bestimmungsgemäß wirksames und erfülltes gedacht ist. v. 33: *Die Furcht Jahve's ist Zucht zur Weisheit, und vor Ehre geht Demut her.* Man könnte in 33^a ה' יִרְאַתָּה auch als Präd. fassen: Furcht Jahve's Erziehungsmaxime und Erziehungsziel der Chokma, aber auch 1, 7. 9, 10 ist ה' יִרְאַתָּה Subj., und auch hier legt der Parallelismus Luthers *Die furcht des HErrn ist zucht zur Weisheit* näher: die Gottesfurcht, näml. die fort und fort geübte und bewährte, ist die rechte Schule der Weisheit, und Demut ist der rechte Weg zur Ehre. Aehnlich ist die Verbindung מִסֵּר הַיָּסָבִל Zucht mit der sich Einsicht als ihre Folge verbindet 1, 3. Z. 2 wiederholt sich 18, 12 mit vorausgehender Antithese: Hochmut kommt vor dem Fall. Luthers: *Und ehe man zu ehren kommt, Mus man zuvor leiden* gibt eher עָנִי als עֲנִיָּה wieder. Der Syrer aber kehrt die Begriffe um: des Demüthigen Ehre geht vor ihm her, wie auch ein griech. Anonymus: προπορεύεται δὲ ταπεινοῖς δόξα. Aber die δόξα kommt, wie obiger Spruch sagt, hinterdrein. Der Weg zur Höhe geht durch die Tiefe, die Tiefe der Demütigung durch Gottes Hand und, wie עֲנִיָּה besagt, der Selbstdemütigung.

Vier Sprüche von Gott dem Allesbedingenden. XVI, 1: *Des Menschen sind die Vorentwürfe des Herzens, aber von Jahve kommt der Zunge Antwort.* Falsch verstehen Ges. Ew. Brth. 1^b von Erhörung d. i. gewährender Erwidrerung dessen was die Zunge wünscht; 1^a redet nicht von Wünschen und der Genit. nach מִצְנָה ist 15, 23. Mt. 3, 7 und auch hier kraft des Parallelismus *gen. subjecti*. Auf den rechten Sinn führt 15, 23., wonach eine treffende Antwort dem eine Freude ist, welchem sie gelingt: es gelingt nicht immer, für das was man im Sinne hat den angemessenen und wirksamen Ausdruck zu finden, es ist, wie dieser inhaltsverwandte Spruch sagt, eine Gabe von oben (δοθήσεται Mt. 10, 19). Da nun aber מִצְנָה weder das Entsprechendsein noch im Allgem. Ausdruck (Euchel) oder Vortrag (Loewenst.) bed. und die Bed. die das Wort 4^a hat hier nicht in Frage kommt: so hat man sich den welchen der Spruch im Auge hat als einen solchen zu denken, welcher Rede zu stehen, Bescheid zu geben oder überhaupt — da עֲנָה wie ἀμείβεσθαι nicht auf Wechselgespräch beschränkt ist — eine Aufgabe zu lösen hat, und zwar eine solche, welche Nachdenken fordert. Die Entwürfe (Projecte, Prämeditationen), die er da innerlich macht, heißen hier מִצְנָה־לֵב v. צִדָּה schichten, übereinanderlegen, metaphorisch vom Ueberlegen d. i. von der die Sache zerlegenden und zusammenordnenden Betrachtung. Diese die Lösung der Aufgabe, die Enträthselung des Problems bald so bald anders versuchenden Entwürfe sind, wie der Spruch sagt, Sache des Menschen; die Antwort aber, welche schließlich seine Zunge gibt und die hier dem prägnanten Sinne des מִצְנָה gemäß (s. zu 15, 23. 28) als rechte, treffende, wirksame gedacht sein will, also überh. die befriedigende Erwidrerung der an ihn gestellten Anforderung kommt von

Gott. Es ist eine Erfahrungsthatsache, welche der Prediger, der Redner, der Schriftsteller und jeder Mensch, welchem Beruf oder Umstände ein wichtiges schwieriges Thema aufgeben, an sich erproben kann. Da jagen sich die Gedanken im Innern, Versuche werden aufgeworfen und wieder zurückgenommen, der Zustand des Herzens ähnelt dem des Chaos vor der Schöpfung. Wird aber endlich der rechte Gedanke und für ihn die rechte Fassung gefunden, so erscheint uns das Gefundene nicht als Selbsterfundenes, sondern als Gegebenes, wir stehen ihm mit dem Gefühl daß eine höhere Macht in unser Denken und Gestalten eingegriffen gegenüber, das Bekenntnis *ἡ ἰκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ* (2 Cor. 3, 5) ist uns, sofern wir einen lebendigen Gott glauben, unausweichbar. v. 2: *Jeglicher Weg des Mannes ist rein in seinen Augen, aber Wäger der Geister ist Jahve*. Variationen sind 21, 2., wo *רָשָׁר* für *רָא* (der Wurzelbed. nach: in die Augen stechend d. i. hellglänzend, dann: makellos, rein, s. Fleischer zu Levy Chald. WB. 1, 424), *לְבוֹר* für *רַחוּת* und *כְּלִי-רָרִי* für *כְּלִי-רָרִי*, worauf hier ohne Synallage (denn *כל* bed. ja Gesamtheit) der Sing. des Präd. folgt wie Jes. 64, 10. Ez. 31, 15. Uebrigens vgl. zu 2^a 14, 12., wo statt des subjectivirenden *בְּיָדָי* gleichbedeutendes *לִפְנֵי*, und zu 2^b 24, 12., wo Gott *לְבוֹר הָיָה* heißt. Das V. *הָיָה* ist eine secundäre Bildung v. *הָיָה* (s. Hupfeld zu Ps. 5, 7) wie das in der Bed. damit zusammentreffende *הָיָה* v. *يَقِي* (fest, gewiß s.), jenes durch

Vermittelung des reflexiven *הִתְבַּיֵּן*, dieses des reflex. *אִתְּנָן*; *הָיָה* bed. regeln (v. *regula* Richtschnur), abmessen, wägen, hier nicht: in regelrechte Verfassung bringen (Theod. *ἐδοῦσιν stabiliens*, Syr. Trg. *הִתְבַּיֵּן*, Venet. *καταρτίζει*, Lth. *allein der Herr macht das hertz genis*), sondern: messen oder wägen und deshalb richtig werthen, genau kennen (Hier. *spirituum ponderator est Dominus*). Das Urtheil des Menschen über die Lebensrichtung, welche einzuschlagen er für gut befunden, unterliegt grobem und feinem Selbstbetrüge, Gott aber hat Maß und Gewicht d. i. Mittel der Prüfung, um die Geister nach ihrem wahren sittlichen Werthe abzuschätzen; seine Kritik (vgl. *κριτικός* Hebr. 4, 12) geht auf den Grund, sein Urtheil ruht auf Erkenntnis des wahren Thatbestandes und schließt alle Täuschung aus, so daß also auch ein Mensch der Gefahr des Wahns nicht anders entgehen kann, als wenn er seinen Weg d. i. sein äußeres und inneres Leben in das Licht des Wortes Gottes stellt und sich die alledurchleuchtende Prüfung des Herzenskündigers (Ps. 139, 23 f.) und gründliche, dem Ausfall dieser Prüfung entsprechende Selbsterkenntnis erbittet. v. 3: *Wälz' auf Jahve deine Werke; so werden glücken deine Gedanken*. Die Sprüche v. 1—3 fehlen in LXX, der Ausfall ist durch drei andere gedeckt, aber nur äußerlich, nicht dem Werthe nach. Statt *בִּלְבָב* lesen Syr. Trg. Hier. *בִּלְבָב* *revela*, wozu das mit *בִּלְבָב* (hier und Ps. 22, 9) wechselnde *בִּלְבָב* Ps. 37, 5 vgl. 55, 23. 1 P. 5, 7 nicht paßt; richtig Theod. *κύλισον ἐπὶ κύριον* und Lth., obwol mit Verwischung des kühnen Bildes: *Befilh dem HErrn deine werck*. Die Werke sind hier nicht die beschafften Ex. 23, 16., sondern die auszurichtenden wie Ps. 90, 17 wo *בִּינֵן* das Activ

zu dem יִכְבוֹת hier, welches 4, 26 als Jussiv recht bestellt sein bedeutete, hier mit ו der Folge in der *apodosis imperativi*: zu Stande kommen und Bestand haben oder kurzweg: bestehen (vgl. 12, 3) als Gegens. des Mislingens oder Scheiterns. Wir sollen alle die Angelegenheiten, welche als Obliegenheiten auf uns lasten und uns wegen ihrer Schwere und Schwierigkeit beschwerende Sorge machen, auf Gott wälzen, dem nichts zu schwer und schwierig ist, der alle Schwierigkeiten überwinden, alle Verwickelungen lösen kann, so werden unsere Gedanken, näml. die auf die Zukunft unserer Berufserfüllung und unseres Lebensgeschicks bezüglichen, nicht unverwirklicht bleiben und hinfällig werden, sondern „zu Stand und Wesen, Zweck und Ziel“ kommen (Paul Gerhardt). v. 4: *Alles hat Jahve gemacht zu vorbedachtem Zwecke, und auch den Frevler zu dem Tag des Unglücks.* Ueberall sonst bed. מַעֲנֶה Antwort (Venet. πρὸς ἀπόκρισιν αὐτοῦ ihm zur Rechenschaft), was hier, zumal bei der Unbeschränktheit des כל, nicht paßt; Syr. Trg. übers. *obedientibus ei*, was sprachlich unmöglich, aber auch *propter semet ipsum* (Hier. Theod. Lth.) gibt zu 4^b kein rechtes Parallelglied und würde übrigens לְמַעַנִי oder לְמַעַנֶיהָ heißen. Die Punctuation לְמַעַנֶיהָ, welche eine über הָאֱלֹהִי Jos. 7, 21 u. dgl. noch hinausgehende Anomalie ist (vgl. בְּאֶבְרָהָם Jes. 24, 2 und בְּעֶרְיִי Esr. 10, 14), soll eben darauf hinweisen (Ew.), daß hier nicht das präpositionale לְמַעַן vorliegt, sondern ל mit dem Subst. מַעַנֶה, welches freilich mit dem daraus verkürzten מֵעַן (vgl. מֵעַל, מֵעַר) der Herkunft und Bed. nach eins ist, gleichbed. mit dem weit-schichtigen arab. مَعْنَى Abzweckung, Intention, Zweck und Ziel und

Sinn, v. עָלַי sich eine Sache gegenüberstellen, sie zum Gegenstand des Strebens machen. So z. B. schon Isaak Ibn Giat: לְמַעַן חַפְצִי וְרִצּוֹנִי und Kimchi: לְעֵינֶיךָ שְׂדוּא רִצּוֹנִי. Hitz. beliebt מַעַנֶה, aber warum nicht lieber מַעַנֶיהָ, denn nicht das will der Spruch sagen daß alles was Gott gemacht hat einem Zwecke dient (wobei man sich an die oft nur zu weit verfolgten Zweckbeziehungen des physikotheologischen Gottesbeweises erinnert), sondern daß Alles von Gott gemacht ist zu seinem d. i. einem von ihm vorbedachten Endzweck, daß die Welt der Dinge und des Geschehens unter dem Gesetze eines Planes steht, welcher in Gott seinen Grund und sein Ziel hat, und daß auch das Böse freier Wesen in diesen Plan aufgenommen und ihm dienstbar gemacht ist: auch den Bösewicht hat Gott zwar nicht als solchen, aber für das Böse sich entscheiden könnendes Wesen geschaffen, näml. in Absehn auf den יוֹם רָעָה d. i. Tag des Unglücks (Koh. 7, 14), welchen Gott über ihn kommen läßt, so seine Heiligkeit in Strafgerechtigkeit erweisend und also auch das Böse zum Mittel seiner Verherrlichung machend. Es ist ebender Ged., welcher Ex. 9, 16 mit Bezug auf Pharao zum Ausdruck kommt. Eine *praedestinatio ad malum* und zwar in supralapsarischem Sinne kann damit nicht gelehrt sein, denn dieses schauerhafte Dogma (*horribile quidem decretum*, *fateor* sagt Calvin selber) macht Gott zum Urheber des Bösen und zu einem Herrscher nach souveräner Laune und zerstört also den reinen Gottesbegriff. Was Paulus Röm. c. 9 mit Hinweis auf

Ex. 9, 16 sagen will ist dies, daß Pharaos Verhalten nichts war das den Willen Gottes nachgängig bestimmte, sondern daß der Wille Gottes überall das *antecedens* ist: es widerfährt Gotte durch des Menschen Widerspenstigkeit und Hartnäckigkeit nichts was ihn zu einem nicht schon seit ewig geplanten Handeln bestimmte, sondern auch ein solcher Mensch muß wider seinen Willen der Verherrlichung Gottes dienen. Der Ap. lenkt v. 22 ein und zeigt daß er den Factor menschlicher Selbstentscheidung anerkennt, aber eben als einen in Gottes Plan aufgenommenen: die freien Handlungen schaffen keine Situation, von welcher Gott überrascht und zu etwas genöthigt würde, was nicht ursprünglich von ihm selbst gewollt wäre. Das ist auch was obiger Spruch sagt: auch der Frevler hat seine Stelle in Gottes Weltordnung — wer den Rathschluß der Gnade an sich vereitelt, muß Gotte dazu dienen, ἐνδεύξασθαι τὴν ὁργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατόν αὐτοῦ (Röm. 9, 22).

Hieran schließen sich drei Sprüche von göttlicher Strafe, Versöhnung (*expiatio*) und Versöhnung (*reconciliatio*). v. 5: *Ein Greuel für Jahve ist jeder Hochmütige, die Hand darauf: nicht ungestraft bleibt er*. Sprüche mit הַיִּצְבֵּת anhebend hatten wir schon 15, 9. 26. אָבָה ist metaplastische Verbindungsform von אָבָה, wogegen אָבָה 1 S. 16, 7. Ps. 103, 11 das Hochsein wie אָבָה die Höhe bed.; die dem אָבָה unterliegende Form ist nicht אָבָה (wie Ges. Olsh. schreiben), sondern אָבָה. In 5^b wiederholt sich 11, 21^a. Mit יָד יָד wissen die Uebers. auch hier nichts Rechtes anzufangen. Fl.: *ab aetate in aetatem non (i. e. nullo unquam tempore futuro) impunis erit*. Das ist nächst der betheuernden Auffassung die verhältnismäßig beste. v. 6: *Durch Lieb' und Treue wird Schuld gesühnt, und durch Furcht Jahve's entgeht man dem Bösen*, wörtl. kommt (als Wirkung derselben) Meiden des Bösen (סִיר n. actionis wie 13, 19) oder vielmehr, da das Böse hier seinen Folgen nach in Betracht kommt (14, 27. 15, 24), dies daß man dem Bösen entgeht. יָדָה וְיָסֵד sind hier nicht χάρις καὶ ἀλήθεια Gottes (Brth.), sondern wie 20, 28. Jes. 39, 8 u. ö. als menschliche Verhaltensweisen gemeint. Das כ ist beidemal das mittelursächliche. Oder sollte wirklich weder gesagt sein, wodurch man zur Versöhnung der Sünde, noch wodurch man zur Meidung des Bösen gelangt, sondern vielmehr wo rechte Verehrung Jahve's und wo rechte Versöhnung der Sünde sei? So v. Hofmann, Schriftbew. 1, 595. Aber das כ von כָּסֵד ist doch kein anderes als das von בָּזָא Jes. 27, 9. Es ist wahr, daß der Artikel von der Rechtfertigung gefälscht wird, wenn man gute Werke als *causa meritoria* in den Act der Rechtfertigung hereinnimmt, aber auch wir Evangelischen lehren ja, daß zwar die *fides quā justificat*, aber nicht die *fides quae justificat* werklos sei, und vom A. T. können wir nicht erwarten, daß es überall mit paulinischer Schärfe scheide was selbst Jacobus nicht auseinanderdenken will oder mag. Wie die Opferthora die Cappara in bestimmtester Weise an das Blut knüpft, aber zuweilen die ganze Opferhandlung bis zum priesterlichen Opfermahl Lev. 10, 17 als לִבְיָר dienend bezeichnet, so geschiehts auch auf allgemein ethischem Gebiet: der objective Grund der Versöhnung ist der Rathschluß Gottes, auf

welchen das Blut in typischem Opfer hinweist, und der Mensch wird dieser Versöhnung theilhaft, indem er bußfertig und gläubig Gottes rathschlußmäßiges Erbarmen ergreift, aber dieses Ergreifen wäre Selbstbetrug, wenn es Tilgung der Sündenschuld auf dem Wege der Zurechnung erlangen zu können meinte, ohne daß von da aus sofort auch Tilgung derselben auf dem Wege der Heiligung folgt, und darum schreibt die Schrift auch den guten Werken einen Antheil an der Sündensühne in weiterem Sinne zu, namentlich den Erweisungen dankbarer (Lc. 7, 47) und barmherziger Liebe (s. zu 10, 2), wie unser Spruch der Liebe und Treue, hierin übereinstimmig mit Prophetenworten wie Hos. 6, 6. Mi. 6, 6—8. Wer sich dessen bewußt ist, ein Gotte tiefverschuldeter Sünder zu sein, welcher nicht vor ihm bestehen kann, wenn er nicht gemäß seinem rathschlußmäßigen Erbarmen Gnade für Recht über ihn ergehen läßt, der wird sich dieses Erbarmens nicht getrösten können, sofern er nicht im Verhältnis zu seinen Mitmenschen Liebe und Treue zu üben sich befließt, und es wird sich, recht verstanden, im Hinblick auf die 5. Bitte des Vaterunsers und auf die Parabel vom unbarmherzigen Knechte des barmherzigen Königs sogar sagen lassen, daß die Liebe, welche des Nächsten Sünden zudeckt 10, 12., eine unsere eigne Schuld deckende oder sühnende Rückwirkung hat, denn „selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.“ Daß Liebe und Treue als aus religiösen Motiven geübte Tugenden gemeint sind, zeigt 6^b, wonach man durch Furcht Jahve's dem Bösen entgeht — Furcht Jahve's ist Unterordnung unter den Gott der Offenbarung und Eingehen in die geoffenbarte Heilsordnung. v. 7: *Wenn Jahve Gefallen hat an eines Mannes Wegen, so söhnt er auch seine Feinde mit ihm aus*, eig. (denn הַשְׁלִים ist hier das Causativ des Transitivs Jos. 10, 1): er bewirkt daß sie Frieden mit ihm schließen. Wenn Gott an den Wegen eines Mannes d. i. an den Zwecken, die er verfolgt, und an den Mitteln, deren er sich bedient, Gefallen hat, so bekennt er sich zu dessen Bestrebungen in großen Erfolgen, an denen auch seine Feinde erkennen, daß Gott mit ihm ist (Beispiel: Gen. 26, 27 f.), so daß sie, ernüchtert und innerlich überwunden (Beispiel: 2 S. 19, 9 f.), ihre feindliche Stellung aufgeben und auf seine Seite treten. Denn wenn es offenbar wird, daß Gott sich zu einem Menschen segnend bekennt, so liegt darin eine Macht der Ueberzeugung, welche auch seine gehässigsten Gegner, ausgenommen nur die selbstsüchtig sich verstockenden, entwaffnet.

Fünf Sprüche vom König nebst dreien von Gerechtigkeit im Handel und Wandel. v. 8: *Besser wenig mit Gerechtigkeit, als reiches Einkommen mit Unrecht*. Ebenso mit טוב מְצַד hob der sinnverwandte Spruch 15, 16 an. Auch רַב הַבְּנֵיאוֹת Menge oder Größe der Einkünfte lasen wir schon 14, 4., dort von den Erträgen des Landbaus. „Unrecht Gut gedeiht nicht“, auch wird der Besitzer dessen nicht recht froh, weil Sünde daran klebt, die das Herz (Gewissen) beschwert und weil der Genuß, den es gewährt, durch die Verwünschungen der Benachtheiligten, die Seufzer der Bedrückten getrübt wird. Ueber allen andern Gewinn geht also ἡ εὐσέβεια μετ' ἀνταρχείας (1 Tim. 6, 6). v. 9: *Des*

Menschen Herz überdenkt seinen Weg, Jahve aber lenkt sein Schritt. Gleichen Sinnes mit dem deutschen „Der Mensch denkt, Gott lenkt“ und dem arabischen *el-‘abd* (العبد = der Mensch) *judet wallah jukaddir*, lat. *homo proponit, Deus disponit*, denn, wie H richtig bem., ^{9b} will nicht sagen, daß Gott seinen Schritt festigt (Vgl. Lth. Umbr. Brth. Elst.); sondern daß er ihm die Richtung gibt (H *dirigere*) — der Mensch überlegt hin und her (חשב Intens. v. חשבון rechnen, bedenken), wie er das oder jenes anfangen und hinausführen wolle, aber seine Kurzsicht läßt Vieles außer Betracht, was Gott durchschaut, sein Calcul bringt manche Zufälligkeiten nicht in Anschlag, welche Gott fügt und der Mensch nicht vorhersehen kann — Erfolge und Ausgang sind also Gottes, und das Beste ist, daß man bei aller Ueberlegung sich ohne Selbstvertrauen und Vermessenheit der Führung Gottes anheimgebe, daß man seine Pflicht thue und das Uebrige in Demut und Vertrauen Gotte überlasse. v. 10: *Orakelspruch ist auf Königs Lippen — am Recht vergehe sich nicht sein Mund.* Der Spruch 10^a ist Nominalsatz; עקב als Subj. bedarf also eines distinctiven Accents, und das ist hier nach accentuologischer Regel und handschriftlichem Zeugnis (s. *Thorath Emeth* p. 49) nicht *Mehuppach legarme*, in unseren Drucken, sondern *Dechi* (דחי). Nach Hieronymus’ Uebersetzung: *Divinatio in labiis regis, in judicio non errabit os ejus* und noch mehr nach Luthers: *Sein mund feilet nicht im Gericht* gewinnt es den Anschein, als ob dieser Spruch den König in seiner Amtsausübung für unfehlbar erklärte, und wirklich findet Hitz. (welchem Zöckl. folgt) hier die Unfehlbarkeit des theokratischen Königs ausgesprochen und zwar gläubige Ueberzeugung, nicht bloß wie in *The king can not do wrong* als staatsrechtliche Fiction. Aber während diese staatsrechtliche Fiction auch dem israelitischen Recht nicht fremd ist, nach welchem der König nicht vor Gericht gezogen werden konnte, ist jene gläubige (abergläubische) Ueberzeugung eine reine Erdichtung. Denn so wenig das N. T. lehrt, daß der Papst als der legitime *vicarius* Christi infallibel sei *ex cathedra docet*, so wenig sagt irgendwo das A. T., daß der theokratische König, welcher wirklich der legitime *vicarius Dei* war, infallibel gewesen sei *in judicio ferendo*. Dennoch behauptet auch Ew., obiger Spruch lehre, des Königs Wort im Richterstuhle sei ein untrügliches Orakel, aber er stamme eben aus der ersten schönen Zeit des stark glückenreichen Königtums in Israel und der allgemeinen ungetrübten Achtung vor ihm. Man darf nicht vergessen — sagt auch Dächsel nach v. Gerlach — daß diese Sprüche aus Salomo’s Zeit sind, ehe es an die Söhne Davids auf dem Throne gegeben hatte, welche übel thaten vor dem HErrn. Dann stände es aber schlimm um die Wahrheit des Spruches — der Geschichtsverlauf hätte ihn lügendegestraft. In der That aber ist dergleichen in Israel nie behauptet worden: von der vergötternden Schmeichelsprache, in welcher noch heute im Orient mit den Machthabern geredet wird, findet sich im A. T. nicht eine Spur; die Könige waren beschränkt durch objectives Gesetz und anerkannte Volksrechte. David zeigte nicht nur seiner nächsten Umgebung, sondern auch den

e so viel menschliche Schwächen, daß er ganz und gar nicht in-
 el erscheinen konnte, und Salomo zeichnete sich zwar durch seltene
 erliche Weisheit aus, aber schon als er sich mit orientalischem
 scherglanze umgab und Rehabeam den Ton eines Despoten zu reden
 an, kam es zwischen dem theokratischen Königtum und dem größ-
 theil des Volkes zu unheilbarem Bruche. Der Spruch wie ihn Hitz-
 setzt und auslegt: „Götterspruch ruht auf den Lippen des Königs,
 Rechtsprechen trägt nicht sein Mund“ ist sowol historisch als dog-
 ch unmöglich. Schon die Wahl des Wortes קָסָם (v. קָסָם / קָסָם
 achen, schwören, beschwören *incantare*, s. zu Jes. 3, 2), welcher
 Weissagung (Lth.), sondern Wahrsagung bed., zeigt daß 10^a nicht
 in sich, sondern was nach dem Urtheil des Volkes von des Königs
 en gilt aussprechen will: das Volk pflegt des Königs Aussprüche
 raketel anzusehen, wie es im Circus von Cäsarea dem Könige
 pa zujauchzte Θεοῦ φωνὴ καὶ οὐκ ἀνθρώπων (Act. 12, 22).
 us leitet 10^b eine ernste Mahnung für den König ab, daß näm-
 und sich nicht am Recht vergehen, keine Veruntreuung desselben
 en möge. לֹא יִמָּעַל ist warnend gemeint (Umbr. Brth.) wie יִמָּעַל
 4 und בֵּי מִמָּעַל ist hier wie überall das des Obj.; wenigstens ist
 ahrscheinlicher, als daß מִמָּעַל, was möglich, objektlos stehe und בֵּי
 tuation bezeichne. v. 11: *Schnellwage und Wagschalen rechter
 ind Jahve's, sein Werk sind die Gewichtstücke des Beutels.*
 פָּלִים *statera* Setz- oder Schnellwage (v. פָּלִים abgleichen) s. oben zu
 S. 90 unt.; מֶאֱזֵנִים (v. מֶאֱזֵנִים wägen) *libra* ist eine andere Form der
 : die mit zwei Wagschalen (*lances*) versehene Krämerwage. אֲזֵנֵי
 hier die als Gewicht dienenden Steine und בֵּי, welches 1, 14 die
 asse, eig. Geldbörse bed. (vgl. die Geldkatze 7, 20), ist hier wie
 11 der Beutel, in welchem der Händler die Gewichtsteine trägt.
 enit. מִשְׁפָּט gehört auch zu פָּלִים, welches in unseren Ausgaben mit
 ndem *Mehuppach legarme*, in Cod. 1294 richtig (s. *Thorath*
 p. 50) mit verbindendem *Mehuppach* accentuirt ist. Indes ist
 wie 11^b zeigt, nicht wie מִרְמֵה 11, 1 das Haupttonwort; 11^a sagt
 e so oder so construirte Wage, welche genau und gültig abwägt,
 s ist als seine Einrichtung und Gegenstand seiner Aufsicht, und
 daß alle Gewichtstücke des Beutels und überhaupt die Mittel des
 is und Messens auf göttliche Anordnung zurückgehen, damit im
 l und Wandel der Menschen Ehrlichkeit und Verlässigkeit herr-
 Es ist dies der erklärte Wille Gottes des Gesetzgebers, denn
 den wenigen direkt auf den Handel bezüglichen Bestimmungen
 ora steht obenan die, daß gleiches und richtiges Maß und Ge-
 gebraucht werden soll Lev. 19, 36. Dt. 25, 13—16. Der Ausdruck
 rchdichters gestaltet sich nach diesen Gesetzesstellen, jedoch ist
 t ausschließlich der Gott der positiven Offenbarung, sondern wie
 kerbau bei Jesaia 28, 29 vgl. Sir. 7, 15., so wird hier die Erfin-
 ormativer und normaler Handelsverkehrsmittel auf Gottes Unter-
 g und Einsetzung zurückgeführt. Die Spruchweise kommt nun auf
 önig zurück und bleibt bei ihm stehen. v. 12: *Ein Greuel ist*

Königen Frevel zu verüben, denn durch Gerechtigkeit hat Bestand der Thron. Wie 10^b eine Mahnung an den König aussprach, welche sich aus der Thatsache 10^a ergibt: so enthält 12^a indirekt eine Mahnung, welche durch die Thatsache 12^b begründet wird. Es ist eine Thatsache, daß der Thron nur durch Gerechtigkeit feststeht (יָדוֹן als Ausdruck einer Regel, wie יָדוֹן Jes. 16, 5 als Ausdruck eines Ereignisses), deshalb ist es Königen ein Greuel, unmittelbar oder mittelbar Frevel zu verüben d. i. sich in despotischer Willkür über das Gesetz hinwegzusetzen: solches Frevelthun soll ihnen ein Abscheu sein und pflegt es auch zu sein, weil sie wissen, daß sie dadurch den Bestand ihres Thrones gefährden. Das gilt allgemein, besonders aber in Israel, wo die Königsherrschaft nie eine absolutistische war, wo der König wie das Volk gleichem Gottesgesetze unterstellt war, wo das Volksgemeinwesen auf unbedingter Gleichheit des Rechtes aufgebaut und das Volkswort sowol als das Prophetenwort frei war. Eine andere Bedingung der Erhaltung des Throns ist nach 25, 5 die Entfernung gottloser Menschen aus der Nähe des Königs. Rehabeam verlor dadurch daß er auf den Rath einer volksfeindlichen Junkerpartei hörte die größere Hälfte des Reichs. Solcher Warnungsbeispiele ist die Geschichte voll, und darum setzt sich unser Fürstenspiegel in dem Spruche v. 13 fort: *Der Könige Wolgefallen sind gerechte Lippen, und wer Aufrichtiges redet den liebt er.* Richtig LXX ἀγαπᾷ, individueller Plur. statt des gattungsbe-grifflichen Plur. מְלָכִים, wogegen Hier. Lth. dem Sing. das allgemeinste Subj. geben (man liebt), in welchem Falle deutlicher gesagt sein müßte, daß jene Vorliebe der Könige für wahrhaftige und das was sie denken gerade heraus sagende Leute von männiglich getheilt wird. אֲדָרַךְ als Eigenschaft der שֹׁפְרִי trifft mit dem arab. صِدْق Wahrhaftigkeit als

Eigenschaft des لسان (der Zunge oder Sprache) Sur. 19, 51. 26, 84 zusammen. יִשְׁרָר v. יִשְׁרָר bed. *recta* wie נְגִידִים *principalia* 8, 6 und יִיקִים *inania* 12, 11. Ebenso neutrish steht יִשְׁרִים Dan. 11, 10., das neutrische יִשְׁרָר Ps. 111, 8 aber ist mit Hitz. Riehm vielmehr יִשְׁרָר zu lesen. Was der Spruch sagt kann nicht von allen Königen gemeint sein, denn selbst das Haus Davids hat Prophetenmörder wie Manasse und Jojakim aufzuweisen, aber im Allgemeinen ist es doch wahr, daß edler Freimut, gepaart mit Unterthanentreue und lauterer Liebe zum König und Volke, bei Königen höher gewerthet ist, als niederträchtige, lediglich ihren eignen Vortheil suchende Schmeichelei und daß wenn diese auch eine Zeit lang obenauf ist doch zuletzt vor nichts zurückschreckende Pflicht-treue und Wahrheitsliebe den Sieg behält. v. 14: *Des Königs Grimm gleicht Todesboten, aber ein weiser Mann versöhnt ihn.* Der Satz: des Königs Grimm ist eine Todesbotenmenge kann als Attribution der Wirkung gelten, fällt aber mehr unter den Gesichtspunkt der Gleichung statt Vergleichung: wenn der König ergrimmt, so ist als ob eine Todes-boten- oder Todesengelschaar ausginge, um demjenigen, wider den der Grimm entbrannt, den Tod zu bringen; der Plur. dient der Verstärkung des Bildes: nicht einen Todesboten, sondern gleichzeitig mehrere ent-

sendet des Königs gerunzelte Stirn, flammendes Auge, drohende Stimme (Fl.). Ist aber der, gegen welchen der König so aufgebracht ist, ein weiser Mann oder ist in des Königs Umgebung ein solcher welcher weiß daß *ὁργή ἀνδρός δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται* (Jac. 1, 20), so wird er Mittel ausfindig zu machen suchen (und nicht ohne Erfolg), um den Zorn des Königs zu decken oder zu sühnen d. i. zu beschwichtigen und zu begütigen. Die Schrift gebraucht *כָּפַר* nie so daß Gott Obj. ist (*expiare Deum*), weil es, wie im Comm. zum Hebräerbrief gezeigt worden, wider das *decorum divinum* ist zu sagen, daß Gottes Heiligkeit oder Zorn überdeckt werden und so ihre Energie gebunden wird, zumal durch thierische und dingliche Opfer, welchen an sich gar keine Sühnkraft inwohnt und welche nur durch Gottes accommodative und provisorische Anordnung zu Sühnmitteln gemacht sind. Dagegen gebraucht sie *כָּפַר* hier und Gen. 32, 21 von Deckung = Versöhnung (Versöhnung) des Zornes eines Menschen. v. 15: *Im Licht auf Königs Antlitz ist Leben, und sein Wolgefallen ist gleich einer Spätregenvolke*. Hitz. hält *אֵר* für den Inf. (vgl. 4, 18), aber man sagt substantivisch *אֵר פָּנֵי* Iob 29, 24 u. ö. und in gleichem Sinne *מֵאֵר עֵינַיִם* 15, 30.; das Licht ist Lebensbedingung und Lebenserheiterung, weshalb *אֵר הַחַיִּים* Ps. 56, 14. Iob 33, 30 s. v. a. frisches fröhliches Leben: im Licht des Antlitzes des Königs ist Leben will sagen daß von heiterer Stimmung des Königs die in seinem Antlitz hervortritt Leben ausgeht, näml. in Huldweisen, welche das Herz beleben und das Leben verschönern. Die Freigebigkeit als Regenspende anzusehen ist dem Semiten so geläufig, daß sie im Arab. mit dem Regen den gemeinsamen Namen *نَدَا* hat. Hienach gestaltet sich 15^b. *מִלְקִישׁ* (hier zu ähnlichem Bilde verwendet wie Iob 29, 23) Spätregen ist der welcher um das Frühlingsäquinocetium die da von der Gerste anhebende Ernte zeitigt, wogegen *מִזְרָה* (יִזְרָה) Frühregen derjenige ist, welcher der Pflug- und Saatzeit zugute kommt, dieses also der Herbst- und jenes der Frühlingsregen. Wie eine Wolke, die sich in solchem das Erdreich lockernden, die Saat erfrischenden Regen entladet, ist eines Königs Gunst. Das N. *כָּב* behält auch im *st. constr.* sein Kamez *Michlol* 191^b. Dieser Spruch v. 15 ist das Gegenstück zu v. 14; den Zorn des Königs hat auch 20, 2 zum Thema, in 19, 12 stehen das Nacht- und das Lichtbild als Hälften Eines Spruches beisammen. Die Sprüche vom König sind nun hier zu Ende: v. 10 enthielt für den König eine direkte Mahnung, v. 12 eine indirekte, als Folgesatz aus 12^b hervorgehende (vgl. 20, 28., wo *יִצְרֵי* nicht *tueantur* zu übersetzen ist, der Spruch aber dennoch den Werth eines Notabene hat), v. 13 gleichfalls eine indirekte weniger an die Könige als an diejenigen gerichtet, welche mit ihnen verkehren (vgl. 25, 5), und v. 14. 15 zeigen welche Macht des Bösen und Guten, des Verderbens und des Segens einem Könige gegeben ist, woraus seine um so größere Verantwortlichkeit folgt, zugleich aber die Pflicht Aller, die Lust zum Bösen in ihm zu dämpfen und die Lust zum Guten zu wecken und zu pflegen.

Fünf Sprüche über Weisheit, Rechtschaffenheit, Demut und Gott-

vertrauen — gewissermaßen eine Stufenleiter bildend, denn Demut ist die Tugend der Tugenden und Gottvertrauen die Bedingung alles Heils; drei dieser Sprüche haben das Wort טוב gemein. v. 16: *Weisheit erwerben um wie viel besser als Hochgold, und Verstand erwerben vorzüglicher als Silber.* Empfehlung des Trachtens nach Weisheit (Verstand), womit alle Weisheit anhebt, denn zu geistigem Besitz gelangt man nicht durch Ererbung, sondern Erwerbung 4, 7. Ein ähnlicher „Parallel-Comparativ-Satz“ (Fl.) mit wechselndem טוב und נבחר ist 22, 1., aber noch ähnlicher ist 21, 3., wo נבחר wie hier neutrisches Präd. ist (nicht wie 8, 10 und anderwärts Adj.) und עשה eine ebensolche anomale Form des *inf. constr.* wie hier קנה Ges. §. 75 Anm. 2.; beidemale könnte auch der *inf. abs.* (vgl. 25, 27) beabsichtigt sein (Lehrgebäude §. 109 Anm. 2), doch verwendet die Sprache wie sie uns vorliegt die Form גלה nur im Werthe eines Ablativs des Gerundiums, wie einmal sogar עשו vorkommt Gen. 31, 38., der Inf. der Vv. לזה als Nom. (wie hier), Genit. (Gen. 50, 20) und Acc. (Ps. 101, 3) lautet immer entw. גלית oder גלה. Der Sinn ist nicht daß Weisheit zu erwerben mehr werth als Gold sei, sondern daß Erwerbung der Weisheit über Erwerbung von Gold und Silber gehe — die gemeinübliche *comparatio decurtata* (vgl. Iob 28, 18). Ueber חרוץ s. zu 3, 14. v. 17: *Der Rechtschaffenen Straße ist Meiden des Bösen, und seine Seele behütet wer seines Weges warnimmt.* Was das in den Sprüchen nur hier vorkommende מַסְלָה bed., ist aus 15, 19 zu entnehmen. Die Attribution will sagen, worin die Straße die sie ziehen besteht oder wodurch sie gebildet wird; es ist Eine, eine gerade und eine gebahnte d. i. unbehindert sie weiter führende, weil sie das Böse meiden, welches sie nach rechts und links auf Abwege verlockt. Wer so auf seinen Weg Acht hat, behütet seine Seele (שמר נפשו wie 13, 3 wogegen 22, 5 Subj.), daß sie nicht Schaden nehme und dem Tode verfallt, denn סור מרע und סור ממוקשי מות 14, 27 ist wesentlich das selbe. LXX hat statt dieses Zweizeilers deren drei; die Gedanken, welche die überschüssigen vier Zeilen bieten, sind alle schon dagewesen. Ew. und Hitz. sehen darin ursprüngliche Textbestandtheile. v. 18: *Dem Verderben geht Stolz voraus, und Hochmut kommt vor dem Fall.* Das Gegentheil ist לפני כבוד 15, 33., wonach das „Hochmut kommt vor dem Fall“ in 18, 12 zum antithetischen Zweizeiler erweitert ist. שֶׁבַר heißt Bruch der Glieder, Zertrümmerung des Bestandes — richtig Lth.: *Wer zu Grund gehen sol, Der wird zuvor Stolz.* Ein lat. Spruch sagt: *Magna cadunt, inflata crepant, tumefacta premuntur.*¹ Hier entsprechen sich Zerschellung und Sturz, שֶׁבַר bed. weder Platzen (Hitz.) noch Schiffbruch (Ew.). כְּשֶׁלֶן (wie בְּשֶׁלֶן u. dgl.) von כָּשַׁל oder כָּבַשׁ straucheln und infolge dessen zu Falle kommen ist ἀπαξ. λεγ. Auf diesen Spruch, welcher der mittelste des Spruchbuchs ist (הצי הספר בפסוקים), folgt ein anderes Lob der Demut v. 19: *Besser*

1) Ein accentuologisches Witzwort gleichen Sinnes ist אחרי רגא הבר. Hinter Darga (Emporsteigen) kommt Tebr (Bruch = Verderben), vgl. Zunz, Alte Sentenzen über Hochmuth und Demuth in Geigers Zeitschrift VI, 315 ff.

demüthig weilen unter Duldern, als Beute theilen unter Stolzen. Die Form שָׁפַל ist hier nicht Adj. wie 29, 23 (v. שָׁפַל wie חָסַר 6, 32 u. ö. v. חָסַר), sondern Inf. (wie Koh. 12, 14 und חָסַר defectio 10, 21). Ein rechter Grund, עֲנִיִּים (*Chethib*) mit עָנִיִּים zu vertauschen, war auch hier nicht vorhanden, Hitz. hat ganz Recht, daß עִנִּי auch die Bed. von עִנִּי annehmen kann [der Begriff „Dulder“ ist der vermittelnde] und daß hier der innern Thatsache der Demut zugleich die äußere des Beutetheilens gegenüber steht. Es ist besser, niedrigen d.i. irdischer Hoheit entsagenden Sinnes (Demut kommt von ahd. *dēo* mit tiefem *e*, *dīu* Diener) unter Menschen leben, welche die Nichtigkeit des Irdischen an sich selbst erfahren haben, als mit Stolzen siegestrunken sich weltlich großer und gewinnreicher Thaten zu freuen (vgl. Jes. 9, 2). v. 20: *Wer Acht hat auf das Wort wird Glück erlangen, und wer auf Jahve vertraut Heil ihm!* Das Wort ist das Wort *κατ' ἐξ.*, das göttliche, denn מִשְׁפָּל לַחֲשִׁכַי אֱלֹהֵי דִבְרֵי תְהוֹרָה בּוֹ לְדָבָר 13, 13^a, vgl. תְהוֹרָה לַחֲשִׁכַי אֱלֹהֵי דִבְרֵי תְהוֹרָה Neh. 8, 13. טוב ist wie 17, 20 vgl. 13, 21. Ps. 23, 6 gemeint: Auf Gottes Wort achten ist der Weg zum wahren Glücke. Zuletzt aber kommt alles darauf an, daß man in persönlicher Gemeinschaft mit Gott stehe, vermittelt durch den Glauben, der hier wie 28, 25. 29, 25 seinem spezifischen Merkmal nach als *fiducia* bezeichnet wird. Der Maschalschluß אֲשֶׁר־יִרְוֶה kommt außer hier noch 14, 21. 29, 18 vor.

Vier Sprüche von Weisheit mit Wolredenheit. v. 21: *Wer weisen Herzens heißt verständig, und Süßigkeit der Lippen steigert die Lehre.* Anderwärts (1, 5. 9, 9) bed. חֹסֶד לֵבָי mehr an Lehre d. i. Gelahrtheit in ethisch-praktischem Sinne hinzugewinnen, hier: mehr an Lehre d. i. Belehrung und Lehrhaftigkeit leisten, denn Süßigkeit der Lippen (*dulcedo orationis* bei Cicero) ist für das Lernen ohne Bedeutung, aber von um so größerer für das Lehren, denn Annehmlichkeit des Ausdrucks und Vortrags, besonders wenn sie keine bloß rhetorische, sondern nach dem *pectus disertus facit* eine aus dem Herzen kommende gemüthvolle ist, gibt der Belehrung Anziehungskraft und verschafft ihr Eingang. Wer weisen Herzens d. i. Sinnes oder Geistes ist (לֵב — neust. *voûs* oder *πνεῦμα*), der heißt und ist auch wirklich נְבוֹן (Fl. vergleicht zu diesem bes. bei Jesaia häufigen „Genannt werden“ = sein und erscheinen das arab. لَعْنَى), aber es gibt eine Gabe, welche den Werth dieser Verständigkeit oder Einsichtigkeit noch um vieles erhöht, indem sie selbe fruchtbringend für Andere macht, und das ist die Süßigkeit der Lippen. Auf des Einsichtigen Lippen, sagte 10, 13., wird Weisheit erfunden; ist aber auch die Form und die ganze Art und Weise, in welcher er diese Weisheit zum Ausdruck bringt, eine gefällige, aus tiefem und zartem Gefühl für das Angemessene und Heilsame hervorgehende, so wirkt er dadurch um so sicherer und wolthuetender und segensreicher. v. 22: *Ein Quell des Lebens ist Einsicht ihrem Besitzer, aber Züchtigung des Narren ist die Narrheit.* Irrig verstehen Oet. Brth. u. A. מִדָּס von der Erziehung, welche Narren Anderen angedeihen lassen; מִדָּס ist da wo von Narren die Rede immer die Zucht

die ihnen widerfährt 7, 22. 1, 7 vgl. 5, 23. 15, 5. Auch Zucht *disciplina* in sittlichem Sinne (Symm. *ἐννοια*, Hier. *doctrina*) bed. מוסר hier nicht: das was Narren von Zucht, von Anerzogenem besitzen ist Narrheit, denn מוסר ist Gegens. zu מקור הַיִּים und hat also den Sinn der Züchtigung oder Strafe 15, 10. Jer. 30, 14. Und daß die durch מקור הַיִּים (s. 10, 11) verbildlichten Folgen der Einsicht (12, 8 vgl. שכל טוב feine Bildung 13, 15) auf den Einsichtigen selbst bezogen sein wollen, zeigt nicht allein der Gegensatz, sondern auch der Ausdruck: *Scaturigo vitae est intellectus praedictorum eo* derer (= denen) die damit begabt sind (LXX gut: τοῖς κατηχημένοις). Der Einsichtige hat an diesem geistigen Besitze einen Quell von Kräften, Leistungen und Erfahrungen, welche sein Leben sicher stellen, vertiefen und verschönern, wogegen Narrheit sich durch Narrheit bestraft (vgl. zur Form 14, 24), indem der Narr, wenn er nicht zur Besinnung kommt (Ps. 107, 17—22), mutwillig sein eignes Lebensglück zerstört. v. 23: *Des Weisen Herz macht einsichtig seinen Mund, und auf seinen Lippen steigerts die Lehre.* Ueber הַשִּׁבִּיל als Causativ: in den Stand der Intelligenz versetzen s. zu Gen. 3, 6 (S. 142 der Ausg. 4). Weisheit im Innern bewirkt einsichtiges Reden und, wie das Parallelglied sagt: es steigert auf den Lippen die Lehre d. h. die welche der Mensch, um sie Anderen zu ertheilen, auf seine Lippen nimmt (22, 18 vgl. Ps. 16, 4), denn der Gehalt der Lehre und die Lehrhaftigkeit ihrer Mittheilung bemißt sich nach dem inneren Weisheitsbesitze des Lehrenden. Man kann das הוֹסִיף auch als extensiv steigernd fassen: des Weisen Herz mehrt d. i. verbreitet weitbin Lehre, aber dann wäre בִּשְׂפָתָיו (Ps. 119, 13) passender gewesen, על־שִׁפְתָיו weckt die Vorstellung der Lehre als auf den Lippen schwebender und legt also für הוֹסִיף den Sinn der Erhöhung ihres Werths und Eindrucks um vieles näher. v. 24: *Eine Honigwabe sind liebliche Worte, Süßes der Seele und Arznei dem Gebeine.* Honigseim d. i. der aus dem צִוָּה der Wabe oder Scheibe (*favus*) fließende Honig heißt anders Ps. 19, 11. מְרוֹק neben מִרְפָּא (s. oben S. 102) gibt sich als Neutrum. אִמְרֵי־לֵב הם sind nach 15, 26 Worte welche die Liebe eingibt und welche Liebe athmen. Solche Worte sind der Seele des Hörers süß und für sein Mark und Bein (15, 30) heilkräftig und heilsam, denn מִרְפָּא ist nicht nur was die Gesundheit wiederherstellt, sondern auch was sie erhält und erhöht (vgl. *θεραπεία* Apok. 22, 2).

Eine Gruppe von sechs Sprüchen, wovon vier mit אִישׁ, fünf auf Wirkung und Gebahren des Mundes bezüglich. v. 25: *Es gibt einen Weg der einem als gerad erscheint, aber das Ende davon sind Todeswege* = 14, 12. v. 26: *Des Arbeiters Eßlust arbeitet für ihn, denn es stachelt ihn an sein Mund.* Der Syr. übers., so LXX zurecht legend: Die Seele deß der Wehe anthat thut sich selber Wehe, und aus dem eignen Munde kommt ihm der Untergang; das Trg. bringt diese Uebers. dem Grundtext näher (בִּרְפָּא Demütigung statt אִבְרָא); Lth. übers. ebenso, jedoch gewaltsam kürzend. Aber עָמַל (עָמַל, arab. عَمِل sich abmühen *laborare*) bed. wie *laboriosus* sowol arbeitend als Mühsal er-

duldend, nicht aber wie etwa *πονῶν τινα* Mühsal verursachend oder (so Eichel) mit (Andern anzuthuender) Mühsal beschäftigt. Und stehen Arbeit und Mund beisammen, so denkt man sofort daran, daß der Mensch arbeitet damit der Mund etwas zu essen hat (vgl. 2 Thess. 3, 10); נָפֵשׁ aber gewinnt in diesem Zus. den Sinn der *ψυχὴ ὀρεκτική* und zwar des Begehrens nach Nahrung (s. zu 6, 30. 10, 3). Auch אָכַף fügt sich in diesen Vorstellungskreis, denn es bed. drängen (Hier. *compulit*), eig. (verw. mit אָכַף *incurvare*, אָכַף אָכַף zwingen, nöthigen) niederbeugen mittelst Aufdrückens. Die aramäisch-arab. Bed. satteln (Schultens: *clitellas imposuit ei os suum*) ist eine secundäre denominative (s. zu Job 33, 7). Gut Venet. nach Kimchi: *ἐπεὶ κύπτει ἐπ' αὐτὸν τὸ στόμα αὐτοῦ*. Also: das Nahrungsbedürfnis des Arbeitenden arbeitet ihm (*dat. commodi* wie Jes. 40, 10) d. i. hilft ihm arbeiten, denn (nicht: wenn *ἐάν*, wie Raschi u. A.) es drückt auf ihn, drängt ihn sein Mund, der zu essen haben will. Es ist Gott, welcher in dieser Weise Essen und Arbeiten zusammengeordnet hat. Der Fluch *in sudore vultus tui comedes panem* birgt Segen; diese Kehrseite des Heilsamen in der Einrichtung Gottes hat der Spruch im Auge. v. 27: *Ein nichtswürdiger Mensch gräbt Unglück, und auf seinen Lippen ist wie versengend Feuer*. Ueber אִישׁ בְּלִיָּל s. 6, 12 und über בָּרָה rund ausgraben oder ausbohren zu Gen. 49, 5. 50, 5.; hier liegt das Bild: „Andern eine Grube graben“ 26, 27. Ps. 7, 16 u. ö. zu Grunde: Unglück graben s. v. a. Andern solches zu bereiten suchen. צָרָה erkl. schon Kimchi richtig als gleicher Form mit קָשָׁה; als Subst. bed. es Lev. 13, 23 die Brandnarbe (abgeheilte Stelle eines Carbunkels), hier als Adj. von einem obwol nicht flammenden (אֵשׁ לְהָכָה Jes. 4, 5 u. ö.) doch um so nachhaltigeren glutvollen und alles was ihm zu nahe kommt versengenden Feuer (v. צָרָה versengt s., verw. שָׂרַב, und wozu sich viell. auch שָׂרַר als stärkere Potenz wie *comburare* zu *adurare* verhält). Der Sinn ist klar: ein nichtswürdiger Mensch d. i. ein Mensch dessen Beschaffenheit und Verhalten das reine Gegentheil des Nützlichen und Frommenden ist führt eine Sprache, welche wie etwa ein in Weißglühhitze befindliches Eisen sengt und brennt; seine Zunge ist *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γέεννης* (Jac. 3, 6). v. 28: *Ein Mann der Falschheit streuet Zwietracht aus, und ein Ohrenbläser trennt vertrauten Freund*. Ueber מְהַפְּכוֹת (מַבְרָר) s. 2, 12., über יִשְׁפֹּחַ מִדֹּון 6, 14., der Ged. 28^b findet sich dort 6, 19. נִרְנָן (mit *γ minusculum*, was bei Schluß-*Nun* dreimal vorkommt) ist eine Niphal-Bildung v. רָנַן murmeln (vgl. נִזְרִי v. זִיר) und bed. den Rauner, näml. Ohrenrauner, Einbläser *ψίθυρος* Sir. 5, 14., *ψιθυριστής*, *surro*; das arab. نِيرَج ist daraus verkürzt, ein Verbalstamm نَرَج, zumal

ein hieher passender (vgl. aram. *norgo* Axt, arab. *naurag* Dreschschlitten = מִזְרֵג), ist unerweislich. Mit Recht gehen Aquila, welcher *τονθορυστής*, und Theodotion, welcher *γόγγυσος* übers., v. רָנַן *Ni. נִרְנָן* γογγύζειν aus. Ueber אֶתְרוֹה Vertrauter s. S. 65 *med.*; der Sing. ist wie 18, 9 im Hinblick auf das Wechselverhältnis gesagt, und מִפְּרִיר geht auf Trennung des einen und zugleich damit des andern. Luther indem er

übers.: *ein Verleumbder macht Fürsten uneins* greift fehl: אֶלֶם q. λαρχος ist kein Gattungswort für Fürst. v. 29: *Ein Mann der Gewalt überredet seinen Nächsten und führt ihn auf einen Weg der nicht gut.* Wie eine erklärende Beischrift zu dem אֶלֶם קִין אֶלֶם Hab. 4, 8. Es ist nicht von sittlicher Verführung die Rede, sondern von Verlockung an irgend einen Ort oder in irgend eine Lage, welche dem Gewaltthätigen die Ausführung seiner Vergewaltigung (Mishandlung, Raubung, Erpressung, Ermordung) ermöglicht. חָמָס (hier mit אֶלֶם v. 3, 31) ist das Unrecht des Faustrechts, das Thun dessen der seine Uebermacht in gottloser Roheit an die Stelle Gottes setzt Hab. 1, vgl. Iob 12, 6. „Nicht guter Weg“ (vgl. Ps. 36, 5) ist der contradictorische Gegensatz des guten: ein schlechthin böser und verderblicher v. 30: *Wer seine Augen zudrückt um Falschheit zu ersinnen, nicht seine Lippen kneift — vollbringt Böses.* Ein physiognomisches Cautel. Das אֶלֶם λῆ. קָפָה gehört mit dem davon gebildeten קָפָה Jes. 33, 17 (arab. transponirt غَض) comprimere zus. Ueber קָפָה von Lippen oder Augen s. oben S. 111., das Kneifen der Lippen ist Geberde des Erimischen und bed. Hohn, Malice, Heimtücke. Das Perf. will sagen, daß der an welchem solches zu sehen ist irgendwelches Böse schon so gewie ausgeführt hat, indem er innerlich damit fertig ist; Hitz. vergleicht passend 1 S. 20, 7. 33. Unsere Ausgg. (auch Loewenst.) haben קָפָה aber die Masora (s. *Mas. finalis* p. 1) zählt das Wort zu den דְּמִשְׁמִשְׁרֵי קָפָה (den Wörtern welche ם am Wortende haben) und fordert also die Schreibung קָפָה.

Wir fassen nun die mit קָפָה beginnende Spruchreihe v. 31—17, zusammen, nach welcher von neuem mit עֲשֵׂה angehoben wird. v. 31: *Ein prangend Diadem ist Greisenhaar, auf der Gerechtigkeit Weisheit erlangt man es*, näml. dieses prangende Diadem, diese schmückende Krone (4, 9), welche Silberhaar für denjenigen ist, dem es als Folge seines hohen Alters eigen (20, 29); denn „vor einem grauen Haupte sollst du aufstehn“ Lev. 19, 32 und das Gegentheil frühen Todes ist Sterben בְּיָרֵבָה טוֹבָה Gen. 15, 15 u. ö., langes Leben aber ist einerseits Selbstfolge, andererseits Verheißungslohn eines nach Gottes Willen nach Gottes Gesetz, nach der Richtschnur der Gottes- und Nächstenliebe eingerichteten Wandels. Das ist auch auf neutestamentlichem Standpunkt insofern wahr, als es in aller Welt kein probateres Lebensverlängerungsmittel gibt als das Meiden des Bösen, aber der dem alttestamentlichen diesseitigen Standpunkte entsprechende Satz, daß das Böse sich durch vorzeitigen Tod bestraft und das Gute durch langes Leben belohnt, hat an sich schon viele erfahrungsthatsächliche Annahmen gegen sich, indem wir auch Gottlose in ihrem Sündenleben ein hohes Alter erreichen sehen, und erscheint angesichts des entschleierten Jenseits als eine nur einseitige Wahrheit, so daß obigem Spruche, vermittelt durch Lebenserfahrungen wie Jes. 57, 1 f., der Satz Weish. 4, 1 als Kehrseite entgegentritt: „Klugheit ist den Menschen das rechte graue Haar, und ein unbeflecktes Leben ist das rechte Alter.“ Dennoch ist auch jener altsalomonische Spruch wahr, denn er läßt sich nicht

ehren (Eine Schande ist u. s. w.), und im Gegens. zu selbstverderchem Laster und Gottes Gericht herausfordernder Bosheit ist und t es wahr, daß wer ein ehrenvolles hohes Alter erreichen will auf Wege rechtschaffenen Lebens und Wirkens dahin gelangt. v. 32: *er ein Langmütiger als ein Kriegsheld, und wer seines Mutes ist als ein Städtebezwinger.* Ueber אִישׁ אֶרֶץ s. 14, 29., wo קִצְרֵי יָמָיו parall. Gegensatz war. Die Vergleichung gilt den Personen mit Bezug auf die ausgesagten Leistungen und (da kriegerische Tapferkeit und die Selbstbeherrschung in Einer Person vereinigt sein können) sind gentlich diese, an welche mit צִדִּיק der sittliche Maßstab angelegt

In *Pirke Aboth* IV, 1 wird mit Berufung auf diesen Spruch die Frage „wer ist ein Held“ mit „הַכּוֹבֵשׁ אֶת־יָצָרוֹ“, „wer seine Begierde bezwingt“ beantwortet, denn was hier von Beherrschung des Geistes gesagt wird gilt für alle Affecte und Leidenschaften. „Wer in sich selbst regiert, wer Leidenschaft, | Begierde, Furcht bezwingt, ist ein König, | Und jedem Edlen ziemt solch Königtum“ (Milton). Von einer anderen Seite hin zieht die Vergleichung der Spruch: Zerbrich den Kopf dir nicht so sehr, Zerbrich den Willen — das ist mehr (Cicero, *de Officiis* II, 12, 44, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000).

Und obiger Spruch erklärt auch das Loos für ein Ordâl, indem es ist, welcher bewirkt und fügt, daß es so und nicht anders falle. Die besondere Sanction des Looswerfens liegt darin nicht, sondern es ist nur gesagt daß wo geloost wird aller Entscheid der dabei herauskommt von Gott ausgeht;—das ist in allen Fällen wahr, aber ob die Prognose von göttlicher Entscheidung auf solchem Wege in diesem oder jenem Falle recht sei, ist die Frage, und keinesfalls würde man gegenwärtig annehmen, durch das Loos die Person des Verbrechers ausfindig zu machen und es über ein Menschenleben entscheiden zu lassen. Aber das Urtheil urtheilte hierin anders, wie beispielsweise c. 1 des Buches *Leviticus*; es war von einem Glauben an Gottes Weltregiment beseelt, der wenn er auch die Grenze zwischen Glauben und Aberglauben einhielt doch hoch über dem Unglauben der Aufklärung steht. Das griech. *κόλπος* bed. *חֵיק* (v. *חֵיק* *حانق* umfassen, aus-

schließen), wie man gemeinhin annimmt, sowol *gremium* als *sinus*, aber belegbar ist nur letztere Bed., und so ist es auch hier nicht der *sinus* als Leibesmitte, so daß man den Looswerfenden als Hingesessenen denken hätte, aber auch nicht der „Schooß“ des Gewandes (wie im *Deutsches Wörterbuch* unter Schöß), sondern wie 6, 27

vgl. Jes. 40, 11 der den Busen (die Brust) deckende bauschige obere Theil des Kleides, wo das Loos, dadurch verdeckt, mittelst Wechsellung oder Schüttelung geworfen und von wo es herausgezogen wird.

Die Construction des Passivs הִנָּחַל (v. נָחַל = נָחַל längs hinwerfen) mit dem Objectsacc. folgt dem alten Schema Gen. 4, 18 und hat darin ihren Grund daß das nur durch Umlaut gebildete semitische Passiv die Rectionskraft des Activs nicht völlig aufgegeben hat. מִשְׁפָּט bed. hier Entscheid wie bei dem Urim und Tummim Num. 27, 21., welches aber kein Loosungsapparat war. Mit 16, 32 sich paarend folgt ein vergleichender Spruch mit טוֹב XVII, 1: *Besser ein trocken Stück Brot und Ruhe dabei, als ein unfriedlichen Schlachtessens volles Haus.* Aehnlich in Form und Inhalt sind 15, 16 f. 16, 8. פֶּתַח הָרֶבֶךָ ist ein Stück Brot (פֶּתַח Fem. wie 23, 8) ohne schmackhaften Trunk (Theod. $\kappa\alpha\theta' \epsilon\alpha\nu\tau\acute{o}\nu$ d. i. nichts dazu) wie מִנְחַת הָרֶבֶךָ Lev. 7, 10 ein Speisopfer ohne Oelaufguß. זִבְחִים sind nicht Opferstücke (Hitz.), sondern wie überall Schlachtungen d. h. entw. Darbringungen oder Mähler von Geschlachtetem; es ist der alte Name der nur theilweise auf den Altar kommenden, theilweise zu verschmaußenden שְׁלָמִים (vgl. zur Geschichte dieser Opfernamen Ex. 18, 12. 24, 5. Spr. 7, 14), und זֶבַח (im Untersch. von זֶבַח 9, 2. Gen. 43, 16) heißt überh. ein irgendwie gottesdienstlich geweihtes Gastmahl 1 S. 20, 29 vgl. Gen. 31, 54. „Fleischmahlzeiten des Haders“ sind mit Hader verbundene. מִלָּא ist Participiale mit Objektsacc.; überhaupt bildet מִלָּא ungern einen Constructivus, מִלָּא kommt nur einmal (Jer. 6, 11) und מִלָּאִי gar nicht vor. Auf die Entartung der Schelamim-Mähler haben wir schon zu 7, 14 hingedeutet; aus unserem Spruche ist zu schließen, daß die ausgelassene Fröhlichkeit und die nahe gelegte Berausung (vgl. mit Hitzig 1 S. 1, 13 und 3) wie bei den Kirmeslustbarkeiten häufig Zank und Streit mit sich brachte, so daß der Arme, der in stiller Zufriedenheit sein trockenes Brot aß, ohne Neid auf diesen Saus und Braus hinblicken konnte. v. 2: *Ein vernünftiger Knecht wird herrschen über den schandbaren Sohn, und unter den Brüdern vertheilt er das Erbe.* Ueber die Gegensätze von מִשְׁכִּיל und מִבִּישׁ s. zu 10, 5. 14, 35. Die Druckausgaben bieten בֶּן־מִבִּישׁ in genitivischer Verbindung: ein Sohn von der Art eines schandbaren, was zulässig (s. oben S. 63 Z. 6 und S. 256 Z. 15), aber Cod. 1294, Cod. jaman.¹, Erf. No. 2. 3 schreiben בֶּן מִבִּישׁ (mit Zere und Munach) und das ist wol nach 10, 5. 17, 25 das Richtige. Die Futt. haben hier auch Futurbed.: sie sagen wohin es kommen wird. Grotius bem. hiezu: *manumissus tutor filiis relinquetur*; יְחֹל *tutorio officio*. Aber wenn er ein gewissenhafter uneigennütziger Vormund ist, so wird er nicht sich selbst von unantastbarem fremdem Eigentum bereichern und geht also, wenn auch nicht ohne Provision, doch ohne Erbtheil aus. Und doch ist die Ueberflügelung des aus der Art geschlagenen Sohnes ebendadurch vermittelt, daß er des Erbes verlustig geht und der einsichtige Knecht in seine Stelle eintritt. Hat man sich also etwa

1) Es ist der von Sappir aus Jemen mitgebrachte Cod. (s. oben S. 229 Z. 12), über welchen die Vorrede der von Baer und mir besorgten Jesaias-Ausgabe berichtet.

vorzustellen, daß der Herr des Hauses diesen seinen Knecht zum Miterben mit seinen Kindern einsetzt und zugleich zum Testamentsexecutor ernennt? Das wäre ein arger Anachronismus, der Begriff der διαθήκη war zur Zeit wo obiger Spruch geprägt ist ein unbekannter, das israelitische Altertum kennt nur ein durch Lineal- und Gradualerbfolge normirtes Intestaterbrecht. Also denke man sich, daß der ungerathene Sohn vom Vater verstoßen, der einsichtige Knecht aber noch bei Lebzeiten seines Herrn von diesem für seine treuen Dienste reich belohnt wird und daß er nach des Hausherrn Tode in solchem Grade die Achtung und das Vertrauen der Familie besitzt, daß er es ist, welcher unter den Brüdern d. i. mitten unter ihnen als Erbschlichter befindlich das Erbe vertheilt, nicht: Theil am Erbe nimmt, denn חֵלֶק hat nicht den Doppelsinn des lat. *participare*: es bed. vertheilen und kann mit חֵלֶק „Theil geben an etwas“ bed. (Iob 39, 17), mit dem Acc. aber nichts anderes als vertheilen z. B. Jos. 18, 2., wo zu übers.: „deren Erbe man noch nicht ausgetheilt (ihnen noch nicht zugetheilt) hatte.“ Hier. *haereditatem dividet* und so alle Uebers. von LXX bis Lth. v. 3: *Der Tiegel für das Silber und der Ofen für das Gold, und Prüfer der Herzen ist Jahve*. Ein emblematischer Spruch (s. Einl. S. 9 f.), welcher sagen will, daß Jahve das für die Herzen ist was der Schmelztiegel (v. צֶרֶף صرف wenden, wandeln, insbes. schmelzen und läutern) für das Silber und der Schmelzofen (כֹּרֶן כֹּרֶן v. כֹּרֶן כֹּרֶן runden Ez. 22, 20 u. ö.) für das Gold, das ist Jahve für die Herzen, näml. Prüfer (בחן verw. حن

reiben, reibend erproben, hier wie Ps. 7, 10) ihrer Beschaffenheit und ihres Gehalts, für welches vom Prüfen der Metalle übliche Wort (vgl. בחון der Wardein Jer. 6, 27) anderwärts (16, 2. 21, 2. 24, 12) הֵבֵן Wä-ger oder auch חֹרֵשׁ Erforscher (1 Chr. 28, 9) gesagt wird. Ueberall wo von Gott dem Herzenskündiger die Rede ist, wird der Plur. לְבוֹת, einmal לְבוֹת gebraucht; die Form לְבָבִים kommt nur im *status conjunctus* (mit Suffix) vor. In 27, 21 folgt auf die beiden Bilder, mit denen hier ebenso wie 26, 3 präambulirt wird (s. Einl. S. 12), ein anderes *tertium comparationis*. v. 4: *Ein Bösewicht horcht auf heillose Lippe, hört die Lüge an auf verderberischer Zunge*. Der Sinn ist jedenfalls daß derjenige welcher sittlich nichtswürdiger und auf des Nächsten Verderben gerichteter Rede mit Wolgefallen zuhört sich dadurch als ein Bösewicht charakterisirt. Indes ist מַרֵּעַ doch wol nicht Präd., sondern Subj., so aber daß was folgt den מַרֵּעַ nicht beschreibt (Der Bösewicht horcht . .), sondern den der solches thut zum מַרֵּעַ stempelt (Ein Bösewicht oder wie wir sagen: Nur ein Bösewicht . .). מַרֵּעַ mit geschärfter Endsylbe für מַרֵּעַ ist durch Jes. 9, 16 gesichert, wo die LA מַרֵּעַ (nicht מַרֵּעַ, wonach a. u. St. Venet. ἀποὶ καχοῦ übers.) nicht nur von correkten Codd. und Ausgg., sondern auch von der Masora (vgl. Michlol 116^b) bezeugt wird. הַקְשִׁיר (v. קָשַׁב קָשַׁב steifen oder, wie wir sagen, spitzen, näml. das Ohr) wird gewöhnlich mit קָשַׁב oder קָשַׁב, aber wie hier auch 29, 12. Jer. 6, 19 mit קָשַׁב verbunden. הֵיילִיגְהֵיילִיגְheit ist der absolute Gegens. frommen und menschenfreundlichen Sinnes; הֵיילִיגְהֵיילִיגְ nicht in der Bed. Gier

wie 10, 3. 11, 6., sondern gähnende Tiefe, Abgrund, Katastrophe (s. zu Ps. 5, 10) ist s. v. a. eitel Verderben — die beiden Genitive bez. die Artung der Lippe und Zunge (*labium nequam, lingua perniciosa*) von Seiten dessen was sie werkzeuglich bezweckt (vgl. Ps. 36, 4. 52, 4): zu verübendes Unheil, verderberische Anschläge. Das die 2. Zeile beginnende שָׁקֵר faßt man meistens als dem מַרְע gleichlaufendes Subj. wie Lth. nach Hier.: *Ein Böser achtet auff böse Meuler, Vnd ein Falscher gehorchet gern schedlichen Zungen*. Möglich ist das, daß שָׁקֵר die eingefleischte Lüge wie רִמְיָה 12, 27 die eingefleischte Faulheit bez., vgl. מִרְמָה 14, 25 und viell. auch 12, 17.; אֶדָּם Ps. 58, 2.; הוֹשִׁיעַהּ Mi. 6, 9.; יִצְחָק מִמּוֹת יִשְׂרָאֵל Jes. 26, 13 u. dgl., wo ohne daß man durch ergänztes אִישׁ (אֲנָשִׁי) nachzuhelfen hat, die Eigenschaft statt der so geeigenschafteten Personen steht. Der Satz daß Lüge verderberische Zunge anhört würde sagen daß der sie Anhörende sich selber dadurch nach dem Spruche *simile simili gaudet* als Lügner charakterisirt. Aher nur als Lügner? — Die vorliegende Punctuation, welche מַרְע durch *Dechi* als Subj. oder auch Präd. kennzeichnet, faßt שָׁקֵר מִזֵּין als Obj. mit מִזֵּין als seinem Regens zus., und warum sollte das nicht das Beabsichtigte sein? Die Voraussetzung des Obj. ist eine weniger kühne Inversion als Jes. 22, 2. 8, 22 und daß עַל hier nicht so eng wie 4^a mit dem Verbum des Zuhörens zusammengenommen werden soll, legte sich dadurch nahe, daß הִקְשִׁיר עַל auch sonst belegbar ist, nicht aber הִפְאִיז עַל. Jüdische Ausll. versuchen es, indem sie שָׁקֵר als Obj. fassen, mit einer andern Bed. des מִזֵּין als *auscultans*, aber weder זֵין nähren noch זֵין waffnen (Venet. *φεῦδος ὀπλιζει*) gibt einen hieher passenden Sinn. מִזֵּין ist s. v. a. מִפְאִיז. Wie מִפְאִיז Iob 32, 11 in מִזֵּין zusammengezogen wird, so mußte מִפְאִיז, wenn der Charakter des Particips gewart werden sollte, zu מִזֵּין werden, vermittelt durch מִפְאִיז v. 5: *Wer des Armen spottet beschimpft dessen Schöpfer, wer über Unglück sich freuet bleibt nicht ungestraft*. Z. 1 ist Variation von 14, 31^a. Gott ist nach 22, 2 Schöpfer der Armen wie der Reichen. Der Arme als Mensch und als Armer ist das Werk Gottes des Erschaffers und Regierers aller Wesen — wer also den Armen höhnt, der höhnt den der diesen ins Dasein gerufen und ihm diese niedrige Stellung angewiesen. Ueberhaupt aber ziemt dem Unglück (אִיד v. אִיד wuchtig s., schwer lasten) gegenüber Mitleid, nicht Schadenfreude (שְׂמִיחָה, gewöhnlich mit הָ der Person z. B. Ob. v. 12., die übliche Formel für *ἐπιχαίρεσθαι*), welche selbst wenn der den das Unglück trifft unser Feind wäre ein *peccatum mortale* ist Iob 31, 29 f. Es gibt eine heilige Freude über die geschichtliche Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, aber diese Freude wäre keine heilige, wenn sie nicht mit tiefem Schmerz über die verbunden wäre, welche, keiner Warnung zugänglich, die Gnade verschmäht und durch Sünde auf Sünde den Zorn verwirkt haben. Nun schließt diese Spruchreihe ähnlich wie sie angehoben v. 6: *Ein Diadem der Alten sind Kindeskinde, und der Kinder Schmuck sind ihre Väter*. Sind Kinder eine Segensgabe Gottes (Ps. 127. 128), so ist ein aus Kindern und Enkeln (einschl. Enkelkinder) bestehender Familienkreis wie eine den greisen Ahn umgebende Ehren-

krone, und hinwieder haben die Kinder Schmuck und Zier an ihren Vätern, denn einen Mann von ehrenvollem Namen oder gesegnetem Andenken zum Vater zu haben ist die wirksamste Empfehlung und hat für den Sohn, selbst wenn er dem Vater ungleich, immer noch wolthätige Folgen. In 6^b ist die Erfahrungsthatsache ausgesprochen, aus welcher der überall in der Menschheit anerkannte Geburtsadel hervorgegangen — man kann seine staatlichen Rechtsfolgen abschaffen, aber er selbst ist und bleibt ein Stück der sittlichen Weltordnung. Die LXX hat hinter v. 6 oder hinter v. 4 noch ein Distich: „Dem Treuen gehört die ganze Welt der Schätze, dem Untreuen aber auch nicht ein Heller“. Lagarde vermutet, daß $\delta\lambda\omicron\varsigma\ \delta\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \chi\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon\varsigma$ Uebers. von שְׁפֶתַת יִתְרַר statt שְׁפֶתַת יִתְרַר 7^a sei. Aber diese ingeniose Conj. reicht nicht aus, dieses Distich als Variation des v. 7 zu begreifen.

Die Sprüche v. 7—10 scheinen durch die Buchstabenfolge ש (ש, ש) und ת akrostichisch verknüpft zu sein. Im Hinblick auf v. 4 beginnt die Gruppe mit v. 7: *Es stehet einem Wahnwitzigen nicht wol an hochher zu reden, um viel weniger einem Edlen Lügenrede!* Wie Jes. 32, 5 f. sind נָבִל und נָדִיב einander entgegengesetzt: dieses der edle hochherzige, jenes der gemeine wahnwitzig denkende und ruchlos handelnde Mensch, dem es nicht ziemt, das große Wort zu führen, der vielmehr dadurch den Eindruck seiner Gemeinheit nur um so widerwärtiger macht (vgl. Iob 2, 10). שְׁפֶתַת יִתְרַר (nicht יִתְרַר , denn das Wort gehört zu den פְּתָחִין בֵּא"ס d. i. denen die in Pausa ihr *Pathach* oder *Segol* behaupten) ist weder erhabene (Ew.) noch weitläufige Rede (Jo. Ernst Jungius bei Oetinger: *lingua dicax ac sermonem ultra quam decorum verbis extendere solita*), eher befehlende (Brth.), besser: anmaßliche (Hitz.), eig. Rede des Ueberschwangs d. i. überschwenglichen Selbstbewußtseins und hohen Anspruchs (vgl. die transitiven Wendungen des arab. نَزَرَ mit ὕψολειν v. ὕπερ , arisch *upar* Iob S. 363). Richtig Meiri: $\text{שְׁפֶתַת גִּאּוֹה וְשֹׁרֶרֶת}$. Es macht einen widrigen Eindruck, wenn gemeine Sinnes- und Handlungsweise statt im Geheimen zu agiren sich obendrein in schamloser und frecher Weise wichtig und breit macht (vgl. Ps. 12, 9 wo זָלַת *vilitas* in sittlichem Sinne), aber noch widerlicher ist der Contrast, wenn ein Mensch von dem man seiner bevorzugten Lebens- und Berufsstellung nach Adel der Gesinnung zu erwarten berechtigt ist sich herbeiläßt, lügnerische Rede zu führen. Ueber das *a minori ad majus* schließende אֵהָבָה בִּי sprachen wir schon zu 11, 31. 15, 11. R. Ismael in *Bereschith Rabba* zu 44, 8 zählt 10 solcher $\text{קְלִים וְחִמּוּרִים}$ (d. i. Schlüsse vom Leichterem auf das Schwerere) in der Schrift, aber es gibt noch einmal so viel solcher אֵהָבָה בִּי *quanto magis*. Die rechte Accentuation (z. B. in Cod.

1294) ist hier: $\text{אֵהָבָה בִּי לְנִדָּב}$ transformirt aus $\text{אֵהָבָה בִּי לְנִדָּב}$ nach Accentuationssystem XVIII, 2. v. 8: *Ein Juwel dünkt das Bestechungsgeschenk seinem Empfänger, wohin er sich wendet handelt er klüglich.* Wie 8^b zu verstehen ist zeigt 1 S. 14, 47 vgl. Jos. 1, 7: *das quoque se vertit, prudenter rem agit* hat hienach in beiden Satzgliedern die mit בְּעֵלָיו gemeinte Person zum Subj., nicht das Geschenk (Hitz.), von welchem

sich nicht **יִשְׁכִּיל** „es macht Glück“ sagen läßt, denn **הַיִּשְׁכִּיל** bed., nur von Personen sagbar, kluges und ebendeshalb gelingendes glückendes Handeln. Solches ließe sich von dem sagen welcher zu schenken hat (Lth.): er dringt wohin er sich auch wendet damit durch. Aber dazu paßt das subjektivirende **בְּצִיִּי** nicht: einem der zu schenken hat erscheint dieses Mittel, sich Thüren und Herzen zu öffnen, nicht bloß als goldener Schlüssel, es ist ihm wirklich ein solcher. Also wird **בְּעִלִּי** wie 3, 27 von dem gemeint sein, welchem das Geschenk zukommt oder welchem Anspruch darauf gegeben ist. **שָׁחַר** aber bed. hier nicht die Gabe wolangebrachter Freigebigkeit (Zöckl.), sondern wie überall das Bestechungsgeschenk d. h. ein Geschenk durch das man sich, gleichviel in welcher Rechtssache, Bevorzugung seitens eines Richters zu erkaufen (17, 23) oder auch die Ungunst eines hohen Herrn zu beschwichtigen sucht (21, 14), hier ein solches wodurch man sich, indem man es nicht bloß auf die Pflichttreue des Andern ankommen läßt, einen Vortheil zu sichern sucht. Der Spruch spricht eine Erfahrungsthatsache aus. Das Bestechungsgeschenk, auf welches mit **הַשָּׁחַר** als auf das allbekannte probate Mittel hingewiesen wird, erscheint dem der es bekommt und nimmt (Trg.) als ein Stein der Anmut, ein reizender köstlicher Stein, ein Juwél (v. *joie* = *gaudium*) — es bestimmt und treibt ihn, zumal wenn er es erst in Aussicht hat, allen seinen Verstand zusammenzunehmen, um das Ziel zu erreichen, für das es sein Lohn sein soll. Was er erst für schwierig, ja unmöglich erklärte, das führt er nun weislich aus, setzt es glücklich durch, wohin immer er sich wendet, die angeblich unübersteiglichen Hindernisse überwindend, indem der Reiz des Geschenks ihn wie eine Zaubermacht über sich selbst hinaushebt, denn die Habsucht ist ein Charakterzug der menschlichen Natur — *pecuniae obediunt omnia* (Koh. 10, 19. Vulg.). v. 9: *Es deckt Frevel zu wer Liebe erstrebt, und wer eine Sache immer wieder vorbringt trennt vertrauten Freund*. Das Präd. steht im einfachen Satze bei nicht invertirter Wortstellung voran. Daß auch hier **מַכְסָּה פֶשַׁע** als Präd. gefaßt sein will (vgl. 19^a), zeigt 10, 12., wonach Liebe alle Frevel zudeckt. Man schreibe **פֶשַׁע מַכְסָּה** mit *Dag. forte conjunctivum* des **פֶשַׁע** (wie des **פֶשַׁע** Ez. 18, 6) und *Gaja* beim anlautenden *Schebâ* nach Metheg-Setzung §. 37.; indes findet sich auch die Punctuation **פֶשַׁע מַכְסָּה**. Was hier „Liebe suchen“ bed., will mit Hitz. nach Zef. 2, 3. 1 Cor. 14, 1 beurtheilt sein. Es ist keinesfalls s. v. a. die Liebe Anderer zu gewinnen suchen, eher: die Liebe der Menschen gegen einander zu erhalten suchen, aber man hat es nicht nach 9^b, sondern nach 10, 12 zu verstehen: wer Liebe zu bethätigen trachtet, der schlägt wenn der Nächste sich auch noch so schwer versündigt hat dies nicht an die große Glocke, macht nicht in schadenfroher skandalsüchtiger Weise viel Aufhebens davon, hütet sich den dadurch zwischen Menschen die sich nahe standen bewirkten Riß zu erweitern, er sucht durch beschwichtigendes, zu-rechtbringendes, versöhnendes Eingreifen das Uebel zu mildern statt es ärger zu machen. Wer dagegen die Sache wiederholt (**שָׁחַר** mit **פֶשַׁע** des Obj.: mit etwas wiederkommen wie 26, 11) d. i. auf den leidigen Vor-

gang immer wieder zurückkommt (Theod. δευτεροῶν ἐν λόγῳ, Symm. δευτεροῶν λόγον wie Sir. 7, 14. 19, 7, Lth. *Wer die sache evert = avert* v. *aver* aber in der Bed. wiederum), der trennet Freunde (s. 16, 28), indem er die Gereiztheit, die Verstimmung, den Unwillen und die Entfremdung, welche das Vergehen hervorgerufen, geflissentlich nährt, während der edle Mensch, welcher Liebe zum Motiv und Ziel hat, durch wolbedachtes Schweigen das Seine dazu beiträgt, das Vergehen und die Scheidewand die es aufgerichtet in Vergessenheit zu bringen. v. 10: *Mehr Eindruck macht ein Verweis auf den Einsichtigen, als wenn man dem Thoren hundert aufzählt.* Einer der wenigen Sprüche welche mit einem Futurum beginnen, s. 12, 26 (S. 205 unt.). Er sagt welche Wirkung einem Verweise bei einem Einsichtigen (מְבִיִן 8, 9) in Aussicht steht. גָּצְרָה ist das was nachbiblisch נִיפְחָה Verweis als unterster Grad disciplinarischer Strafe, mit Warnung verbundene *admonitio*. Die Verbalform חָחַ wird von LXX Syr. (συντρίβει ἀπειλή καρδίαν φρονίμου), indem sie חָחַ לֵב מְבִיִן גָּצְרָה lesen, v. חָחַ hergeleitet und also חָחַ (vom *Hi.* חָחַ) gelesen; ebenso Lth.: *Schelten schreckt mehr an dem Verständigen*, aber חָחַ mit ח des Obj. ist nicht hebräisch, wogegen die Lesart der LXX sprachrichtig und auch sonst ansprechend ist. Doch ist vorerst zuzusehen, ob der überlieferte Text dieser Verbesserung bedarf. Als *fut. Ni.* gibt חָחַ, abgesehen von der zu erwartenden Ultima-Betonung, keinen Sinn. Auch wenn man es v. חָחַ wegraffen, fortnehmen herleitet ergibt sich kein passender Gedanke; übrigens wird חָחַ mit Objektsacc. construiert und das *fut. apoc.*, an sich schon hier befremdend, müßte חָחַ oder חָחַ (nach חָחַ) punktirt sein (Böttcher, Lehrbuch II S. 413). Also wird חָחַ wie Job 21, 13. Jer. 21, 13 *fut. Kal* v. חָחַ = חָחַ Ps. 38, 3 sein (Theod. Trg. Kimchi). Auch bei dieser Ableitung ließe sich freilich חָחַ erwarten; die im Handwörterbuch noch immer nicht gestrichene Verweisung auf Gesenius' Lehrgebäude §. 51, 1 Anm. 1., wo in höchst dürftiger Weise vom Tonrückgang (נסיג אחור) die Rede ist, paßt hieher wie die Faust aufs Auge, und Böttchers (I S. 302) Erklärung der Penultima-Betonung aus beabsichtigtem Nachdruck ist ungrammatisch; warum aber sollte חָחַ v. חָחַ mit seiner durch Contraction entstandenen und also tonhaltigen ersten Sylbe nicht ebensowol *Milel* als *Milra* sein können, zumal hier wo es an der Spitze des Satzes steht? Mit ח verbunden bed. חָחַ: in jemanden hinabsteigen, eindringen; Hitz. vergleicht passend *altius in pectus descendit* bei Sallust *Jug.* 11. Dem Sinne nach richtig Hier.: *plus proficit* und Venet. ἀνέλ (lies ὀνέλ) ἀπειλή τῷ συνίοντι. In 10^b ist zu מָאָה nicht מֵאָהִים (hundertmal, was ebenso sprachrichtig מָאָה als מָאָה Koh. 8, 12 heißen kann), sondern aus מֵהִכּוֹר selbstverständliches מָכָה (vgl. Dt. 25, 3. 2 Cor. 11, 24) zu ergänzen. Beim Weisen — sagt ein talmudischer Spruch — thut ein Wink was beim Narren der Knüttel. Zehner in seinen *Adagia sacra* (1601) citirt Curtius (VII, 4): *Nobilis equus umbra quoque virgae regitur, ignavus ne calcari quidem concitari potest.*

Fünf Sprüche von gefährlichen Menschen, vor denen man sich zu hüten hat. v. 11: *Nur Böses erstrebt der Empörer, und ein unbarm-*

herziger Bote wird gegen ihn entsendet. Es fragt sich was in 1^a Subj. und was Obj. ist. In מַרְי das Subj. zu sehen liegt am nächsten und מַרְי (v. מַרְי stringere sich gegen jemand straff machen, entgegenstemmen ἀντιτελεω) eignet sich auch dazu; es kommt auch Ez. 2, 1 als *abstr. pro concreto* vor. Daß es wirklich Subj. ist, ergibt sich daraus, daß בִּקֵּשׁ רָע nach Bösem trachten (vgl. 29, 10. 1 K. 20, 7 u. ö.) eine naturgemäßere Begriffsverbindung ist als בִּקֵּשׁ מַרְי. So wird also logisch mit רָע zusammengehören und die Lesart מַרְי אֶת־ der Lesart

מַרְי אֶת־ vorzuziehen sein; אֶת־ (dem arab. اِنْتَبَا entsprechend) gehört zu den Partikeln, welche dem Satze vorangeordnet werden, ohne sich mit dem unmittelbar folgenden Satzbestandtheil zu beziehen, indem sie vielmehr als dem ganzen Satze geltend gedacht sind (s. 13, 10): Nichts strebt der Rebbellische als nur Böses. So als neutrisches Obj. wird von Syr. Trg. Venet. Lth. gefaßt, wogegen die älteren Griechen und Hebräer als persönliches Subj. ansehen. Wenn nun in Bezug auf Rebellen von einem מַלְאָךְ אֶבְרָרִי die Rede ist, so läßt sich nicht mit Hitz. an der in der Person des Rebbellischen entfesselten Dämon wilder Leidenschaft denken — denn das ist moderne Denk- und Ausdrucksweise, nicht biblische — sondern es bleibt die alte minder poetische, aber einfach wahre Bemerkung in ihrem Rechte: *Loquendi formula inde petita quae regis aut summi magistratus minister rebelli supplicium nunciat et affligitque*. מַלְאָךְ ist *n. officii*, nicht *naturae*. Der Mensch als Bote und das Geistwesen als Bote heißen beide מַלְאָךְ. Ebendeshalb darf man מַלְאָךְ אֶבְרָרִי nicht mit LXX Hier. Luth. direkt und ausschließlich von einem Straf-Engel verstehen. Denkt man sich Jahve als Den welchen die Empörung gilt, so legt sich nach Ps. 35, 5 f. 78, 49 die Vorstellung eines himmlischen Boten nahe, aber der Spruch ist so gemeint, daß sich nicht minder bewahrheitet, wenn ein irdischer König gegen eine aufrührerische Volksmenge einen Befehlshaber mit unbeschränkter Vollmacht oder gegen einen einzelnen staatsgefährlichen Menschen einen Beamten mit der strengen Weisung, ihn um jeden Preis unschädlich zu machen, entsendet. מַלְאָךְ אֶבְרָרִי hatten wir schon 12, 10; die Wurzel עֲבָרָה

bed. trocken, hart, fühllos s. Das Fut. sagt nicht was geschehen möge (Brth. Zöckl.), was gegen Parall., Wortstellung und Spruchstyl, sondern was geschehen wird. Und das Satzverhältnis ist nicht wie Ew. es faßt: „Kaum sucht Empörung Böses auf, wird drauf gesandt ein Bote und bittlich“. Obgleich diese Erklärung von Ew. für „unverbesserlich“ gehalten wird, so ist sie doch falsch, weil אֶת־ in diesem Sinne das Perf. (verstärkt durch den *inf. intensivus*) fordert z. B. Gen. 27, 30. Das Satzverhältnis ist auch nicht wie Böttch. es faßt: Nur Trotz erstrebt der Böser, ob auch harte Botschaft wider ihn gesandt wird — schon deshalb nicht weil מַלְאָךְ אֶבְרָרִי ein solcher Bote heißt, gegen den das „Trotz Erstreben“ nichts hilft, so daß es also auch nicht der Rede werth ist. übrigens würde wenn dieses Satzverhältnis beabsichtigt wäre מַלְאָךְ אֶת־ מַשְׁפָּחָה gesagt sein. Wir haben in 11^a und 11^b wie z. B. auch 26, 2 und 28, 1 zwei in innerer Wechselbeziehung stehende, aber syntaktisch

der einfach coordinirte Sätze; der Nachdruck liegt darauf, daß ein der keine mildernde Umstände gelten läßt und keinen Pardon gibt, einen solchen entboten wird. v. 12: *Begegne einem eine ihrer en beraubte Bärin, nur nicht ein Thor in seiner Narrheit.* Der des Bären behauptet wie der des Rindes Iob 21, 10. Ps. 144, 14 Masculinform selbst da wo er mit Bezug auf sexuelle Verhältnisse gebraucht ist (Ew. §. 174^b); die *ursa catulis orbata* ist als wüthier sprichwörtlich. Wie der abstracte Ausdruck der Handlung hier wie z. B. Ps. 17, 5 mit folg. Subj., als Finitum lauten müßte *irrat* mag immerhin begegnen), ergibt sich aus וַאֲלֵ-רִפְּגַשׁ = וַאֲלֵ-רִפְּגַשׁ (autem occurrat). וַאֲלֵ-רִפְּגַשׁ hat bei der letzten Sylbe *Mehuppach* und er vorhergehenden offenen Sylbe *Zinnorith* (nach der Regel Accentum VI §. 5^d).¹ Dem zuständlichen Eigenschaftswort שְׂכִיבִי entspricht בָּ im Zustande seiner Narrheit d. i. wenn er sich gerade in einem Xysmus seiner Thorheit befindet, denn die Narrheit, krankhaft geert, ist Verrücktheit (vgl. Hos. 9, 7. Psychol. S. 291 f.). v. 13: *Wer es erwidert für Gutes, von dessen Hause wird nicht weichen das .* Wenn schon Undankbarkeit zu der sündlichen Artung unedler tsucht gehört, um wie viel sündlicher noch ist der schwarze Un-, welcher für empfangenes Gutes Böses erwidert (מַשִּׁיבִי wie 1 S. 25, syn. בָּמֵל anthun, vergelten 3, 30. 31, 12. שָׁלַם heimzahlen 20, 22). תְּמִישׁ heißt das *Kerē* תְּמִישׁ lesen, aber daß dieses mittelvocalige um ebensovöl als עִי wie als עִי gelten kann, zeigt Ps. 55, 12. : *Wie einer Wasser losdämmt ist eines Streites Anfang, du aber, es zum Zähneblecken kommt, laß solchen Hader.* Die Bed. des פָּן ist gesichert: es bed. hervorberechen und trans. wie פָּן aus einem hervorberechen, hervorberechen lassen, loslassen (Theod. ἀπολύων, .dimittit, Venet. ἀφίσις); die LXX, indem sie ἐξουσίαν δίδωσι .s., denkt an die schon in der Chronik vorkommende juristische : frei und ledig machen oder dafür erklären, hier aber ist פּוֹטֵר מִים über das *Metheg* zu 14, 31 S. 241 unt.) wie Lth. übers.: einer der Wasser den tham aufreisst. Und ראשית מִדּוֹן ist nicht von zu er- endem פוֹטֵר abhängiger Acc. (Hitz.: Wasser entfesselt wer den An- ng des Zankes, näml. entfesselt), sondern das Particip ist ähnlich wie 17 gebraucht: Ein das Wasser Entfesselnder ist der Anfang des ites d. h. es ist so damit bewandt wie wenn einer . . Es ist dies ein utz zu dem freien Gebrauche des Particips in der Mischnasprache wo man den Infin. erwarten sollte z. B. בּוֹרֵעַ (= בּוֹרֵעַ) wenn einer äet, בּוֹרֵעַ (= בּוֹרֵעַ) mutwillens. Es ist also unnöthig, mit Ew. neutrisch zu fassen: was Wasser losläßt = Wasserdurchbruch; ist persönlich gemeint, es vergegenwärtigt einen welcher einen eserdamm durchbricht, den Wasserschutz aufzieht, eine Schleuße et, und sagt dann in emblematischer Spruchweise: so bewandt ist

1) In *Thorath Emeth* p. 18 ist das Wort irrig als *Milel* aufgeführt — eine lossene Sylbe mit *Cholem* kann keinen Rückgang des Tons erleiden.

der Anfang eines Streites. Dann folgt die Mahnung, solchen Hader (הָרִיב mit dem im höheren Styl nie ohne Emphase gebrauchten Artikel) fahren zu lassen, ihn abzubrechen, sich ihm zu entziehen, ehe er eine gefährliche Höhe erreicht. Dies ist durch לִפְנֵי הָרִיבֹּעַ ausgedrückt, ein nur hier und 18, 1. 20, 3., überall im *Hithpa.*, vorkommendes Verbum. Das Trg. (misverstanden von Ges. nach Buxtorf, s. dagegen Levy unter צַרִי II) übers. es 18, 1. 20, 3 wie der Syrer mit „spotten“, auch Aq. hat 20, 3 ἐξυβρισθήσεται und sowol LXX 18, 1 ἐπονείδιστος ἔσται als Hier., dieser in allen drei Stellen, wenden das *Hithpa.* in diesem Sinne passivisch. An u. St. soll das Trg. wie Hitz. angibt „bevor sich erhitzt“ übers., aber auch das ist ein durch Buxtorf veranlaßter Irrtum, s. dagegen Levy unter פָּרָה (חָרוֹס), indes hat diese Uebers. wirklich einen Vertreter an Haja Gaon, welcher sich für גִּלֵּעַ erglügen auf *Nidda* VIII, 2 beruft.¹ Noch anders LXX 20, 3: συμπλέκεται (wo Hier. mit Verquickung zweier Bedd. *miscentur contumeliis*), wirklich glossiren es Kimchi u. A. durch הִרְוִיב und demgemäß übers. Venet. πρὸ τοῦ συν-χρῆναι (τὴν ἔριν) und Lth.: ehe du drein gemenget wirst. Aber alle diese Worterklärungen: *insultare*, *excandescere* und *commisceri* sind etymologisch unerweislich. Bertheau's und Zöckler's „sich fortwälzen“ knüpft wenigstens an eine der Wurzel גִּלֵּעַ wirklich zukommende Bed. an. Aber das Arabische zeigt daß nicht von der Bed. *volvere*, sondern *retegere* auszugehen ist. Schon der Aruch weist für *Nidda* VIII, 2 auf das Arabische hin, wo eine Wunde als יְכוּלָה לְהִגָּלֵעַ וּלְהוֹצִיא דָּם bezeichnet ist, d. h. als möglicherweise aufbrechende, indem die Kruste der nahezu geheilten abgestoßen wird (Maimuni glossirt das Wort durch לְהַחֲקִיף entkrustet werden) und wieder Blut herauskommt. Die Bed. *retegere* bedarf aber hier einer andern Besonderung. Die dort im Aruch erwähnte Erklärung: ehe der Hader dir offenbar wird d. i. an dich herantritt (עַד שֶׁלֹּא יִהְיֶה לְךָ הָרִיב) reicht nicht aus. Der Verbalstamm גִּלֵּעַ ist die stärkere Potenz von גָּלָה und bed. Bloßlegung, aber hier nicht wie dort in der Mischna einer verharschten Wunde. Das arab. جَالع bed.

mit einem Andern zanken, eig. ihm die Zähne weisen, das *Poël* oder der Tendenzstamm v. جَالع den Mund offen stehen haben, so daß man

die Zähne sieht, und das lautlich entsprechende syr. ܕܢܝܢ mit seinen Sproßformen und Derivaten hat gleichfalls diese Bed. von *ringi* den Mund aufreißend die Zähne blecken d. i. bloslegen. Diese Worterklärung hat Schultens nachgewiesen und Ges. im *thes.* weiter begründet, wonach auch Fl. bem.: „גִּלֵּעַ vom Zähnefletschen, dem Zeigen der Zähne bei weitgeöffnetem Munde, wie es bei lautem erbittertem Zanken geschieht.“ Aber הָרִיב gehört damit nicht zusammen. Hitzigs Uebers.: „bevor der Streit die Zähne bleckt“ ist so modern wie in v. 11 der entfesselte Dämon der Leidenschaft, und Fleischers *prius vero quam exacerbetur rixa* faßt das *Hithpa.* in einer auch für 18, 1. 20, 3 nicht

1) s. Simon Nasché, Der Gaon Haja und seine geistige Thätigkeit S. 15.

nöthigen verallgemeinerten Bed. Die Accentuation, welche לְהִתְנַחֵם durch *Rebia mugrasch* von הָרִיב abtrennt, ist richtig. Man übersetze wie Schult. *antequam dentes stringantur* oder da das *Hithpa.* zuweilen reciproke Bed. hat z. B. Gen. 42, 1. Ps. 41, 8: ehe man sich wechselseitig die Zähne weist. Mit Unrecht nimmt Hitz. Anstoß an der Inversion הָרִיב נָשׂוּשׁ. Warum soll das Obj. dem mit Nachdruck ans Ende gestellten נָשׂוּשׁ nicht ebenso wie Hos. 12, 15 vorausgehen können? Eben diese Inversion findet sich aus gleichem Grunde Koh. 5, 6. v. 15: *Wer gerecht spricht den Schuldigen und schuldig spricht den Gerechten — ein Greuel Jahve's sind beide zusammen.* Der Spruch geht gegen die bestechlichen parteiischen Richter wie 24, 24 vgl. Jes. 5, 23., wo, bei ihnen angelangt, die Strafverkündung in voller Macht hervorbricht. הָשֵׁט und צָדִיק in forensischem Sinne sind s. v. a. *sons (reus)* und *insons*.

חָמֵם (vgl. das von gleicher Wurzel gebildete حَمِيمًا allzusammen, bes. aber das ganz ebenso beim Zahlwort stehende persische *ham* und türkische (دخی) ist hier wie Gen. 27, 45 s. v. a. Jer. 46, 12 יִתְחַדֵּי (in seinen Vereinigungen = vereint). Wer den Schuldigen gerecht spricht scheint milder beurtheilt werden zu müssen als wer den Unschuldigen verurtheilt, aber sie sind Gotte ein Greuel der eine wie der andere.

Wir fassen nun v. 16—21 zus.: ein Spruch vom Herzlosen beginnt und ein Spruch vom Krummherzigen schließt diese Gruppe, und auch dazwischen fehlt es nicht an kenntlichen Berührungspunkten der sich folgenden Sprüche. v. 16: *Wozu doch Kaufgeld in des Thoren Hand um Weisheit zu erwerben, da er doch kein Herz hat?* Mit הָיָה wird die Frage geschärft, also nicht: wozu das Kaufgeld da. .? Etwa Weisheit zu erwerben? — das Ganze ist Eine Frage, die sich selbst mit וְלֵב אֵין (so mit vorausgehendem *Mugrasch* ist zu accentuiren¹) begründet. Der Thor macht wol auch, indem er bei Weisen in die Schule geht, einige Anstrengung, die Ermahnung הִנֵּה הִכְמָה (4, 5 u. ö.) zu befolgen, und läßt sich auch etwas kosten (4, 7), aber erfolglos, weil ihm das Herz fehlt. Damit ist nicht gemeint, daß das Wissen, für welches er sein Honorar zahlt, ihm wenn auch in den Kopf doch nicht zu Herzen geht und also unfruchtbar graue Theorie bleibt; sondern Herz ist s. v. a. Verstand (s. S. 134 unt.) in dem Sinne, in welchem das Herz auch sonst als Vorbedingung der Weisheitserwerbung (18, 15) und selber als etwas vor allem zu Erwerbendes (15, 32) erscheint, näml. Verstand als der zur Aufnahme, Aneignung und Verwerthung der Weisheit geschickte geistige und praktische Habitus, als das Vermögen, die über-

1) Schreibt man וְלֵב אֵין mit Makkef, so hat man לִקְנוֹת הַכֶּמֶה mit *Tarcha Munnach* zu accentuiren, weil das Silluk-Wort bei dieser Schreibung keine zwei Sylben vor dem Tone hat. Diese Accentfolge findet sich in Vened. 1521. 1615. Basel 1619, wogegen die meisten Ausgg. לִקְנוֹת הַכֶּמֶה וְלֵב אֵין haben, was falsch ist. Handschriftlich bezeugt ist aber auch לִקְנוֹת הַכֶּמֶה וְלֵב אֵין ohne Makkef, und das ist nach den Makkef-Regeln des metrischen Accentuationssystems das Rechte, s. *Thorath Emeth* p. 40.

lieferte Fülle des Wissens recht aufzufassen, einheitlich zusammenzufassen und in selbständigen Besitz umzusetzen, das was griechisch *νοῦς* heißt, wie wenn ein „goldener Spruch“ des Demokrates sagt: πολλοὶ πολυμαθεῖς νοῦν οὐκ ἔχουσι oder Lucas 24, 45 daß der Herr den Jüngern τὸν νοῦν geöffnet die Schrift zu verstehen. In LXX folgt auf v. 16 noch ein Distich, welches aus 19^b und 20^b zusammengesetzt ist und Uebersetzungsvarianten zu diesen zwei Zeilen enthält. v. 17: *Zu jeder Zeit zeigt sich liebend der rechte Freund, und als Bruder wird er für Drangsal geboren.* Bruder ist mehr als Freund, denn der leibliche Bruder steht einem noch näher als der Freund Ps. 35, 14., aber das Freundesverhältnis kann sich bis zu geistig-sittlicher Verbrüderung vertiefen 18, 24 und es gibt deshalb keinen inniger lautenden Freundesnamen als אָחִי 2 S. 1, 26. Hienach verhalten sich 17^a und 17^b klimaktisch. Der Freund, welchen 17^a meint, ist ein rechter. Von einem andern ließe sich ja nicht sagen, daß er בְּכָל-יָמָיו liebe d. i. Liebe bethätige, und auch der Artikel in הָרֵץ will hier dem Worte nicht nur mehr Körper geben, sondern stempelt das Wort zum Begriffswort: der Freund, welcher dem Begriffe eines solchen entspricht.¹ Infinitiv des *Hi.* in der Bed. „zugesellen“ (Ew.) kann הָרֵץ schon deshalb nicht sein, weil רֵץ sich nicht v. רָצַע, sondern v. רָצָה ableitet. So besteht denn zwischen 17^a und 17^b kein Gegensatz, so daß das Lieben des Freundes im Unterschiede von dem des Bruders als ein solches ohne nachhaltige Kraft (Fl.) gedacht wäre, sondern 17^b will sagen, daß der rechte Freund sich zur Zeit der Noth bewähre und da die Freundschaft sich bis zum Bruderverhältnis verinnige. Es ist nicht von zweierlei Freunden die Rede, man sieht dies daraus daß אָחִי nicht wie הָרֵץ den Artikel hat. Es ist nicht Subj. wie dieses, sondern Präd. wie אָדָם Iob 11, 12: eher wird ein Wildeselfüllen als Mensch geboren oder: zum Menschen umgeboren. Der Sinn des הַיּוֹלֵד streift dort wie Ps. 87, 5 f. an *regenerari*; hier ist es im Grunde nicht viel anders, denn damit daß der Freund in Zeiten der Noth als Bruder geboren wird ist doch gemeint, daß er da erst in dem wahren Wesen eines Freundes hervortritt, die rechte Weise oder Taufe eines solchen empfängt und wie in leibliches Bruderverhältnis zu dem schwergeprüften Freunde hineingeboren wird. Die Uebers. *comprobatur* (Hier.) und *erfunden* (Lth.) verwischt den eigentümlichen und also absichtsvollen Ausdruck, denn הַיּוֹלֵד ist durchaus keine übliche Metapher für ans Licht treten, die zwei Stellen in Mischle und Iob haben nicht ihres Gleichen. הַיּוֹלֵד ist nicht s. v. a. בְּצָרָה (vgl. Ps. 9, 10, 10, 1), denn der Wechsel der Präp. in 17^a und 17^b wäre dann ohne ersichtlichen Zweck. Aber auch Hitzigs Uebers.: als Bruder wird er von der Noth geboren ist unmöglich, denn לֵב nach הַיּוֹלֵד und יָלַד bez. allüberall den welchem die Geburt zugute kommt, nicht den von wel-

1) Die arab. Grammatiker sagen daß der Art. in diesem Falle stehe لا يستغنى عن *لاستغناء* zu erschöpfendem Ausdruck aller wesentlichen Eigenschaften des Genus d. h. um die volle ideale Verwirklichung des Begriffs in dem Genannten auszudrücken.

chem sie ausgeht. Also wird לְ das des Zweckes sein: für den Zweck der Noth, freilich nicht um solche zu leiden (Iob 5, 7), aber um sie mitzuleiden und mittragen zu helfen. Richtig Fl.: *frater autem ad aerumnam* (sc. *levandam et removendam*) *nascitur*. LXX gibt diesen Sinn des לְ umschreibend wieder: ἀδελφοὶ δὲ ἐν ἀνάγκαις χρησιμοὶ ἔστωσαν, τοῦτο γὰρ χάριν γεννῶνται. v. 18: *Ein verstandloser Mensch ist wer Handschlag gibt, wer Bürgschaft leistet bei seinem Nächsten*. Vgl. 6, 1—5., wo diese Warnung vor Verbürgung ausführlicher lautet und auch begründet wird. Falsch ist es לְפָנַי רֵעִי mit LXX Hier. Syr. Trg. Lth. „für seinen Nächsten“ zu übers. (Ges. Hitz. u. A.); sich für jem. verbürgen heißt לְ עֵרֵב 6, 1 oder mit Objektsacc. 11, 15., eine andere passende Präp. ist לְפָנַי, aber bed. nie *pro* (ὕπερ), denn 1 S. 1, 16 bed. es „zu der Person“ und 2 S. 3, 31 „vor der Leiche (Bahre) Abners her“. רֵעִי ist also hier derjenige, vor welchem die Bürgschaft geleistet wird; er kann um so eher רֵעִי des Bürgschaftleistenden heißen, als die Annahme der Bürgschaft voraussetzt, daß beide mit einander näher bekannt sind. Auch hier übers. Fl. richtig: *apud alterum* (sc. *creditorem pro debitore*). v. 19: *Frevel liebt wer Zanken liebt, wer hochmacht seine Pforte erstrebet Einsturz*. Ein synthetischer Zweizeiler (Einl. S. 8). Böttch. findet den Grund der Paarung in der Verwandtschaft von Mund und Pforte (vgl. Mi. 7, 5 פִּתְחֵי פִּיָּה). Hitz. geht weiter und meint, daß 19^b bildlich sage was Großmüligkeit sich zuzieht. Gegen Geier Schult. u. A., welche פִּתְחוֹ geradezu vom Munde verstehen, bemerkt er richtig daß הַגְבִּיחַ unerhört sei und daß man dafür הַגְבִּירִל פֹּה sage. Aber die zwei Spruchzeilen passen auch ohne diese Wechselbeziehung von *os* und *ostium* zus. Zanksucht und Prunksucht sind verwandte Symptome der Selbstsucht. Beide aber tragen ihre Verurtheilung in sich. Wer Gefallen am Zanken hat, hat Gefallen an Frevel, indem er sich selbst auf den Weg schwerer Veründigung begibt und Andere dahin fortreißt, und wer das Portal seines Hauses nicht hoch und prächtig genug haben kann, der bereitet damit wider Willen den Einsturz seines Hochbaus vor. Ein altes Sprichwort sagt: כל העוסק בבנין יתמסכן der Bausüchtige kommt an den Bettelstab. Was 19^{ab} sagt trifft häufig an Einem und demselben Individuum zu, denn Bauwuth geht nur zu oft Hand in Hand mit ungerechtem und herzlosem Processiren. v. 20: *Wer schlangenkrummen Herzens wird kein Glück erlangen, und wer sich windet mit seiner Zunge fällt in Unglück*. Ueber עֲקֹשׁ-לֵב s. 11, 20. Im Parallelgliede ist נִהַפֵּה בְּלִשׁוֹנוֹ wer sich mit seiner Zunge dreht oder windet (s. zu 2, 12), die Wahrheit umgehend, verhehlend und fälschend. Die LA וַיִּהַפֵּה (Verbindungsform vor einem Worte mit Präp.) ist syntaktisch möglich, aber die Masora bezeichnet das Wort im Unterschiede von dem mit *Pathach* punktirten וַיִּהַפֵּה Lev. 13, 16 mit לִית als Unicum, fordert also וַיִּהַפֵּה, wie sich auch in Codd. findet. Gegensatz von רֵעִי ist hier gleichfalls neutrisch gedachtes נֵיב wie 13, 21 vgl. 16, 20 und רֵעִי 13, 17.




Auf die 3 ersten Haupttheile des älteren salomonischen Spruchbuchs 10, 1—12, 28. 13, 1—15, 19. 15, 20—17, 20 folgt nun der

4. Haupttheil; wir erkennen ihn an dem 10, 1 angeschlagenen und hier widerklingenden Grundton. In 17, 21 erklingt er alsbald noch einmal, hier einen Haupttheil, dort die zweite Spruchgruppe desselben eröffnend. Die erste schließt mit einem Spruche vom Thoren, wie sie mit einem Spruche vom Thoren (thörichten Sohne) beginnt v. 21: *Wer einen Thoren gezeugt dem wirds zum Kummer, und nicht froh wird eines Wahnwitzigen Vater.* Es ist statthaft, vor לְחִיָּהָה (s. über diese passive Bildung zu 10, 1 vgl. 14, 13) aus יָלַד sich entwickelndes יָלַד wie Jes. 66, 3 מְעִלָּה zu ergänzen (Fl.: *in maerorem sibi genuit h. e. ideo videtur gennisse ut sibi moerorem crearet*), aber nicht minder statthaft

und dem וְלֹא-יִשְׁמָח (so, mit Makkef, ist zu schreiben) entsprechender, לְחִיָּהָה als Nominalsatz zu fassen: zu Bekümmernis gereichts ihm. Je nachdem man dies etw. als Aussicht oder als Folge versteht, setzt sich יָלַד wie 23, 24 entw. in *qui gignit* oder *qui genuit* um. Mit dem im Spruchbuch ungemein häufigen בָּסִיל wechselt das darin verhältnismäßig seltene נָבֵל (nur hier und v. 7). Schon Schult. definirt dieses etymologisch richtig *marcidus h. e. qui ad virtutem, pietatem, vigorem omnem vitae spiritualis medullitus emarcuit* und jenes *elumbis et mollitie segnitieve fractus*, der geistig Plumpe und Träge (vgl. arab. *kasal* Faulheit, *kas-lân* der Faule).¹ v. 22: *Ein fröhlich Herz bringt gute Besserung, und gebrochener Mut dörrt das Gebein aus.* Das Herz ist das Centrum des Ichlebens und diesem theilt sich bis zur äußersten Peripherie der Zustand und die Stimmung des Herzens mit; der Geist ist die Macht des Selbstbewußtseins, welches je nachdem es gehoben oder geknickt ist auch das körperliche Befinden hebt oder herabdrückt (Psychol. S. 199), s. die gleichen Gegensätze שִׂמְחָה לֵב שִׂמְחָה 15, 13. Das ἀπ. λεγ. גִּידָה (hie und da in Codd. falsch גִּירָה geschrieben) hat nichts mit dem arab. جَهْد zu schaffen, welches nicht Gesicht bed., sondern

Richtung und v. جَا, gebildet ist (wov. جَوَّ, Gesicht), wie יָדָה Gemeinde von יָדָה (יָדָה). Der Syr. Trg. (viell. auch Symm. ἀγαθύνει ἡλικίαν, Hier. *aetatem floridam facit*, Lth. *macht das Leben lustig*) übers. es mit Körper, aber dieser heißt גִּידָה (גִּוּיָה) und das ist ein Wort ganz anderer Wurzel als גִּידָה. Auf welches Verbum dieses zurückgeht, zeigt Hos. 5, 13 וְלֹא-יִגְדָה בְּמָם מִזֹּר und nicht abheilte euch die Eiterwunde. מִזֹּר ist die Compresse d. i. der den Eiter aufnehmende Verband und dann auch die Eiterwunde selbst und גִּידָה ist das Gegentheil von עָלָה z. B. Jer. 8, 22., es bed. das Weichen des Verbands und das Abheilen der Wunde. Dies bestätigt sich durch das syr. ܓܝܕܐ welches gleichfalls

1) Die Behauptung Nöldeke's, Art. Orion in Schenkels Bibel-Lexikon, daß das arab. كسل dem hebr. כָּשַׁל entspreche, geht von der zwiefachen Voraussetzung aus, daß der Bed. träge s. die Bed. straucheln unterliege (s. auch Dietrich in Gesenius HW.) und daß hebräischem כ arabisches ش entsprechen müsse. Jenes ist unerweislich, dieses weit entfernt, als Lautverschiebungsgesetz gelten zu können (vgl. z. B. כָּסַא und *kursi*, וְסַפֵּר und *sifr*, מִסְכֵּן und *maskin*). Das V. כָּשַׁל, aram. כַּשְׁל, ist dem Arabischen fremd.

mit  construirt wird und von etw. erledigt werden bed. (s. Bernsteins *Lex. Syr.* zu Kirsch' Chrestomathie); dem Causativ  entspricht im Aethiop. das Quadriliterum **ገገገገ** (*gâhgêh*) hemmen, aufhören lassen.¹ Demnach bed. **ገገገ** in Nachlaß, Linderung, Abheilung begriffen und **ገገገ** (als Synon. v. **ገገገ** Nah. 3, 19 womit es Parchon combinirt) *levamen, levatio* im Sinne leiblicher Besserung (LXX *εὐεκατεῖν ποιεῖ*, Venet. nach Kimchi: *ἀγαθυνεῖ θεράπευαν*), und **ገገገ** **ገገገ** (vgl. 15, 2) bed. gute Besserung bringen, mächtig die Genesung fördern. Schult. vergleicht  *nitescere, disserenari*, wie schon Menahem **ገገገ**, aber dieses Wort ist eins der wenigen, welche sich ausschließlich aus dem Syrischen (und Aethiop.) enträthseln. **ገገገ** (hier und 25, 15) ist das Wechselwort zu **ገገገ** 15, 30. 16, 24. v. 23: *Bestechung aus dem Busen gelangt nimmt der Gottlose hin, um zu beugen die Bahnen des Rechts.* Ueber **ገገገ** s. 17, 8; der Begriff dieses Worts, so wie der Zwecksatz fordern für den **ገገገ** einen hohen richterlichen oder administrativen Posten. Der Busen **ገገገ** (ገገገ) ist wie 16, 33 der des Gewandes. Aus dem Busen **ገገገ**, wo es verborgen gehalten worden, wird das Geschenk hervorgeiangt, und dem dessen Gunst gewonnen werden soll in den Busen **ገገገ** 21, 14 gegeben — ein Vorgang unter vier Augen, der sich geffissentlich der Augenzeugenschaft jedes Dritten entzieht. Da es sich darum handelt, dem Rechtsgange eine rechtswidrige Wendung zu geben, so hat der Bestechende von vornherein das Recht nicht auf seiner Seite, und unter Umständen kann die günstige Entscheidung, die er erkaufte, zugleich rechtlose Verurtheilung eines wider ihn klagbaren oder von ihm angeklagten **ገገገ** sein 18, 5. v. 24: *Der Einsichtige hat auf Weisheit sein Absehn, aber des Thoren Augen sind am Ende der Erde.* Viele Ausll. erkl. so wie Euchel übers.: „Der Verständige findet überall Weisheit, des Thoren Augen suchen sie am Ende der Welt.“ Ew. verweist auf Dt. 30, 11—14 als großartige Ausmalung dieses Gedankens. Aber obwol von dem Thoren gesagt werden mag (s. dagegen 15, 14), daß er Weisheit sucht, nur nicht am rechten Orte, wie 14, 6 vom Spötter, daß er Weisheit suche, aber vergeblich: so führen doch hier sowol Wortstellung als Ausdruck auf einen andern Gedanken: vor dem Angesichte des Einsichtigen (**ገገገ** wie Gen. 33, 18. 1 S. 2, 11 und häufig in der RA **ገገገ** z. B. 1 S. 1, 22) liegt Weisheit als sein Augenmerk, sein Vorwurf, sein Strebeziel, wogegen des Thoren Augen, ohne das Eine Nothwendige ins Auge zu fassen, sich *in alia omnia* zerstreuen und ohne festen Augpunkt in weite Fernen schweifen. Der Thor ist mit seinen Gedanken überall, nur nicht da wo er sein sollte. Das Nächstliegende vernachlässigend verliert er sich in Allotria. Der Einsichtige hat an der Weisheit eine immer gegenwärtige Aufgabe, die ihn fesselt und auf die er sich concentrirt; der Thor aber flattert launisch und fantastisch von Einem zum Andern und gerade was ihn am wenigsten angeht interessirt ihn am meisten.

1) s. Stade, Ueber den Ursprung der mehrlautigen Thatwörter der Ge'ez sprache (1871) S. 14.

Die Spruchreihe v. 25—XVIII, 2 beginnt und schließt ähnlich wie die vorausgegangene und nur v. 26 steht innerhalb derselben außer einem sichtlichem Zusammenhang. Auf v. 21 zurückgreifend hebt sie v. 25 an: *Ein Aerger seines Vaters ist ein thörichter Sohn, und bitteres Weib für seine Gebärerin.* Das $\alpha\pi. \lambda\epsilon\gamma.$ מָרַר ist v. מָרַר (bitter, eig. adstringierend s.) wie מָרַם v. מָרַם gebildet. Syr. Trg. setzen die Substantiva in Participien um; auch einige Codd. haben מָרַר (n. d. F. מָרַר, מָרַר, מָרַר, מָרַר), was aber in 25^a מָרַר erwarten ließe. Das Dativobj. statt des Acc. wäre möglich; ein sicheres Beispiel dafür bietet v. 26: *Auch den Gerechten büßen zu lassen ist nicht gut, dies daß man Edle stürzen um Rechtlichkeit willen.* Weist das בִּם etwa auf ein Gefüge hin, an dem der Spruch vereinzelt ist? Oder ist stillschweigend vorausgesetzt, daß es des Nichtguten gar mancherlei in der Welt gibt, und das Eine daraus hervorgehoben? Oder ist gemeint, daß auch schon eine Vermögensstrafe dem Gerechten aufzulegen nicht gut sei? Nichts von dem allen. Der Spruch heischt in sich geschlossenen Sinn und wenn Vermögens- und Leibesstrafe einander entgegengehalten würden, müßte 26^b mit כִּי יִפָּגַע (*quanto magis percutere ingenuos*) beginnen. Es ist hier mit בִּם wie 20, 11 und wie mit אֵךְ 11^a und רֶךְ 13, 10: es gehört der Sinne nach nicht zu dem nächstfolgenden Worte, sondern zu לְצַדִּיק , und עָנַשׁ (wov. inf. עָנַשׁ wie 21, 11 mit regelrechtem ä bei ע , vgl. auch עָנַשׁ 11, 10 für עָנַשׁ) bed. hier nicht spec. eine Geldbuße auflegen, sondern indem wie in *mulctare* die Bed. sich verallgemeinert, strafen überhaupt. sonst mit dem Acc. Dt. 22, 19., hier: jemandem eine Strafe zu besteuern. Die Obrigkeit ist Gottes Dienerin, welche die Rechtsordnung zu schirmen hat $\epsilon\lambda\varsigma \sigma\phi\rho\gamma\eta\nu \tau\omega \tau\omicron \kappa\alpha\chi\omicron\nu \pi\rho\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\nu\nu\tau\iota$ (Röm. 13, 4). Es ist nicht gut, wenn sie ihre Strafgewalt mit den Schuldigen zugleich Unschuldigen zu fühlen gibt. In 26^b wird mit לְהַכּוֹת statt הַכּוֹת fortgeföhren; לֹא-טוֹב , welches zu ergänzen ist, pflegt den nackten Inf. zu sich zu nehmen, wenn dieser vorausgeht, und den Inf. mit ל , wenn er nachfolgt. 18, 5. 28, 21. 21, 9 (vgl. aber 21, 19). הַכּוֹת ist das übliche Wort von der Geißelstrafe Dt. 25, 1—3 vgl. 2 Cor. 11, 24., neutest. $\mu\alpha\sigma\tau\iota\gamma\omicron\upsilon\nu \delta\acute{\epsilon}\rho\epsilon\upsilon\nu$, rabb. מַכּוֹת Hiebe oder מַלְקוֹת v. לָקַח *vapulare* Schläge bekommen נְדִירִים sind hier Edle von Gesinnung, vom Geburtsadel gilt zwar das *noblesse oblige*, aber er eximirt nicht vom Gesetze. Indes schwankt der Begriff von נְדִיר zwischen *generosus* in äußerlichem und in sittlichem Sinne, weshalb $\text{עַל-יְדֵי$ oder vielmehr $\text{עַל-יְדֵי$ hinzugefügt wird, denn die alten Ausll., correkte Handschriften und z. B. auch Soncin. 1488 bieten עַל־יְדֵי (s. Norzi). Irrig erkl. dies Hitz. „wider Gebühr“ (יָשָׁר wie 11, 24); auch Ps. 94, 20 bed. עַל-יְדֵי nicht *κατὰ προστάγματος* (Symm.), sondern *ἐπὶ προστάγματι* (LXX Theod.) auf Grund des Rechts = *prae-textu juris* (Vatabl.). So bed. auch hier עַל-יְדֵי weder wider noch über Gebühr, sondern: auf Grund redlicher Handlungsweise, diese (natürlich die verkaante) zum Rechtstitel des Strafverfahrens machend, Aq. $\epsilon\pi\iota \epsilon\upsilon\theta\upsilon\tau\eta\tau\iota$ vgl. Mt. 5, 10 $\epsilon\nu\epsilon\chi\epsilon\nu \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta\varsigma$. Ohnehin liegt für עַל nach הַכּוֹת die causale Bed. am nächsten Num. 22, 32 vgl. Jes. 1, 5 (עַל-מַדָּה um was willen). Wenn die Strafgewalt zur Bestrafung Gerechter, ja wol

gar zu körperlicher Züchtigung Edler gemisbraucht und diesen ihr gerades d. i. gewissenhaftes, festes, offenes Verhalten zum Verbrechen gemacht wird, so ist das nicht gut — es ist eine Verkehrung der Rechtsbegriffe und eine Ungerechtigkeit, welche die strafende Gerechtigkeit des Höchsten über den Hohen (Koh. 5, 7) herausfordert. v. 27: *Wer seine Worte an sich hält besitzt Erkenntnis, und der Kaltblütige ist ein Mann von Verstand.* Z. 1 ist Variation von 10, 19^b. Die RA ידע דעת (hier und Dan. 1, 4) bed. Wissen besitzen (*novisse*), häufiger ist ידע בִּינָה (z. B. 4, 1 wo ידע den inchoativen Sinn von *noscere* hat. In 27^b ist das קִרְיוֹתֵי הַיָּרֵךְ. Hier. übers. es *pretiosi spiritus*, Venet. τίμιος τὸ πνεῦμα, Raschi glossirt יקר hier wie 1 S. 3, 1 durch מניע (so ist nach Codd. zu lesen) *retentus spiritu*, die meisten Ausll. bem., daß der Geist hier als sprachlich sich äußernder in Betracht komme. Schwerlich richtig; יקר דְּבָרִים könnte einen der mit Worten kargt bezeichnen, aber קִרְיוֹתֵי הַיָּרֵךְ ist der Grundbed. des V. וְקָרָה יָדָךְ gemäß *gravis spiritu* (Sult.) würdevollen, gesetzten Geistes, es ist der aus hohem Selbstbewußtsein hervorgehende, in Selbstbeherrschung sich behauptende ruhige Ernst, der mit diesem Worte bezeichnet wird. Das Chethib וְקִרְיוֹתֵי הַיָּרֵךְ aber gibt fast das gleiche Charakterbild. קָרָה v. קָרָה (gleiche Wurzel mit יקר וְקָרָה) bed. fest, unbeweglich s. καρτερόν εἶναι, daher gerinnen, gefrieren, kalt s. (vgl. *frigus* mit *rigere*, *rigor*), trop. kaltblütig, leidenschaftslos, ruhig, gelassen s. (Fl.), vgl. nachbibl. קָרָה רִיחַ (arab. *kurraṭ aīn*) Kühlung = Erquickung ἀνάψυξις (Act. 3, 20).¹ Mag man nun יקר oder קר lesen, jedenfalls hat man nicht *rarus spiritu* zu übers., was abgesehen von der Unmöglichkeit des Ausdrucks 27^b zur fast tautologischen Wiederholung des Gedankens 27^a macht. Die 1. Zeile empfiehlt Zügelung der Zunge in Gegens. zu unüberlegtem und unzeitigem Reden, die 2. Zeile Kälte d. i. Gleichmut des Geistes in Gegens. zu affectuöser leidenschaftlicher Hitze. In diesem Thema vom Werthe des Schweigens fährt v. 28 fort: *Auch ein Narr wird, wenn er schweigt, für weise geachtet, wenn er sein Maul hält für gescheid.* Sowol Subj. als Präd. von 28^a gelten auch für 28^b. אָבַח obturare, occludere, sonst vom Zuhalten des Ohres, ist hier einmal auf den Mund übertragen. Das Hi. הִתְחַרֵּשׁ bed. *mutum agere* (vgl. خرس *mutum esse*) v. חָרַשׁ, welches wie σοφός von der Bed. *surdus* in die Bed. *mutus* übergeht (Fl.). Dem Narren gilt das Wort Iobs 13, 5 und das noch bekanntere Alexanders: *si tacuisses sapiens mansisses*. Ein arab. Sprichwort sagt: الصمت ستر الاحمق das Schweigen ist die Decke des Dummen. In dem epigrammatischen Hexameter πᾶς τις ἀπαίδευτος φρονιμώτατός ἐστι σωπῶν hat σωπῶν ganz gleiche syntaktische Stellung wie oben die zwei Participien.² Vom Narren

1) „Er hat mein Auge glühend gemacht“ (شَدِيحَ vgl. اسخن) ist im Arab. s. v. a. er hat mich tief betrübt. Das Auge des Wolgemuten ist *bārid*, und es ist ein in die Ausdrucksweise der Semiten tief eingreifender psychologischer Satz, daß die Thränen des Schmerzes heiß, die der Freude kalt sind.

2) Vgl. C. Schulze, Die biblischen Sprichwörter (1860) S. 60 f.

wendet sich diese Spruchreihe zum Sonderling XVIII, 1: *Einem Gelüst trachtet nach der Sonderling, gegen alles Frommende geräth er in Zähnefleischen.* Das reflexive נִפְרָד hat hier gleichen Sinn wie das rabbinische פָּרַשׁ מִן־הַצִּבּוּר sich von der Gemeinde absondern *Aboth* II, 5 u. ö. נִפְרָד heißt ein Mensch der sich absondert indem er seinem eignen Kopfe

folgt, arab. جاكيس المتكلم (seorsum ab aliis *secedens*). Statt לְהִצָּנֶה emendirt Hitz. nach Hier. לְהִצָּנֶה „nach einer Veranlassung“ (einem Vorwand) und denkt sich unter dem נִפְרָד einen beiseite Geschobenen, der, in die Opposition geworfen, sich zu rächen sucht. Aber seine Uebers. von 1^b: „gegen alles was glücklich bleckt er die Zähne“ zeigt, wie sehr der Spruch dieser Umdeutung widerstrebt. נִפְרָד heißt einer der sich willentlich (Richt. 4, 11) und zwar eigenwillig absondert. Die Construction des רִבְבָּשׁ mit לְ (auch Iob 10, 6) erklärt sich daraus daß der Dichter das Objekt hervorhebend vorausstellen

wollte: einem Belieben (חָוָה wie חָוָה unstete und grundlose Richtung des Geistes auf etwas, Gelüst, Laune, Caprice), nichts Anderem, geht nach wer sich absondert (Fl.); das Streben des Separatisten geht nach einem Gelüste d. i. der Befriedigung und Verwirklichung eines solchen, er sucht statt sich dem Gesetz und den Ordnungen des Gemeinwesens zu fügen eine Sonderansicht zur Geltung, einen Lieblingsplan zur Ausführung zu bringen: *libidinem sectatur sui cerebri homo*. Nun paßt auch 1^b: הוֹשִׁיעַהּ (s. darüber zu 2, 7) ist concret was fördert und frommt; über הַתְּנִיחַ s. zu 17, 14. So seine Subjectivität an die Stelle des Gemeingültigen setzend geräth er in Zähnefleischen, setzt er sich in fanatische Opposition gegen alles Förderliche und Frommende in den Grundsätzen, den Einrichtungen, der Praxis der Gesamtheit, von der er sich lostrennt. Das Bild ist naturgetreu: die Polemik der Schismatiker und Sectirer gegen das Bestehende ist meistens maßlos und feindselig. An diesen Spruch mit הַתְּנִיחַ schließt sich einer mit wurzelverwandtem בְּהִתְנַחֵם v. 2: *Keinen Gefallen hat der Thor an Verständigkeit, sondern nur daran daß sein Herz an die Oeffentlichkeit trete.* Das V. תִּפֵּץ bildet sowol das Fut. תִּפֵּץ als auch תִּפֵּץ, zunächst letzteres von תִּפֵּץ mit der Grundbed. beugen, neigen, dann beide Formen als Intransitiv: sich zu etwas neigen, zu etw. geneigt s., arab. عطف (Fl.). חֲבִינָה ist hier die Verständigkeit, welche in Verständnis der eignen Mängel und des zu ihrer Abhülfe Nöthigen besteht. Nach solcher Verständigkeit geht nicht des Thoren Neigung, sondern פֶּי־אֵם (פֶּי־אֵם nach Ben-Naftali) nur dahin daß sein Herz d. i. der Verstand den er bereits zu besitzen meint sich offenbare, sich öffentlich zeige. Er meint damit sich selber in seiner wahren Größe zu zeigen und der Welt einen wichtigen Dienst zu erweisen. Diese von Selbstgefälligkeit ohne Selbsterkenntnis ausgehende Redseligkeit des Thoren ist schon 12, 23 und öfter gezeißelt worden.

Die mit v. 3 beginnende Gruppe läuft in 6. 7 in zwei dem Schlußvers der vorigen verwandte Sprüche aus. v. 3: *Kommt ein Gottloser, kommt auch Hohn und samt Schande Beschimpfung.* J. D. Mich. und die

meisten Neuern lesen רָשָׁע, dann sind Hohn u. s. w. als der Gottlosigkeit auf der Ferse folgende Geschicke zu denken, denn dafür daß קָלִיִן Schändlichkeit d. i. schandbares Treiben bedeute (Hitz.), fehlt jeder Beleg, קָלִיִן ist überall Schande als Widerfahrnis. Aber nicht nur der masor. Text punktirt רָשָׁע, sondern auch alle alten Uebersetzer, die griechischen, aramäischen und lateinischen, haben so ausgesprochen. Und etwa deshalb, weil ein Kommen natürlicher von einer Person gesagt zu werden schien? Das οὗ ἂν εἰσελθῇ ὑβρίς ἐκεῖ καὶ ἀτιμία 11, 2 haftete ihnen doch wol nicht minder fest als uns im Gedächtnis. Sie lesen רָשָׁע, weil das obenanstehende בִּיִּי sich nicht dazu eignet, das Erste dessen zu bezeichnen, was die Gottlosigkeit trifft, wol aber das Erste dessen was von ihr ausgeht. Deshalb bleiben wir dabei, daß der Spruch die Unholde nennt, welche überall da wo der Gottlose ein- und auftritt in seiner Gesellschaft erscheinen, näml. vorerst בִּיִּי Hohn (Ps. 31, 19), der sich über alle schuldige Unterordnung und Ehrerbietung und Schonung übermütig hinwegsetzt, und dann mit der Schande קָלִיִן, die er an sich schon denen macht die sich mit ihm einlassen (Jes. 22, 18), gepaarte Schmähung הָרָפָה (Ps. 39, 9), welche von ihm zu erleiden hat wer nur immer ihm Besseres zutraute. Fl. versteht alle drei Namen in passivem Sinne und bem.: „קָלִיִן וְהָרָפָה עִם-קָלִיִן הָרָפָה künstlichere Ausdrucksweise für קָלִיִן וְהָרָפָה, im Türkischen ganz gewöhnlich für die Copula و z. B. صويله طبراق Erde und Wasser, عورتيله ار der Mann und das Weib.“ Aber dann wäre der Ausdruck tautologisch; wir verstehen בִּיִּי und הָרָפָה von dem was der Gottlose Anderen mit Worten und קָלִיִן von dem was er ihnen durch seine Handlungsweise anthut. Bei dieser Auffassung ist עִם mehr als Stellvertreter der Copula. v. 4: *Tiefe Wasser sind die Worte aus eines Mannes Munde, ein sprudelnder Bach, ein Born der Weisheit.* Früherhin machte man zu *hominis* die Bemerkung *sc. sapientis*, aber dann wäre ein unnöthiges Wort gebraucht und das nöthige weggelassen. Eher ließe sich sagen, daß אִישׁ in idealem Sinne gemeint sei, aber so gemeint bez. אִישׁ wie גִּבּוֹר den mannhaften Mann, nicht aber den Mann wie er sein soll oder den Ehrenmann, und übrigens kann ein Mann ein Ehrenmann sein, ohne daß sich von ihm sagen läßt was dieser Spruch sagt. Näher dem Sachverhalt kommt Ew. welcher übers.: „Tief Wasser sind die Herzensworte Manches“. Herzensworte — welch ein unbiblischer Ausdruck! LXX welche *λόγος ἐν καρδίᾳ* übers. hat nicht דְּבַרִּי לֵב, sondern דְּבַר בֶּלֶב (wie 20, 5 נִצָּה בִלְבָב־) gelesen. Aber jenes „Manches“ ist zwar keine richtige Uebers., jedoch insofern richtig als אִישׁ ebenso wie z. B. 12, 14 heraushebend gedacht ist: der Spruch sagt gemäß der erzählungsweise exemplificirenden Spruchform was im Leben vorkommt und sich beobachten läßt. Dreierlei wird von den Worten aus eines Mannes Munde gesagt: sie sind tiefe Wasser, indem ihr Sinn nicht auf der Oberfläche liegt, sondern nur durch Eindringen in des Sprechenden verborgene Beweggründe und Ziele durchschaut werden kann; sie sind ein sprudelnder Bach, welcher dem der diesen Redefluß auf sich wirken läßt kräftig und frisch entgegensprudelt, weil es diesem Bache nicht an immer

neuem Nachschub lebendiger Wasser gebricht; sie sind ein Born oder Quell der Weisheit, welchem Weisheit entquillt und von wo Weisheit zu schöpfen ist. Hitz. bildet sich ein, daß der Zweizeiler antithetisch sei; מַי מַעְמַקִּים oder vielmehr מַי מַעְמַקִּים „Wasser der Austiefung“ sei Cisternenwasser, wogegen „ein quellender Bach ist der Weisheit Born“. Aber עֵמֶק bed. tief, nicht ausgetieft, und tiefes Wasser ist Gegens. des seichten; auch eine Cisterne kann tief sein (vgl. 22, 14), aber tiefes Wasser ist solches welches tief ist sei es im Ocean oder in einer Grube. Auch 4^b leitet die Fantasie auf keine Cisterne, denn wodurch wäre es angezeigt daß sich hier nicht die Beschreibung בְּרֵי פִי-אֵשׁ fortsetze; der „Weisheits-Born“ bildet zu diesem Subj. keine kunstmäßige Parallele und vollends keine Antithese, da diese vielmehr Entgegensetzung des Tiefen und Seichten, des Versiegenden und Perennirenden erwarten ließe. Und: der Born ist ein Bach, der Quell ein Fluß — wer wird sich so schief ausdrücken! Wir haben also weder einen antithetischen noch einen synonymen (LXX nach der LA $\alpha\nu\alpha\eta\delta\omega\nu$, Hier. Venet. Lth.), sondern einen eingedankigen Zweizeiler (s. Einl. S. 8) vor uns, und dieser gibt zu bedenken, welche Tiefe des Sinnes, welchen Reichtum des Inhalts, welche Macht geistig-sittlicher Förderung ein Mensch in seine Rede hineinlegen kann. v. 5: *Die Person des Gottlosen begünstigen ist nicht gut, zu beugen den Gerechten beim Rechtsprechen.* Wie v. 4 Ein Subj. hat, so v. 5 Ein Präd.; die Formulirung ist wie 17, 26. שִׂיֵּאֵר פִּיִּי (vgl. הַכֹּרֶת-פִּנִּים 24, 23) $\pi\rho\sigma\sigma\omega\pi\omicron\lambda\eta\psi\iota$ *acceptio personae* ist dies daß man פָּנִי d. i. die persönliche Erscheinung jemandes annimmt ($\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$ $\lambda\alpha\upsilon\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota$) d. i. sich annehmlich, respectabel, liebsam sein läßt, was an sich kein Unrecht ist, aber beim Richter, der nur nach Thatbestand und Gesetz urtheilen soll, zu sündlicher Parteilichkeit wird. הַשׁוֹר in forensischem Sinne mit dem Acc. der Person kann zwiefach gedacht sein: entw. als ein Wegdrängen מְדִיר Jes. 10, 2 von Verfolgung und Erreichung des Rechts, oder als ein Beugen, indem die RA הִשָּׁה מִשְׁפָּט (vgl. 17, 23) auf die Person, welcher Beugung = Rechtsverletzung widerfährt, übertragen wird, und diese Vorstellung liegt wol überall da unter, wo wie z. B. Mal. 3, 5 kein Zusatz die andere mit sich bringt. Nähere Erklärung über das לֹא-שׁוֹב gibt 17, 15. v. 6: *Des Thoren Lippen gerathen in Streit, und sein Mund ruft nach Schlägen.* Man kann sowol übersetzen: Des Thoren Lippen führen Streit herbei, indem בּוֹא mit etwas kommen z. B. Ps. 66, 13 wie جاءَ (أتى) s. v. a. es bringen (hervorbringen), als auch: sie gerathen in Streit, so wie man בּוֹא בְּדָמִים sagt: in Blutschuld gerathen 1 S. 25, 26., arab. بَاءَ بدم ; wir ziehen dieses *intrans* (*ingerunt se*) mit Schult. Fl. als bezeichnender vor. $\text{הִבְאָה לָהּ קְבָאִי}$ für $\text{הִבְאָה לָהּ קְבָאִי}$, eine *synallage generis*, zu der mittelst einer „Selbsttäuschung der Sprache“ (Fl.) die scheinbare Masculinendung solcher Duale beigetragen haben mag. Die Schläge, die der Thor herbeiruft (קָרָא wie 2, 3), sind solche die er selber, indem es *a verbis ad verbera* kommt, davonträgt. LXX: sein dreister Mund ruft Tod herbei ($\text{פִּי הִחָמָה מִתּוֹ יָקָרָא}$). לְמַחֲלָמוֹת hat in Codd. u. alten Ausgg. *Mem raphatum* wie auch 19, 29; der Sing.

lautet also מְהִלִּים wie מְנַעֲלֵי zu מְנַעֲלֵי, denn flectirtes מֶה־ ließe beim Uebergang des *o* in *u* Mem dagessatum erwarten. v. 7: *Der Thoren Mund wird ihm zum Unfall, und seine Lippen zum Fallstrick seiner Seele.* Wie v. 5 mit 17, 27 der vorigen Gruppe correspondirt, so dieser v. 6 mit 17, 28. Ueber מְהִלִּים s. 13, 3. Statt פִּי בְּסִיל פִּי ist nach *Thorath Emeth* p. 40 mit Cod. 1294 und alten Ausgg. פִּי-בְּסִיל zu schreiben.

Ein Spruchpaar vom Ohrenbläser und vom Fahrlässigen. v. 8: *Die Worte des Ohrenbläfers sind wie leckere Bissen, und die gleiten hinab in die Tiefen des Innern.* Ein „Aehnlichkeitssatz mit Epexegeze im 2. Gliede“ (Fl.), der sich gleichlautend 26, 22 wiederholt. Zwar meinen Ew. Brth. Hitz. u. A. וְהֵם als Einführung eines Gegensatzes fassen zu müssen und geben in diesem Sinne dem מְהִלִּים allerlei gewährlose Bedd. Ew. übers.: wie brennend (לֶהֱבֵא verw. לֶהֱבִיא) und schlägt daneben vor: wie zitternd (לֶהֱבֵא verw. לֶהֱבִיא רָעָם); Ch. B. Mich. Brth. u. A.: wie spielend (לֶהֱבֵא verw. לֶהֱבִיא); Hitz.: wie weiche Lüfte (לֶהֱבֵא verw. flaccus, latus). Alle diese Deutungen sind ohne Halt. Das W. לֶהֱבֵא bed. nichts von dem allen, es bed. wie das arab. لَهَم verbürgt *deglutire*. Aber auch

Böttchers Erkl.: „wie hinuntergeschluckt, weil mit Zurückhaltung gesprochen“ geht wie jene anderen von der vermeintlich syntaktisch feinen, aber falschen Voraussetzung aus, daß 8^b ein gegensätzliches „dennoch“ sei. Dann würde der Dichter וְהֵם לֶהֱבֵא geschrieben haben (vgl. וְהֵם an der Spitze eines Umstandssatzes 3, 29. 23, 3). Aber וְהֵם mit folg. Finitum führt weder in unserem Spruche noch z. B. Dt. 33, 3. Richt. 20, 34. Ps. 95, 10 vgl. Gen. 43, 23 einen Umstandssatz ein. Also setzt 8^b den Satz 8^a durch einen auf gleicher Linie stehenden fort und also braucht man für מְהִלִּים keine Bed. auszudüfteln, welche einen Gegens. zu dem Eindringen ins Tiefinnerste bildet. Das Verh. der Spruchhälften kommt richtig zu stehen bei Lth.: *Die Wort des Verleumblers sind schlege, Und gehen einem durchs hertz.* Er faßt לֶהֱבֵא als transponirt aus הִלֵּם (Raschi u. A.), aber Schläge können doch nicht מְהִלִּים heißen, sie heißen מְהִלִּים 6^b. Immerhin hat diese Deutung des Worts mehr Halt, als des Symm. ὡς ἀπέχαιτοι, Hier. *quasi simplicita*, Aq. 26, 22 γοητιστοί, welches Letzte sich wie des Cappellus Clericus und früher Schult. *quasi numine quodam afflata* auf لَهَم IV *inspirare* zu stützen scheint. In der That aber bed. لَهَم auch nicht *afflare*, es bed. *deglutire* und nichts anderes. Die jüd. Lexikographen bieten so gut wie nichts; auch Kimchi's הִלֵּם, wonach Venet. *μαλθακίζόμενοι* übers., schwebt in der Luft, denn das talm. הִלֵּם schlagend = treffend, passend, wolanstehend bietet keinen Uebergang zu „glatt“ und „weich“. Schon Immanuel vergleicht لَهَم = בִּלֵּט. Und Schult., welchem Ges. u. A. folgen, erklärt bereits vollkommen richtig: *tanquam quae avidissime inglutiantur*. So auch Fl.: Dinge welche sich zum gierig Hinunterschlucken darbieten oder sich so verschlingen lassen. Aber sollte man wirklich in dieser Weise dem *Hithpa.* gerecht werden können? Das arab. التهم (stärkere

Potenz **النقم**, wonach van Dyk übers.: **مثل لقم حلوة** gleich süßen Bissen) bed. in sich hineinschlingen, was hier nicht paßt. Das *Hithpa.* wird also hier passive Bed. haben: Dinge welche gierig verschlungen werden. Ueber **נִרְנָן** v. **רָנָן** s. 16, 28. **וְיָהִם** geht auf die Worte des Ohrenbläasers; es könnte auch fehlen, steht also mit Emphase, es ist s. v. a. *aeque illa, etiam illa* (auch sie) oder *illa ipsa* (gerade sie). **וְרָר** ist hier statt mit **אֵל** 7, 27 mit Objectsacc. (vgl. 1, 12) verbunden. **חִדְרֵי** *penetralia* hatten wir schon 7, 27; das Stammwort ist **חָדַר** absperren, verbergen, versch. v. **חָדַר** *demittere* und **חָדַר** (verw. **חָדַר**) herumkommen, umgehen. **בְּנִי** ist das Leibesinnere und mit Bezug auf die dort liegenden Organe, welche nicht allein das Leibes- sondern auch das Geistesleben vermitteln, überh. das Innere der Persönlichkeit. LXX übers. diesen Spruch nicht, sondern hat dafür 19, 15., aber in anderer Uebers. als dort; Syr. und sogar Targ. haben sich dadurch vom hebr. Texte abdrängen lassen. v. 9: *Auch schon wer sich lässig zeigt in seinem Geschäfte ist ein Bruder dessen der auf Zerstörung ausgeht.* Das *Hithpa.* **הִתְרַפָּה** bed. hier wie 24, 10 sich schlaff, lässig, säumig zeigen. **מִלְאָכָה** ist eig. ein Auftrag für einen Andern, wie ihn ein **מַלְאָךְ** Bote, Gesandter, Committirter zu verrichten hat, hier jedes Geschäft, sei es ein Unternehmen im Auftrag oder eine Aufgabe die man sich selbst stellt. Wer sich darin nachlässig zeigt, der richtet in seiner Weise, näml. durch Unterlassung, ebenso Verderben an, wie der **בַּעַל מְשַׁחֵת** geradezu durch sein Thun. So heißt einer der berufen ist (Ez. 9, 1) oder seine Lust daran hat zu verderben oder zu zerstören. Hier. falsch beschränkend *sua opera dissipantis*. Hitz. vergleicht treffend Mt. 12, 30. In der Variation 28, 24^b heißt der Verderber **אִישׁ מְשַׁחֵת**. Die Verbindung **אִישׁ מְשַׁחֵת** ist adjektivisch, dagegen **בַּעַל מְשַׁחֵת** genitivisch (vgl. 22, 24. 23, 2 u. ö.), indem **מְשַׁחֵת** wie öfter (s. Lex.) das Verderbende = Verderben bed. v. Hofm. (Schriftbew. 2, 2, 403) versteht **אִישׁ מְ** vom Straßenräuber, **בַּעַל מְ** vom Räuberhauptmann, aber dieser müßte **יָרֵד מְ** heißen, heißt aber **יָרֵד מְ** 1 Kön. 11, 24. Der Wortlaut unseres Spruches ist origineller als 28, 24. Dort heißt der seines gleichen **הָיָה**, hier **אָח**, eine weitverbreitete semitische Metapher von dem welcher oder dem was einem Andern irgendwie nächstverwandt, ganz ähnlich ist Iob 30, 29. Fl. vergleicht das Sprich-

wort: **الشبهة اخت الخطية** die Zweifelsucht ist die Schwester der Sünde.

Zwei Sprüche von einer Burg des Glaubens und einer Burg des Wahns. v. 10: *Ein starker Thurm ist der Name Jahve's, dahinein läuft der Gerechte und wird unnahbar.* Der Name Jahve's ist die Offenbarung Gottes und der Gott der Offenbarung selber, der schöpferisch und geschichtlich Offenbare und fort und fort sich Offenbarende; sein Name ist sein sich darstellendes und ebendeshalb vorstellbares und nennbares Wesen, vor allem das Tetragramm selber als Anagramm des über- und innergeschichtlichen Seins Gottes, als Chiffre seines freien und allmächtigen Waltens in Gnade und Wahrheit, als Selbstbenennung Gottes des Erlösers. Dieser Name, welcher später in den Jesus-Namen eingeflochten wird, ist **מְהִלָּה** (Ps. 61, 4) ein gewaltiger, jedem feind-

lichen Anprall trotzbietender hoher Thurm. In diesen hinein, um sich hinter dessen Mauern zu bergen, läuft der Gerechte und wird so (*perf. consec.*) über alle Gefahr hoch hinausgerückt (vgl. רִצָּח 29, 25). רִצָּח אל bed. Iob 15, 26 wider etwas anrennen, רִצָּח *seq. acc.* etwas berennen, רִצָּח wohinein eilen; die Conj. רִצָּח (Hitz.) ist eine Grille, רִצָּח ist eiliges רִצָּח, die Vorstellung die gleiche wie Ps. 27, 5. 31, 21. v. 11: *Des Reichen Wolhabenheit ist seine feste Burg, und gleicht einer unnahbaren Mauer in seiner Einbildung.* Z. 1 = 10, 15^a. מִשְׁכֵּית v. שֹׁכֵה, chald. סְכָא (wov. nach *Megilla* 14^a יִסְכָּה die Schauerin), שֹׁךְ verw. יִךְ stechen, fixiren, bed. das Gebilde als Schaustück und dann auch geistig: Gebilde (Vorstellung und insbes. Vorspiegelung) des Herzens (Ps. 73, 7),

hier die Einbildung; Fl. vergleicht תִּצְוֹר sich etwas einbilden, franz. *se figurer*. Die Uebers. von LXX bis Lth. denken irrig an שֹׁכֵךְ (סֹכֵךְ) umhegen, nur Venet. richtig: ἐν παντασία αὐτοῦ, besser als Kimchi, welcher nach Ez. 8, 12 an das Zimmer denkt, wo die Augenlust des Reichen aufgespeichert ist und wo er sich inmitten seiner Schätze wie von uneinnehmbarer Mauer umgeben wähnt.

Wir fassen nun v. 12—19 zus., wo das Bild von der festen Burg wiederkehrt. An den Spruch von dem auf seinen Mammon vertrauenden Reichen schließt sich sachgemäß v. 12 an: *Vor dem Verderben wird hoffährtig des Mannes Herz, und der Ehre geht Demut voraus.* Z. 1 ist Variation von 16, 18^a und Z. 2 gleichlautend mit 15, 33^b. v. 13: *Gibt einer Antwort, bevor er anhört, so gilt ihm als Narrheit und als Schande.* Das Partic. steht hier anders als z. B. 13, 18 wo es Subj. und 17, 14 wo es Präd. eines einfachen Satzes ist; es ist auch hier mit seinem Zubehör für semitisches Sprachbewußtsein Subj. zu 13^b (Ein Antwortender .. ist einer dem dies ..), aber für das unserige setzt es sich in einen hypothetischen Vordersatz um (vgl. S. 218 g. E.). Für „antworten“ sagt man auch הִשִּׁיב ohne Zusatz, aber der ursprüngliche vollständige Ausdruck ist הִשִּׁיב דְּבָרִי *reddere verbum, referre dictum* (vgl. דְּבָרִי Jer. 44, 20., absolut in der sinnverwandten Spruchzeile 15, 28^a); דְּבָרִי verstehe man nicht von dem Worte, auf welches, sondern von dem Worte welches erwidert wird. הִיא לִי begreift den Sinn sowol von: es gilt ihm (*ducitur ei*) als: es gereicht ihm (*est ei*). In Agricola's Fünfhundert Sprüchen lautet dieser: *Wer antwortet ehe er höret, der zaiget an sein torhait vnd wirdt ze schanden.* Aber das wäre יָבוֹשׁ *pudefiet*; (הִיא לִי) פְּלִמָּה bed. daß es Grund verdienter Beschimpfung für ihn wird. „פְּלִמָּה eig. Verletzung d. h. Schimpf (wie *atteinte à son honneur*) v. פָּלַם (verw. הָלַם) schlagen, treffen, verwunden“ (Fl.). Sirach warnt wie vor solchen vorschnellen Reden auch vor der Ungezogenheit, Anderen ins Wort zu fallen 11, 8. v. 14: *Des Mannes Mut erträgt sein Siechtum, aber gebrochener Mut, wer trägt den?* Der den Menschen beseelende Einhauch des Schöpfers heißt als *spiritus spirans* רוּחַ (רוּחַ חַיִּים) und als *spiritus spiratus* נֶפֶשׁ (נֶפֶשׁ חַיָּה); der Geist (*animus*) ist das primäre und die Seele (*anima*) das secundäre Lebensprincip, das doppelgeschlechtige רוּחַ ist deshalb, wenn als primäres und also gewissermaßen (s. Psychol.

S. 103 ff.) männliches Princip gedacht, Masculinum (Gen. 6, 3. Ps. 51, 12 u. ö.). Hier ist der Genuswechsel höchst charakteristisch und auch **אִישׁ** steht mit Bedacht (vgl. 1 S. 26, 15) statt **אָדָם** 16^a: der mannhafte Geist eines Mannes welcher das Siechthum (wir verstehen hier „siech“ in der alten Bed. = engl. *sick* krank), womit dieser (der Mann) äußerlich und innerlich behaftet ist, mit Selbstbeherrschung aushält oder erträgt (**כָּל־כָּלֵל** umfassen, fassen, Lth. *der weis sich in seinem Leiden zu halten*, vgl. Ps. 51, 14 *der freidige Geist enthalte mich*), ist *generis masculini*, wogegen der von seiner Mannhaftigkeit und Superiorität zu entmutigter Leidentlichkeit herabgedrückte **רוּחַ נְכֻבָּה** (wie 15, 13. 17, 22) *genere feminino* heißt (vgl. in Ps. 51 **רוּחַ נְכוּן** v. 12 mit **רוּחַ נִשְׁבְּרָה** v. 19). Fl. vergleicht das Sprichwort **ثَبَاتِ النَّفْسِ بِالْغِذَاءِ ثَبَاتِ الرُّوحِ**

ثَبَاتِ النَّفْسِ بِالْغِذَاءِ die Seele hat Bestand durch Nahrung, der Geist durch Musik.¹ Die Frage **מִי יִשְׁמְעֶנָּה** ist wie Mr. 9, 50: wenn das Salz schmacklos wird, womit soll man es würzen? Es gibt keine Würze für das fade gewordene Gewürz. Und für den Geist, welcher Lebensbestand und Lebensgeschick der Persönlichkeit zu tragen bestimmt ist, gibt es wenn er sich vom Leiden niederwerfen läßt keinen der ihn hübe und trüge. Aber ist nicht Gott für den niedergeschlagenen gebrochenen Menscheng Geist ein ihn hebender und tragender Höherer? Darauf läßt sich antworten, daß der mannhafte Geist 14^a als stark in Gott, der entmutigte 14^b als ein nicht wie er sollte Tragkraft aus Gott schöpfender vorgestellt sei. Aber Stellen wie Jes. 66, 2 legen es nicht nahe, die **רוּחַ נְכֻבָּה** als von Gott abgewandte zu denken. Der Spruch faßt den Menschen mit Absehn von der Heilsordnung in seinem schöpferisch angelegten natürlichen Wesen. Da ist der Geist **נִשְׁאָה** Träger des Person- wie Naturlebens mit seinen Functionen, Bethätigungen und Erlebnissen. Ist der Geist zu kraft- und thatloser Passivität herabgedrückt, so gibt es innerhalb des Bereichs der menschlichen Persönlichkeit keine andere Tragkraft, welche ihn ersetzen und überbieten könnte. v. 15: *Eines Verständigen Herz erwirbt Erkenntnis, und der Weisen Ohr sucht nach Erkenntnis*. Freilich läßt sich **נָבוֹן** auch als Adj. fassen, aber wir übers. hier wie 14, 33., weil es so dem Parallelismus entsprechender ist, vgl. **לֵב צָדִיק** 15, 28. **לֵב הָקֵם** 16, 23., wo die adjektivische Fassung ausgeschlossen ist. Die Erwerbung der Weisheit ist nach 17, 16 dem Herzen zugesprochen: es gehört dazu vor allem ein fassungskräftiges und empfängliches Herz, und ein solches besitzt eben der **נָבוֹן**, welcher den Werth und Nutzen wahren Wissens zu schätzen weiß. Die Weisen, welche bereits im Besitze solchen Wissens sind, sind dennoch zugleich in stetem Streben begriffen, dieses Wissen zu erweitern: ihr Ohr sucht Erkenntnis, begierig forschend wo welche zu finden und aufmerksam horchend wo Gelegenheit des **מָצָא** Erlangens derselben gegeben ist. v. 16: *Der Menschen*

1) In dem philosophisch beeinflussten Sprachgebrauch ist umgekehrt **روح** die *anima vitalis* und **نفس** die *anima rationalis*, s. Baudissins *Translationis antiquae arab. libri Iobi quae supersunt* (1870) p. 34.

Gabe schafft ihm Raum und führt ihn in die Nähe Großer. Daß מֵתָן geistige Begabung bedeuten könne, meint Hitz. ohne einen Beweis dafür zu haben. Geistige Gewandtheit als Mittel des Emporkommens wird anders benannt 22, 29. Aber darin hat Hitz. Recht, daß man den Sinn den Spruches verwirrt, wenn man מֵתָן im Sinne von שָׁחַד (s. zu 17, 8) faßt: מֵתָן ist ein indifferenter Begriff (davon מִתְּנִיתָ Θεόδοτος wie מִתְּנִיתָ von מִתְּנָה), und der Spruch will sagen, daß der Mensch sich freien Raum, freie Bahn macht durch Geschenk d. h. dadurch daß er sich da wo es gilt, erkenntlich, gefällig, artig zu sein, nicht knauserig sondern freigebig beweist. Wie ein Sprichwort sagt: Mit dem Hut in der Hand kommt man durchs ganze Land, so heißt es hier, daß solche Freigebigkeit vor Große hinführt d. i. nicht: Zutritt zu ihnen verschafft, sondern zu einer Ehrenstelle in der Nähe Großer d. i. Hochgestellter verhilft (vgl. לִפְנֵי 22, 29. צִם Ps. 113, 8). Es ist ein wichtiges Stück der Lebensweisheit, daß man durch rechte Freigebigkeit, d. i. dadurch daß man gerne gibt da wo die Pflicht es fordert und Klugheit es empfiehlt, nicht verliert, sondern gewinnt, nicht herunter- sondern emporkommt — sie hilft dem Menschen über die Schwierigkeiten beschränkter beengter Verhältnisse hinweg, gewinnt ihm Herzen, fördert ihn von Stufe zu Stufe. Das *ā* von מֵתָן ist sonderbarer Weise (vgl. מִתְּנִיתָ, מִתְּנָה) als unwandelbares behandelt. v. 17: *Recht hat wer zuerst mit seiner Streitsache kommt, es kommt aber der Andere und geht ihm auf den Grund.* Ermahnung bei Rechtshandeln vorsichtig zu sein und nicht dem, der seine Sache zuerst anbringt und mit Gründen ausschmückt, ohne weiteres Recht zu geben, da wenn die andere Partei nachher in ihrer Rechtsdeduction die Gründe der ersteren prüfe sie sich als unhaltbar ergeben; הִרְאִשׁוֹן בְּרִיבֵי ist zusammenzunehmen, es ist s. v. a. אֲשֶׁר יָבֵא בְּרִיבֵי בְּרִאשׁוֹנָה *qui prior cum causa sua venit i. e. eam ad iudicem defert* (Fl.). Indes kann הִרְאִשׁוֹן auch für sich allein der Erstkommende sein und בְּרִיבֵי mit צִדִּיק zusammengenommen werden: *justus qui prior venit in causa sua (esse videtur)*; die Accentuation läßt das Verhältnis mit Recht in der Schwebe. Statt יָבֵא (קָבֵא) heißt das *Keri* יָבֵא lesen, wie es auch sonst bald das Fut. in Perf. mit ו (z. B. 20, 4. Jer. 6, 21) bald das Perf. mit ו in Fut. corrigirt (z. B. Ps. 10, 10. Jes. 5, 29). Aber hier wo *perf. consec.* nicht so statthaft ist wie 6, 11. 20, 4 hätte das Fut. unbehelligt bleiben können. הַיָּחִיד ist der andere Part, gleichbed. mit חֲבֵרֵי בֵּעַל דִּין *Sanhedrin* 7^b wo aus Dt. 1, 16 die אֲחֵרָה לְבֵית־דִּין (Mahnung für den Gerichtshof) gefolgert wird, den Kläger zugleich mit dem Beklagten zu hören, um nicht von jenem voreingenommen zu werden. Ein ebensolches *audiatur et altera pars* ist obiger Spruch. Der *status controversiae* tritt erst durch Anhörung der *altera pars* ins rechte Licht: es kommt der Andere und geht ihm (dem Ersten) auf den Grund. הָקַר sonst mit Acc. der Sache z. B. רִיב eine Streitsache gründlich untersuchen Iob 29, 16 ist hier wie 28, 11 mit Acc. der Person verbunden: jemanden bis auf den Grund durchschauen oder bloßlegen, hier so daß mit dem Beweggrund zugleich die tendentiösen Entstellungen des Sachverhalts herauskommen. v. 18: *Zwistigkeiten legt*

das Loos bei und bringt Starke auseinander d. h. es richtet eine Scheidewand zwischen ihnen, den Streitenden, auf (הַפְרִיר בֵּין) wie 2 K. 2, 11., vgl. (افرق بين); עֲצוּמִים sind nicht Gegner die ihre Rechtsansprüche mit mächtigen Gründen (עֲצוּמִה Jes. 41, 21) verfechten *qui argumentis pollent* (s. Raschi) — denn da müßte sich doch die Wahrheit im *pro et contra* ermitteln lassen — sondern mächtige Gegner, welche, wenn nicht das Loos ein zeitliches Vergleichungsmittel darböte, ihre Ansprüche mit Fäusten und Schwertern geltend machen würden (Fl.); hier ist es das Loos, welches an die Stelle der *ultima ratio* physischer Uebermacht ein unblutig sich vollziehendes und Friede schaffendes Gottesurtheil setzt. Der Spruch sagt vom Loose was der Hebräerbrief 6, 16 vom Eide, s. zu 16, 33. Ueber מְדַרְגִּים und dessen Nebenformen s. oben S. 112. v. 19: *Ein Bruder an welchem Treubruch begangen widersteht mehr als eine feste Burg, und Zwistigkeiten sind wie der Riegel eines Palastes.* Mit Recht hat Lth. die LA נושע, nach welcher LXX Vulg. Syr. *frater qui adjuvatur a fratre* übers., als falsch erkannt — man würde eher אה מושיע erwarten: *eyn bruder der beystehet*, wie Lth. früher übersetzte, und übrigens bed. נושע nicht *adjuvare*, sondern *salvari* — seine Uebers.: *Ein verletzt Bruder helt herter denn eine feste Stad, Und Zanck helt herter, denn rigel am Palast*, gehört zu seinen glücklichsten Treffern. An sich bed. מְקַרְרֶה־עו nur ὑπὲρ πόλιν ὄχυράν (Venet.); das zu ergänzende Eigenschaftswort (vgl. Jes. 10, 10) ist dem עו zu entnehmen: עו הוא oder קָשָׁה הוא (Kimchi). Das Ni נפשע kommt außer dieser Einen Stelle nicht vor. Liest man נִפְשָׁע, so bed. es einen treubruchig Behandelten = נִפְשָׁע בו, wie das häufige קָמִי meine Aufstehenden = קָמִים עָלַי die wider mich Aufständischen; aber Codd. (auch Baers *Cod. jaman.*) und alte Ausgg. haben נִפְשָׁע, was, wie wir oben übersetzt haben, einen impersonellen Attributivsatz gibt, jenes: *frater perfidiose tractatus* (Fl. *mala fide offensus*), dieses: *perfide actum est*, scil. בו *in eum* = *in quem perfide actum*. אה ist nach 17, 17 ein Freund im höchsten Sinne des Worts; فسق פשע bed. abbrechen, losreißen, mit ב oder על dessen an dem die Handlung sich vollzieht. Daß der פִּשֵׁע als אה des נפשע אה zu denken ist, versteht sich; die Uebers.: Brüder die mit einander brechen (Ges.) ist falsch: אה ist nicht Collectiv und noch weniger נפשע ein Reciprocum. Es verhält sich mit אה wie mit אֶלֶיךָ 16, 28. Das Trg. übers. (die Peschitto verbessernd): אָהָא רִמְזָעִי מִן אָהוּי was nicht bed.: ein Bruder der sich lossagt (Hitz.), sondern: der frevelhaft behandelt worden seitens seines Bruders. Das ist richtig, wogegen Ewalds „Ein Bruder sperrt sich mehr als .“ von einer Bed. des פִּשֵׁע ausgeht, die es nicht hat, und Bertheau, indem er übers.: „Ein Bruder ist widerspenstiger als .“ dem Ni. (welches als Denom. „frevelbedeckt“ bedeuten könnte, Venet. πλημμεληθείς) mit Schultens unerweisliche¹ reflexive und obendrein zu schwache Bed. gibt. Hitz. corrigirt

1) Sämtliche hebräische Synonyma des Sündigens weisen kein reflexives Ni. auf und auch فسق VII hat keine ethische Bed. Nur etwa נִסְכַּל sich als Thor erweisen ließe sich anführen.

שָׁעוֹתָי אֶחָדָה שְׁעָרַי Sünde sperren = gefesselt halten, aber das ist kein Hebräisch, es müßte שְׁעָרַי, שְׁעָרַי oder שְׁעָרַי heißen. In 19^b liegt der Nerv des Nominalsatzes in dem כִּן (mehr als d. h. fester = schwerer zu gewinnen), in 19^b in dem כִּן; ganz ebenso brachylogisch wechseln beide Mi. 7, 4. Der Parallelismus ist synonymisch: Streitigkeiten und Rechtshändel unter ehemaligen Freunden bilden ein ebenso unübersteigliches Hindernis ihrer Wiedervereinigung, sind so schwer zu heben wie der große Vorschiebbalken am Thore eines Schlosses (Fl.). Der Vergleichspunkt ist nicht allein die Schwere dieses Querbalkens (v. כִּן in die Quere, quer-

vor, querfeldein gehen), sondern auch die Sperrung des Zugangs. Streitigkeiten bilden eine Scheidewand zwischen solchen die sonst sich nahe standen, und eine desto dichtere je näher sie sich standen.

Mit v. 19 schließt sich die Reihe v. 8 f. 10 f. 12 und weiter, die vom Ohrenbläser angehoben. Das Stichwort אֶחָד, welches in ihrem Anfange 9^b vorkam, wiederholt sich in ihrem Ausgang und dient auch als Grenzzeichen der v. 20 (~ v. 8) bis v. 24 (~ v. 19) befassenden folgenden Gruppe. Auf den Spruch von Freundschaftsbruch und Zwistigkeiten folgt einer von der Rückwirkung des Gebrauchs der Zunge auf den Menschen selber v. 20: *Von der Frucht die eines Mannes Mund bringt wird gesättigt sein Inneres, vom Ertrage seiner Lippen wird er gesättigt.* Nicht bloß das Gute (12, 14 vgl. 13, 2) sondern was immer Jemand gesprochen, dessen Folgen wird er in reichem Maße zu schmecken bekommen. Es ist ein Oxymoron wie Mt. 15, 11 daß nicht was in den Mund eingeht, sondern was von ihm ausgeht den Menschen verunreinigt. Wie Joh. 4, 34 das Thun des Menschen heißt hier dessen Reden sein βρωμα. Nicht bloß das Handeln (1, 31. Jes. 3, 10), auch schon das Reden ist ein Fruchtbringen, und nicht bloß Andere bekommen die Frucht der Reden wie der Thaten eines Menschen, sei sie gut oder böse, zu genießen, sondern vor allem er selber sowol diesseits als jenseits. v. 21: *Tod und Leben sind in der Hand der Zunge, und wer immer sie liebt wird essen ihre Frucht.* Hand יָד ist eine so geläufige Metapher für Macht, daß wie hier der Zunge so z. B. Jes. 47, 14 der Flamme und Ps. 49, 16 u. ö. dem Hades eine Hand zugeeignet wird. Tod und Leben ist das große Dilemma, welches dem Menschen gestellt ist Dt. 30, 15. Je nach dem Gebrauche seiner Zunge verfällt er dem Tode, erlangt er das Leben. In 21^b bez. alle Ausl. יָדָהּ auf die Zunge: *qui eam (linguam) amant vescentur* (יָדָהּ distributiver Sing. wie 3, 18. 35 u. ö.) *fructu ejus*. Aber „die Zunge lieben“ ist doch ein sonderbarer unklarer Ausdruck. Die Zunge liebt, sagt Hitz., wer zu schwatzen liebt. Umgekehrt z. B. Euchel: wer sie sorgsam hütet oder: wer sie pflegt d. i. Fleiß auf rechtes Reden verwendet. Beides zusammenfassend z. B. Zöckler: wer als εὐλογῶν oder κακολογῶν sie viel gebraucht. LXX übers. οἱ δὲ κρατοῦντες αὐτῆς d. i. אֶחָדָה, aber אֶחָד bed. *prehendere* und *tenere*, nicht *cohibere*, und die in Zaum gehaltene Zunge bringt zwar keine böse Frucht, bringt aber überhaupt keine. Wie also? Geht das Suff. von יָדָהּ viell. wie 8, 17 *Chethîb* auf die

zwar nicht genannte, aber dem Spruchdichter überall im Sinne liegende Weisheit? Auch schon zu 14, 3 S. 225 unt. wagten wir die ungenannte *חכמה* zum Subj. von 3^b zu machen. Dann wäre 21^b wie Miniature von 8, 17—21. Oder ist *ואהביה* aus *ואהב יהוה* verstümmelt: und wer Jahve liebt (Ps. 97, 10) bekommt ihre (der Zunge) Frucht zu genießen? — v. 22: *Hat einer ein Weib gefunden, hat er Glück gefunden, und hat Gunst erlangt seitens Jahve's.* Wie *ואהביה* 21^b an 8, 17 erinnert, so lautet hier nicht nur 22^b sondern auch 22^a mit 8, 35 (vgl. 12, 2) überein. Ein Weib ist ein solches wie es sein soll wie v. 14 *איש* ein Mann wie er sein soll; LXX Syr. Trg. Vulg. setzen *bonam* hinzu, aber „die gnomische Kürze und Kraft verschmähst solche verwässernde Beiwörter und ängstliche Begriffsbegrenzungen“ (Fl.). Uebrigens würde *אשה טובה* im Althebr. eher eine wolaussehende als eine wolgeartete Frau bed., welche letztere anders heißt 19, 14. 31, 10. Mit Recht bleibt Venet. bei *γυναικα*, Lth. *ein Ehefrau*, denn es ist eine Frau in ehelichem Sinne gemeint. Das erste *מצא* ist *perf. hypotheticum* Ges. §. 126 Anm. 1. Umgekehrt sagt Koheleth 7, 26: ich fand *אני מוצא* bitterer als den Tod das Weib, weshalb man in Palästina wenn sich jemand verheiratet hatte zu fragen pflegte: *מצא אי מוצא* hat er sich glücklich (nach *מצא* des Spruchbuchs) oder unglücklich (nach *מוציא* Koheleths) verheiratet (*Jebamoth* 63^b).¹ LXX fügt hinter v. 22 noch ein Distich hinzu: „Wer ein gutes Weib verstößt, stößt das Glück von sich, und wer eine Ehebrecherin behält, ist thöricht und gottlos.“ Der diesen Spruch geformt hat ist durch *מצא* auf *מוציא* (Ezr. 10, 3) geführt worden; sonst ist *ἐξβάλλειν* (*γυναικα*) Gal. 4, 30. Sir. 28, 15 Uebers. von *גרש*. Der Syr. hat jenes Distich halb, Hier. ganz acceptirt. Dagegen fehlen in LXX v. 23. 24. 19, 1. 2; die Uebers. welche einige Codd. bieten ist die Theodotians (s. Lagarde). v. 23: *Flehentliche Bitten spricht der Arme, und der Reiche entgegnet Grobheiten.* Die orientalische Spruchdichtung bietet hiezu viele Parallelen: sie gefällt sich im Ausmalen des Gegensatzes zwischen einem flehenden Armen und dem stolzen oder geizigen Reichen, siehe z. B. Samachschari's Goldene Halsbänder No. 58. *תחנונים* geht der Bed. nach auf das *Hithpa.* *תחנן* zurück: *misericordiam alicujus pro se imploravit*, vgl. das alte vulgäre „barmen“ d. h. Andere zum Erbarmen (*רחמים*) zu bewegen suchen. *עזרה* *dura* v. 23 (synon. קשה) hart, fest, von Körpern und trop. von unbeugsamem, hartem, trotzigem Sinn und danach gearteten Worten (Fl.). Beide Nomm. sind Acc. des Objekts wie Iob 40, 27 *חזונים* mit dem parallelen *רבות*. Der Spruch spricht eine Erfahrungsthatsache aus, dem Armen zum Troste, dem wenn ein Reicher ihn anschnauzt nichts Außergewöhnliches begegnet, und dem Reichen zur Warnung, daß er sich nicht durch den Mammon entmenschen lasse. Auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil, wer aber wie die Schrift sagt den Armen durch grobe hartherzige Behandlung zermalmet und sein ohnehin blödes Antlitz zer-

1) Vgl. Tendlaw, Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit (1860) S. 235.

mahlet (Jes. 3, 15), fordert unbarmherziges Gericht wider sich heraus, denn die Barmherzigen, nur sie werden Barmherzigkeit erlangen *αὐτοὶ ἐλεηθήσονται* (Mt. 5, 7). v. 24: *Ein Mann vieler Freunde kommt in die Brüche, es gibt aber einen Liebenden anhänglicher als ein Bruder.* Hier. übers. das Anfangswort mit *vir*, Syr. Trg. aber mit *אִיר*, was Hitz. Böttch. u. A. billigen. Aber wird ein deutscher Dichter in einer Zeile „itzt“ und in der andern „jetzt“ sagen, und der hebräische hätte beliebt, dem *יֵשׁ* seine seltenere, hier zumal nicht ganz unzweideutige Form *אִיר* voraufzuschicken (vgl. dagegen Koh. 7, 15)? Wir schreiben *אִיר*, denn zwar faßt die Masora unsere Stelle mit 2 S. 14, 19. Mi. 6, 10 als die drei *ג' סברין יֵשׁ* d. i. als die drei wo man *יֵשׁ* erwarten sollte und also in Schreibung und Lesung sich zu irren versucht ist zusammen, aber irriger Weise ist in der *Masora magna* der Venediger Bibel von 1526 an allen drei Stellen *אִיר* geschrieben; anderwärts bezeugt die Masora ausdrücklich die *defectiva scriptio* bei gleicher Bed. nur für jene zwei andern Stellen. Indes ist *אִיר* = *יֵשׁ* oder eigentlich *יֵשׁ* gleich möglich wie *אִיר*¹, und für den Sinn von 24^a macht es keinen erheblichen Unterschied, ob wir erklären: Es gibt Freunde die dazu dienen daß man in Brüche geht oder: Ein Mann vieler Freunde kommt in die Brüche — der Inf. mit *ל* wird im Nominalsatz zum Ausdruck der mannigfachen Verhältnisse verwendet Ges. §. 132 Anm. 1 (vgl. zu Hab. 1, 17), hier bez. er beidemale wie z. B. Ps. 92, 8 das Ende, auf welches es mit den vielen Freunden oder mit dem Manne vieler Freunde hinausläuft. Freilich wird *אִיר* (wie *صاحب* *בעל*) sonst fast nur mit sachlichen Genitiven verbunden, aber wie man *אִיר אֱלֹהִים* sagt: ein Mann der Gotte angehört, so muß man auch sagen können *אִיר רַעִים*: ein Mann der vielen Freunden angehört; die Volkssprache mag so einen Menschen genannt haben, auf den weil er keinen ausgeprägten und entschiedenen Charakter hat die Regel daß man den Mann an seinem Freunde erkennt keine Anwendung leidet, einen sogen. Allmannsfreund oder Allerweltsfreund. Theod. übers. *ἀνὴρ ἐταιριῶν τοῦ ἐταιρεύσασθαι*, und ebenso fassen die Syrer, das Trg. und Hier. (unter den Neuern z. B. Hitz.) *הַתְּרִיעַ* als Reflexiv in der Bed. geselligen Umgang pflegen, aber dieses Reflexiv lautet *הַתְּרִיעָה* 22, 24. Jenes *הַתְּרִיעַ* ist entw. *Hithpal.* v. *רִיעַ* aufjauchzen Ps. 60, 10. 65, 14., wonach Venet. (gegen Kimchi) *ὥστε ἀλαλάζειν* übers.: ein solcher kann aufjauchzen, was aber nicht wahr ist, da nach 24^b Ein wahrer Freund die vielen aufwiegt, oder es ist *Hithpo.* v. *רִיעַ* böse, schädlich s. (Fl.: *sibi perniciem paraturus est*) oder, was wir als durch Jes. 24, 19 gesicherter vorziehen, v. *רִיעַ* brüchig werden (Böttch. u. A.) — das gibt nicht allein einen guten Sinn, sondern auch ein ähnliches Wortspiel mit *רַעִים* wie 3, 29. 13, 20. Im Unterschiede von *רִיעַ*, was ein allgemeiner und durch den Sprachgebrauch (s. z. B. 17^b) verwaschener Begriff, heißt der rechte Freund im antithetischen Parallel-

1) Man sieht aus diesem Wechsel wie weich das *י* gesprochen wurde, vgl. Wellhausen Text der Bb. Samuel (1871) S. V (Vorr.). Kimchi bemerkt, daß man *אִיר* für *אִיר* sage, weil man es sonst mit *רַעִל* verwechseln würde.

glied אִתְּךָ (wie 27, 6) und als ein nach 17, 17 auch im Unglück Treue bewährender בְּיָמֶיךָ; einen solchen zu besitzen ist mehr werth als der sogen. guten Freunde viele und, wie sich zugleich aus dem Gegens. ergibt, es gereicht dem der so glücklich ist, einen solchen Freund zu besitzen, zum Segen und zum Heile. Die richtige Erklärung hat schon Immanuel: „Ein Mann welcher sich darauf legt viele Freunde zu gewinnen kommt schließlich in die Brüche (סוּפֵי לְהִשָּׁבֵר), indem er bei diesem Buhlen um Anderer Gunst sich verausgabt und ausgenutzt wird.“ Und Schultens: *At est amicus agglutinatus prae fratre. Rarum et carum esse genus insinuat, ac proinde intimam illam amicitiam, quae conglutinet compingatque corda, non per multos spargendam, sed circumspecte et ferme cum uno tantum ineundam.* So schließt diese Gruppe mit dem Lobpreis der zu geistiger Verbrüderung vertieften Freundschaft, wie die vorige v. 19 mit einer Warnung vor Zerstörung eines solchen Verhältnisses durch nicht wieder gut zu machenden Treubruch.

Der Plur. רַעִים 18, 24 ist emphatisch s. v. a. רָעִים רַבִּים. Mit einem Spruche der dieses Stichwort enthält schließt 19, 4 die folg. Gruppe, deren erster Spruch sich durch שִׁפְתָּי mit 18, 20., dem ersten Spruche der vorigen, berührt. XIX, 1: *Besser ein Armer, hingehend in seiner Unschuld, als einer mit hämischen Lippen und dabei ein Thor.* Weit klarer ist der Gegensatz 28, 6: בְּעֶקֶשׁ הָרָכִים וְהוּא עָשִׂיר. Aber den Spruch hier nach jenem umzucorrigiren, wie Hitz. thut, ist doch zu gewagt. Der Syrer freilich übers. hier wie dort; der Chaldäer aber nähert diese Uebers. dem hebr. Texte, den Theod. und nach ihm Syr.-Hexapl. tadellos durch ὑπὲρ στροβλόχειλον ἄφρονα wiedergibt. Aber bildet 1^b einen Gegens. zu 1^a? Fl. bemerkt: Aus dem Gegensatze ergibt sich, daß der in 1^b Gezeichnete als עָשִׂיר gedacht werden muß. Und Ew.: Schon ziemlich früh fallen die Begriffe eines Reichen und eines Thoren oder Gottesverächters zusammen. Saadia versteht כָּסִיל nach Iob 31, 24 von einem solchen, welcher den Reichtum zu seinem כָּסֵל macht. Eichel übers. demgemäß: der falsche Mensch, obgleich er viel sich einbildet, näml. auf seinen Reichtum. Aber כָּסִיל heißt der Geistesträge, in welchem die Fleischmasse das Uebergewicht über den Geist hat. Und die Vorstellung des Reichen, welche allerdings sich für 1^b aus 1^a ergibt, verschmelzt sich nicht mit כָּסִיל, sondern mit עֶקֶשׁ שִׁפְתָּי. Schon Arama ist auf der richtigen Spur indem er erkl.: הַעֲשִׂיר שֶׁהוּא מַעֲקֵשׁ שִׁפְתָּיו לַעֲנוּת עוֹדֵר der Reiche welcher den Mund verzieht (vgl. S. 111 oben) indem er dem armen Supplicanten einen groben Bescheid gibt. Besser Zöckler: ein seine Lippen hochmütig und höhnisch verziehender Stolzer. Wenn dem Armen einer mit hämisch verzogenen Lippen entgegengesetzt wird, so ist das selbstverständlich ein Nichtarmer, der sich über den Armen erhaben dünkt und höhnisch auf ihn herabblickt. Und wenn gesagt wird, daß er trotz dieses stolzen Mienenspiels ein Thor ist, so gibt dies das Bild eines Geldprotzen welcher trotz seiner Hohlheit und Gemeinheit sich einbildet, eine der Höhe seines Reichtums entsprechende Hoheit des Wissens, der Bildung und der Würde zu besitzen. Um wie viel

besser als ein solcher ist ein Armer, welcher in seiner Unschuld oder Einfalt d. i. seinem ganz und gar auf Gott und das Gute gerichteten lauterem Sinn dahingeht (s. über דם S. 62) — seine Armut erhält ihn in der Demut, die keiner hämischen Geberde fähig ist, und dieser fromme reine Wandel ist mehr werth als der Weisheitsdünkel des vornehmen Thoren. Es gibt im Gegens. zur עקשיות eine Einfalt ἀπλότης hohen sittlichen Werthes, aber andererseits auch eine Einfältigkeit die nichts taugt. Das ist die Gedankenverknüpfung welche den Anschluß von v. 2 veranlaßt: *Nichtwissen der Seele ist auch nicht gut, und wer mit den Beinen drauf losgeht, tritt fehl.* Fl. faßt נפש als Subj. und לא-טוב als neutr. Präd.: Schon an und für sich ist Begierde schädlich, aber noch mehr wenn ohne Vorsicht und Besonnenheit. Bei dieser Erklärung müßte anders accentuirt sein. Der vorliegenden Accentuation entsprechend Hitz.: Mangelt Ueberlegung der Begierde, mangelt auch Glück. Aber wo נפש نفس Begierde oder Sinnlichkeit bezeichnet, ist es überall z. B. 23, 2 durch den Zus. angezeigt; hier schließt דעת, auf die Seele als erkennende führend (vgl. Ps. 139, 14), diese Bed. geradezu aus. Allerdings aber ist נפש *gen. subjecti*; Luzzatto's „Selbsterkenntnis“ ist unbrauchbar, denn diese würde דעת נפש heißen; Meiri glossirt דעת נפש richtig mit שכל. Hienach stellt Zöckler Hitzigs Uebers. folgendermaßen zurecht: Wo keine Ueberlegung der Seele, da ist auch kein Glück. Aber auch das ist falsch, denn es müßte איך-טוב heißen, לא-טוב ist überall Präd., kein Nominalsatz. Der Spruch besagt also, daß נפש בלא-דעת nicht gut ist, und das ist s. v. a. יהיה בלא-דעת נפש (denn das Subj. zu לא-טוב ist häufig z. B. 17, 26. 18, 5 ein Infinitiv) oder auch: נפש בלא-דעת ist virtuelles Nomen in der Bed. Nichtwissen der Seele, denn בלא-דעת zu sagen war syntaktisch nicht zulässig, aber heißt es, nicht כלי דעת (כלי), weil dieses in der Bed. unvorsätzlich oder unversehens üblich geworden ist. Schwierig ist das den Spruch eröffnende גם. Legt man in der oben gegebenen Uebers. den Hauptton auf „nicht gut“, so ist die Voranordnung des גם ein ähnliches Hyperbaton wie 17, 26. 20, 11 vgl. 17, 11. 13, 10., als ob es hieße: Wenn der Seele Wissen fehlt, so fehlt ihr auch (*eo ipso*) etwas Gutes. Legt man aber den Hauptton auf das „auch“, so meint der Spruchdichter, daß wie so manches Andere auch Unwissenheit der Seele nicht gut ist, oder (was wir vorziehen, ohne deshalb ursprüngliche Zusammengehörigkeit von v. 1 und v. 2 zu behaupten ¹⁾) daß wie einerseits Weisheitsdünkel so andererseits Unwissenheit nicht gut ist. In diesem Falle gehört גם mehr zum Subj., als zum Präd., im Grunde aber zu dem ganzen Satze, an dessen Spitze es steht. Mit den Beinen eilen (אץ wie 28, 20) bed. nun in diesem Zus. den Körper ohne daß vom Wissen der Seele ausgehende

1) Die alten Ausll., auch die besten jüdischen, verderben sich Textverständnis und Auslegung einerseits durch Unterscheidung eines nächsten und eines tieferen Schriftsinns (דרך נגלה, דרך נסתר), andererseits dadurch daß sie innere Verknüpfung aller Sprüche voraussetzen und unnützen Scharfsinn an die Nachweisung des Zusammenhangs vergeuden. Ersteres gilt besonders von Immanuel und Meiri, in Letzterem hat Arama das Uebertriebenste geleistet.

Richtung und Lenkung dabei ist in stürmische Bewegung setzen. Wer so drauf losrennt, ohne über Ziel und Weg sich intellectuell und sittlich klar geworden zu sein, tritt fehl, geht feht, verfehlt sich (s. 8, 36 wo הִפָּתָה Gegensatz von $\text{הִצִּיחַ$). v. 3: *Des Menschen Narrheit stürzt seinen Weg um, und wider Jahve grollt sein Herz.* Ueber סִלָּה s. zu 11, 3; auch die arab. Bed.: vorhergehen geht von dem Wurzelbegriff *pervertere* aus, indem zunächst ein in Umkehrung des naturgemäßen Verhältnisses bestehendes Vorhergehenlassen oder Vorhergehen (z. B. der Zahlung vor Lieferung des Bezahlten: *salaf* Pränumerirung und dann auch: Vorschuß) gemeint ist. Der Weg ist hier der Lebensweg, das Ergehen: Narrheit des Menschen stürzt um d. i. zerrüttet seine Laufbahn; aber, obwol er selber seines Unglücks Schmied ist, wendet sich doch seines Herzens Unmut (הִצִּיחַ *aestuaré*, s. zu Ps. 11, 6) gegen Gott und er beschuldigt (LXX sachlich richtig: *αἰτιάται*) Gott statt sich selber, näml. den eignen Wahnwitz, womit er die Gnade Gottes auf Mutwillen gezogen, die Lehre die in seinen Führungen lag in den Wind geschlagen und den sein Bestes wollenden Gotteswillen vereitelt hat. Eine schöne Paraphrase dieses Spruches ist Sir. 15, 11—20 vgl. Thren. 3, 39. v. 4: *Wolhabenheit bringt herzu viele Freunde, aber der Herabgekommene — dessen Befreundeter trennt sich.* Ebendieselbe Entgegensetzung, aber anders geformt, hatten wir 14, 20. Ueber וְזָנָה s. S. 51. זָנָה ist der Wankende oder in Wanken Gerathene, welcher kein Vermögen, keine Glücksgüter besitzt. Die Accentuation gibt dem Worte feinführend *Mugrasch* (wonach Trg. übers.), denn es ist nicht Subj. von הִפָּתָה : der Herabgekommene wird durch sein Misgeschick getrennt (passives *Ni.*) oder muß sich trennen (reflexives *Ni.*) von seinem Freunde (מִרְעֵהוּ wie Koh. 4, 4 *prae socio suo*), sondern Subj. des virtuellen Präd. $\text{מִרְעֵהוּ הִפָּתָה}$: der Herabgekommene — dessen Freund (מִרְעֵהוּ wie v. 7) trennt sich d. h. (gemäß dem Wesen des semitischen Nominalsatzes) ist ein solcher (solchen Geschicks) daß sein Freund sich losmacht, wobei מִמֶּנִּי als selbstverständlich wegbleiben konnte; נִפְתָּר ohne weiteres hieß auch 18, 1 einer der sich separirt. Macht man den זָנָה zum Subj. des *separatur*, so kommt die vom Freunde ausgehende Initiative der Trennung nicht zum Ausdruck.

In v. 5. 9 haben wir den Eingangsspruch zweier Gruppen, deren erstere sich also ihrem Schlusse wie Anfänge nach nicht verkennen läßt. v. 5: *Ein Lügen-Zeuge bleibt nicht ungestraft, und ein Lügenauschauender entrinnt nicht.* Ueber הִפָּתָה s. S. 114 f.: wir lasen es wie hier vom falschen Zeugen schon 6, 19. 14, 5. 25. Auch לֹא הִנָּקָה kam schon viermal vor, zuletzt 17, 5. LXX übers. יפיה כוזבים sonst durch *ἐξαλαίειν ψευδῆ* (Lügen anfachen), hier aber $\text{ὁ δὲ ἐγκαλῶν ἀδίκως}$ und v. 9 $\text{ὁ δ' ἂν ἐκκαύσῃ κακίαν}$, beidemal lediglich deshalb wechselnd, weil *ψευδῆς* vorausgeht und statt *ψευδῆ* sich die Wahl einer anderen Wendung empfahl. v. 6: *Viele streicheln dem Edlen die Wange, und der Freunde-Troß gehört dem Manne der herschenkt.* Die RA $\text{תְּפֹחַת פִּנֵּי פִלִּי}$ bed. das Gesicht Jemandes streicheln, von der Grundbed. des V. תָּלָה reiben, streichen, arab. لَحَّ , womit dann die hebr. Bed. krank und

schwach s. (*viribus attritum esse*) und die arabische: süß s. (eig. *laevem et politum, glabrum esse*, oder *palatum demulcere; leniter stringere*, Gegens. *asperum esse ad gustum*) zusammenhängt (Fl.). Solcher anschmiegsamen demütigen Gunstbewerbung Ziel ist der קָרִיב (v. קָרַב נָדַב *instigare*) Edle, der sich leicht zu edlen Handlungen, bes. zum Edelmut im Schenken und Wolthun, antreiben läßt oder sich von Natur dazu angetrieben fühlt und sie freiwillig übt, vgl. das arab. كَرِيم *nobilis* und *liberalis* (Fl.) und zu Iob 21, 28; parall. אִישׁ מִחֵן ein Mann der gern schenkt, wie אִישׁ הַמֵּה 15, 18 einer der leicht in Hitze geräth. Des Freigebigen Antlitz streicheln (lat. *caput mulcent* oder *demulcent*) Viele (רַבִּים wie Iob 11, 19), und dem willig und reichlich Schenkenden gehört כָּל-הָרֵעַ die Gesamtheit der guten Freunde, vgl. 17, 17: dort stand der Art. von הָרֵעַ nach der Ausdrucksweise der arab. Grammatik „zur Erschöpfung der charakteristischen Eigenschaften des Genus“: der Freund welcher dem Wesen (der Idee) eines solchen entspricht, hier „zur Zusammenfassung der Individuen des Genus“: alles was nur immer Freund ist. Es liegt nahe mit Ew. Hitz. וְכֵלָה רֵעַ (und jeder ist Freund . .) zu lesen (כֵּלָה = כָּלָה wie Jer. 8, 10 u. ö.), aber warum soll man nicht כָּל-הָרֵעַ ebensowol wie כָּל-הָאָדָם gesagt haben können, viell. mit dem sarkastischen Anflug, den obige Uebers. auszudrücken sucht? Auch LXX hatte וְכָל הָרֵעַ vor sich, was sie falsch πᾶς δὲ ὁ κακός übers., wodurch Syr. Trg. beirrt worden sind; שָׂחַר ist aber nicht einerlei mit מִחֵן, s. 18, 6. Dagegen liegt in v. 7 allerdings ein verderbter Text vor. Der Dreizeiler ist, wie wir Einl. S. 14 gezeigt haben, an sich verdächtig, und die Gewaltsamkeit, deren seine Deutung bedarf, um ihn als Formtheil von 7^{ab} zu begreifen, setzt es außer Zweifel und LXX bestätigt es, daß 7^c der Rest eines zur Hälfte verlorengegangenen Zweizeilers ist. Wir befassen uns also zunächst nur mit 7^{ab}: *Alle Brüder des Verarmten hassen ihn, um wie viel mehr ziehen sich seine Befreundeten von ihm zurück!* Ueber אֵת בִּי *quanto magis* s. zu 11, 31. 15, 11. 17, 7. In gleichem Zus. sprach schon 14, 20 von Haß d. i. Erkaltung der Liebe und Bethätigung dieser Erkaltung. Die Brüder, welche sich hier umgekehrt so beweisen wie nach 17, 17 der verbrüderte Freund, sind leibliche Brüder mit Einschluß der blutsverwandten Vetterschaft. מֶלַח hat *Mercha* und ist also nicht makkefirt, ganz so wie Ps. 35, 10 (s. die Masora in Baers *Liber Psalmorum* 1861 p. 133). Kimchi (*Michlol* 205^a), Norzi u. A. meinen, daß cāl (mit קָמַץ רַחַב) zu lesen sei wie Jes. 40, 12., wo וְכָל Verbum ist. Aber das ist falsch. Der Fall ist der gleiche wie bei אֵת 3, 12. Ps. 47, 5. 60, 2. Wie hier עַ bei *Mercha* bleibt, so עַ bei *Mercha* in jenem zweimaligen וְכָל; das Exceptionelle ist dies, daß das accentuirte כָּל diese zwei Mal nicht wie gewöhnlich כָּל, sondern כַּל wie das makkefirte geschrieben wird. Der Grund der Ausnahme liegt wie bei andern Sonderbarkeiten in der Eigentümlichkeit der metrischen Accentuation: das *Mercha* vertritt die Stelle des *Makkef* und וַ verbleibt also in dem ungeänderten Werthe eines קָמַץ חָטוּף. Der Plur. מִרְעָהוּ stempelt מִרְעָהוּ nicht zum defectiv geschriebenen Plur.; das Suff.

ēhu ist immer singularisch und der Sing. also wie *הָרַע* 6^b kollektiv oder besser: generell (im Sinne der Gattung) gemeint, was bei diesen zwei Wörtern Sprachgebrauch ist 1 S. 30, 26. Iob 42, 10. Merkwürdiger Weise aber ist hier die masoretische Schreibung nicht *מְרַעֵהוּ*, sondern *מְרַעְהוּ* mit anlautendem *Schebâ*. Die Masora bemerkt dazu *לִיה* und demgemäß wird das Wort so mit *Schebâ* bei Kimchi (*Michlol* 202^a und Lex. unter *רעה*), in Codd. und älteren Ausgg. geschrieben. Venet., ἀπὸ τοῦ φίλου αὐτοῦ übersetzend, hat das nicht beachtet. Aber wie? Will die Punctuation *מְרַעְהוּ* etwa sagen, daß das Wort hier von *מְרַע* *maleficus* abzuleiten sei? So verstanden paßt es nicht in diesen Gedankenkreis. Man sieht daraus vielmehr, daß die Punctuation des flectirten *מְרַע* *amicus* schwankte. An sich schon ist dieses *מְרַע* ein Wort von so schwer begreiflicher Bildung, daß man fast mit Olsh. §. 210 Böttch. §. 794 Lagarde das *מ* als das partitive *מִן* ansehen möchte, wie französisch *des amis* (vgl. Euripides *Med.* 560: *πένητα φεύγει πᾶς τις ἐκπαθὸν φίλος*) oder: Etwas von Freund, ein Stück Freund, während Ew. u. A. es für möglich halten, daß *מְרַע* aus *מְרַעֵה* verkürzt sei. Die Punctuation, indem sie das *Zere* in *מְרַעְהוּ* 4^b 1 und anderwärts als unveränderliches, hier in *מְרַעְהוּ* als veränderliches behandelt, legt Zeugnis dafür ab, daß auch ihr die Bildungsweise des Worts undurchsichtig war. — Sollte nun 7^c zu diesem Spruche gehören, so müßte *מְרַעֵהוּ* vom Armen gesagt sein, und *לֹא-הָמָה* oder *לִי-הָמָה* (s. über die 15 *Keri* לִי für *לֹא* zu Ps. 100, 3) müßte attributive nähere Bestimmung der *אמרים* sein. Der Sinn des *Keri* wäre: er (der Arme) jagt bloßen Worten nach, die ihm — aber keine ihnen entsprechende Thaten — zu Theil werden. Das ist mislich, denn die Hauptsache: das was ihm nicht zu Theil wird bliebe unausgedrückt und das *לִי-הָמָה* leistete nur den Einen Dienst, zu verhüten daß man unter *אמרים* eigne Worte des Armen verstehe. Diesen Dienst leistet nicht in gleicher Weise *לֹא-הָמָה*, aber es charakterisirt die Worte als nichtige so wie man es nach Parallelen wie Hos. 12, 2 erwartet: Worte die nicht sind d. h. die nichts in der Wirklichkeit ihnen Entsprechendes haben, *verba nihili*, d. i. die leeren Versicherungen, Vertröstungen und Versprechungen seiner Brüder und Freunde (Fl.). Die alten Uebers. lesen sämtlich² *לֹא* und Syr. Trg. übers. nicht schlecht: *מְרַעֵהוּ לֹא שָׁרִיר*, Symm. *ὅψιν ἀντιπαροῦς*. Der Ausdruck läßt sich nicht beanstanden. *לֹא הָרַע* bed. zuweilen zu *לֹא* d. i. nichts werden Iob 6, 21. Ez. 21, 32 vgl. Jes. 15, 6 und *לֹא הָיָה* er ist nicht = hat keine Realität Jer. 5, 12., *אֲמָרִים לֹא-הָמָה* kann also Worte die nichts (nichtig) sind bed. Aber wie kann von dem Armen, den Alles im Stich läßt, gesagt werden, daß man ihn mit Worten hinter denen nichts ist abfertige, und nun noch dazu daß er solchen Reden nachjage? Jenes setzt doch immer noch eine

1) Oben S. 206 haben wir *מְרַעְהוּ* v. *מְרַע* Freund nur für 19, 7 anerkannt, aber wir haben auch 19, 4 *amicus ejus* wahrscheinlicher befunden als *ab amico suo* (= *מִן רַעְהוּ*).

2) Irrigerweise nennt Lagarde Theodotions *ὅψιν οὐκ αὐτῶν* Uebers. des *Keri*; *οὐκ* ist doch *לֹא* und statt *αὐτῶν* findet sich auch die LA *αὐτῶν*, welches die Uebers. von *הָמָה*.

Theilnahme, wenn auch eine erheuchelte, voraus, welche durch das וְשִׁנְיָהוּ und רָחֵקוֹ ausgeschlossen wird, und dieses, vom Armen gesagt, wäre naturwidrig, denn sein geflissentliches Streben geht eben nicht auf windige Redereien, sondern auf reellen Beistand. So fügt sich also 7^c: *nachjagend Reden welche nichtig*, obgleich in sich selbst kritischem Verdachte nicht erliegend, doch nur nothgezwungen diesem Spruche über den Armen. LXX aber hat hinter 7^b nicht bloß Eine, sondern noch vier Zeilen, also zwei Sprüche. Der erstere dieser Zweizeiler lautet: *Ἐννοια ἀγαθὴ τοῖς εἰδόσιν αὐτὴν ἐγγίει, ἀνὴρ δὲ φρόνιμος εὐρήσει αὐτὴν*, er ist aus dem Hebr. übersetzt (*ἔννοια ἀγαθὴ* 5, 2 = חָכְמָה), aber hat in sich geschlossenen Sinn und also nichts mit dem Fragment וְגִיד מִדְרָה zu schaffen. Der andere Zweizeiler lautet: *Ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν, ὃς δὲ ἐρεθίζει* (a. LA *περικεντεῖ*) *λόγους οὐ σωθήσεται*. Dieses *ὃς δὲ ἐρεθίζει λόγους* ist ohne Zweifel Uebers. des מִדְרָה אֲמָרִים , vermutlich ist *λόγους* aus *λόγοις* (so Compl.) verderbt, nicht: wer Worte hetzt, sondern: wer mit Worten aufhetzt, wie Homer II. 4, 5 f. *ἐρεθίζεμεν ἐπέεσσι* sagt. Die Schlußworte *οὐ σωθήσεται* geben hebräisches $\text{לֹא יִשְׁלָם$ wieder (vgl. LXX 19, 5 mit 28, 26), viell. nur mutmaßliche Zurechtstellung des unverständenen $\text{לֹא הִמָּחַד$. So haben wir also in jenem *ὁ πολλὰ κακοποιῶν κτλ.* die dem hebr. Texte abhandeln gekommene Zeile vor uns, aber sie ins Hebr. zurückzudenken ist schwierig, da *τελεσιουργεῖ* in LXX ohne weiteren Beleg ist. Wir haben es S. 14 versucht. Vorausgesetzt daß LXX לֹא הִמָּחַד vor sich hatten lautet der Spruch: „Wer Vieler Freund, wird gelohnt mit Bösem, nachjagend Worten welche nichtig“ d. h. indem dieses sein Buhlen um die Freundschaft möglichst Vieler ein Jagen nach Worten ist, bei denen nichts dahinter und nichts nachkommt. v. 8: *Wer Verstand erwirbt liebt seine Seele, und wer auf Vernünftigkeit achtet wird Glück erlangen* oder genauer, da dies Uebers. von רָמַצָּה טוֹב 16, 20. 17, 20 wäre: so geschieht darauf hin oder läuft es dahinaus, daß er Glück erlangt (= רָמַצָּה), der Inf. mit לֵךְ ist hier wie 18, 24 (s. dort) Ausdruck eines *fut. periphrasticum* wie im Lat. *consecuturus est*. Ueber קִנְיָה לֵב s. 15, 32 und über שֹׁמֵר תְּבִינָה S. 92. Daß das Verhalten des Menschen entweder Sorge für seine Seele oder das Gegentheil davon sei, ist ein durch das Spruchbuch hindurchgehender Gedanke.

Die nun folg. Gruppe v. 9—16 beginnt ebenso und schließt ähnlich wie die vorhergehende. v. 9: *Ein Lügen-Zeuge bleibt nicht ungestraft, und ein Lügenaushauchender kommt um oder geht verloren*, denn אֲבֵרָא

أَبْد (בֵּרַד scheiden) bed. sich in das Abgeschiedene (arabisch: in das Endlose) verlieren. In v. 5 steht statt dieses *ἀπολείται* (LXX) negatives *οὐ σωθήσεται* oder, wie LXX dort noch genauer übers., *οὐ διαφύσεται*. v. 10: *Nicht ziemt einem Thoren Wolleben, wie viel weniger einem Knechte zu herrschen über Fürsten*. Ebenso mit לֹא יִצְחָק (3 p. *Pil. non decet*, vgl. das Adj. 26, 1) begann 17, 7. יִתָּרַם steigert auch hier wie v. 7 *a minori ad majus*: um wie viel unziemlicher = um wie viel weniger geziemend ist es. Der Contrast ist im letzteren Falle noch

ein schrofferer, der Eindruck noch ein widerwärtigerer, die Folgen noch schlimmere. „Ein Thor kann Wollen nicht vertragen: er wird dadurch nur noch thörichter; ein vorher demütiger Sklave aber der durch das Glück zu Ansehen und Gewalt gelangt wird aus etwas Gutem geradezu etwas Schlechtes: ein übermütiger Frevler“ (Fl.). Agur erklärt 30, 22 f. einen solchen Emporkömmling für eine unerträgliche Calamität, und der Verf. des in der Zeit der Perserherrschaft geschriebenen B. Koheleth weiß 10, 7 davon zu erzählen. LXX übers. *καὶ ἐὰν οὐκ ἐτης ἀρξῇται μεθ' ὑβρεως δυναστεύειν*, mit *μεθ' ὑβρεως* die LA בְּשָׁרִים wiedergebend, aber alle andern Uebersetzer hatten בְּשָׁרִים vor sich. v. 11: *Einsicht des Menschen macht ihn langmütig, und ein Ruhm für ihn ist nachsichtig zu sein gegen Uebertretung*. Syr. Trg. Aq. Theod. übers. *הַאֲרִיךְ אִשִּׁי* mit *μακροθυμία*, lesen also הַאֲרִיךְ; Raschi Kimchi u. A. aber bemerken, daß הַאֲרִיךְ hier nur andere Vocalisation für הַאֲרִיךְ sei, was unmöglich. Auch Venet. übers. *Noūs ἀνθρώπου μηχανεὶ τὸν θυμὸν ἑαυτοῦ*, das Richtige wäre *αὐτοῦ*: *Einsicht (intellectus oder intelligentia, s. über שֶׁבַל S. 68) des Menschen zieht in die Länge seinen Zorn d. h. bewirkt daß es lange währt bis er ausbricht* (s. zu 14, 29). An das Perf. wird man sich in Hinblick auf v. 7. 18, 8. 16, 26 u. dgl. nicht stoßen; üblicher ist im Spruchstyl Fut. oder Particip. Im synon. Parallelgliede geht הַאֲרִיךְ auf den Menschen als solchen: es gereicht ihm zur Ehre, *עַל-פָּנָיו* an oder vor Uebertretung (bes. die eigne Person betreffender) vorüberzugehen, sie zur Seite liegen zu lassen d. h. Umgang von Selbststrächung oder Bestrafung zu nehmen (vgl. *تجاوز على*); ebenso wird die göttliche *πάρεσις* (Röm. 3, 25) von Micha 7, 18 bezeichnet und bei Amos 7, 8. 8, 2 steht *עַבֵּר* sogar absolut, vom göttlichen Hinweggehn oder Hinwegsehn d. i. Ungeahndet lassen der Sünde. v. 12: *Gebrumm wie eines Leuen ist des Königs Groll, und wie Thau auf Pflanzen sein Wolgefallen*. Z. 1 ist Variation von 20, 2^a, Z. 2 von 16, 15^b. *וַיִּצֵחַ* ist nicht gerade Aufgebrachtsein gegen einen Andern, sondern überh. Unmut, Verdrießlichkeit, üble Laune; das Murmeln oder Brummen, in welchem sich diese Verstimmung äußert, gleicht dem eines Leuen, welcher knurrend (s. Jes. 5, 29 vgl. Am. 3, 4) sich fertig macht und ansetzt über seine Beute herzufallen. Dem unheilverkündenden *וַיִּצֵחַ* steht die wolthuende Wirkung des *רִצּוֹן* d. i. des Wolgefallens, des Behagens, der Befriedigung, der zu Hulderweisen aufgelegten Stimmung (LXX *τὸ ἰλαρὸν αὐτοῦ*) entgegen. Im ersteren Falle bangt alles, im letzteren lebt alles auf, wie wenn sich erfrischender Thau auf das Gewächs einer Flur herabsenkt. Der Spruch constatirt eine Thatsache, aber damit der König sich darin spiegele. v. 13: *Verderben für seinen Vater ist ein thörichter Sohn, und eine anhaltende Traufe sind die Zwiste des Weibes*. Ueber *תָּוִיב* s. zu 17, 4 vgl. S. 162. Z. 2 ist 27, 15 zu einem Zweizeiler ausgesponnen. Die Traufe ist *טִיר* eig. stoßend (vgl. z. B. *طرد* v. *طرد* III feindlicher Zusammenstoß), wenn sie sich Stoß auf Stoß = stetig oder ununterbrochen ergießt; Blitze heißen *jer. Berachoth* p. 114 (der Shitomir'schen Ausg.)

טורדן *opp.* מפסיקין, wenn sie nicht in Zwischenräumen erfolgen, sondern in fortwährendem Wetterleuchten bestehen, und *b. Bechoroth* 44^a werden דומעיה thränende, דולפיה tropfende und טורדיה stetig fließende Augen unterschieden. Ein Alter (s. Rabbenu Ascher zu *Pesachim* II n^o 21) erklärt טיר דלך טיר durch טיר לגבי טיר טיר welche tropft und tropft und immerfort tropft. Ein arabisches Sprichwort, welches ich gelegentlich von Wetzstein hörte, sagt daß drei Dinge das Haus unleidlich machen: الطَّق (= الدَّف) das Durchsickern des Regens,

النَّق das Nergeln der Frau und البَق die Wanzen. v. 14: *Haus und Habe ist ein väterlich Erbe, aber von Jahve kommt eine einsichtige Frau.* Haus und Habe (Wolhabenheit), welche an sich den Menschen nicht glücklich machen, kann man nach dem Gesetze des Erbrechts überkommen, aber ein einsichtiges Weib ist ein Gnadengeschenk Gottes 18, 22. Ein treffenderes Eigenschaftswort als מְשֻׁבֶּלֶת (Fem. v. מְשֻׁבֵּל) gab es nicht um ein gottgeschenktes, den Mann wahrhaft glücklich machendes Weib zu charakterisiren. יָשָׁר (הַשָּׁיִל) ist die Eigenschaft, welche im Freidank sagt: Ich bin genannt Bescheidenheit, die aller Tugend Krone treit (trägt).¹ v. 15: *Faulheit versenkt in Tiefschlaf, und eine lässige Seele muß hungern.* Ueber הַרְדָּמָה und sein Stammwort רָדַם s. zu 10, 5. הַפִּיֵל befallen, überkommen machen ist nach Gen. 3, 21 (s. dort) zu verstehen; das Obj. עַל-הָאָדָם, näml. הַפִּיֵל, denkt sich von selbst hinzu. In 15^b besagt das Fut. das sicher Eintretende, das Unausbleibliche. Der Spruch ist in beiden Hälften vollkommen klar, dennoch corrigirt Hitz. an 15^a herum und bringt dabei heraus: „Faulheit gibt fades Kraut zu essen“. LXX hat diesen Spruch in zwei Uebersetzungen: hier und 18, 8. Daß sie רמיה mit ἀνδρῳγόγυτος übersetzt, bedürfte, wie Lagarde bemerkt, zur Erklärung der „Werke eines hebräischen Sotades“. Aber bis zu solchen im Schmuze der Wollust wühlenden Werken ist die hebr. Literatur nie herabgesunken und ἀνδρῳγόγυτος für רמיה ist auch gar nicht so räthselhaft, das griech. Wort wurde auch von einem weibischen Mann, einem Manne ohne Mannhaftigkeit, einem Schwächling gebraucht und war, wie LXX zeigt, im Alexandrinischen gangbarer als sonst. v. 16: *Wer des Gebotes warnimmt, nimmt seiner Seele war; wer schlecht auf seine Wege achtet ist des Todes.* Wie 6, 23 vgl. Koh. 8, 5 ist מְצִיָּה hier das Gottesgebot und also Pflichtgeheiß, welches dem Menschen im einzelnen Falle das Rechte zu thun anweist und das Unrechte verbietet. Und בִּיחָה דְרָבִי (nach der Masora mit Zere wie in Codd. u. alten Ausgg., nicht בִּיחָה) ist das Gegentheil von נִצָּר דְרָבִי 16, 17. Die eignen Wege verachten ist s. v. a. es keiner Ueberlegung, keiner Gewissensfrage für werth halten, ob man diesen

1) LXX übers.: παρὰ δὲ κυρίου ἀρμύζεται γυνὴ ἀνδρί. Hier spielt wie öfter (s. mein *Jesurun*) arabischer Sprachgebrauch in das semitische Sprachbewußtsein der LXX herein, denn شاکل bed. ἀρμύζειν. Solcher Bemerkungen kommen uns bei LXX hundert in den Sinn, aber ein Commentar ist nicht der Ort, sie zu Markte zu bringen.

oder jenen Weg einschlagen solle. Hitzigs חִצִּיגִּים wer seine Wege zerstreut d. i. sich durch die mannigfaltigen Objekte der Sinnlichkeit bald hiehin bald dorthin ziehen läßt stützt sich auf Jer. 3, 13., wonach es מִצִּיגִּים heißen müßte; die Conj. ist nicht im Style des Spruchbuchs und zudem überflüssig. LXX welche die Quidproquo's liebt — sie macht 13^b aus dem zänkischen Weibe eine von ihrem Hurenlohn Gelübdeopfer bringende Hetäre — hat hier wie der hebr. Text: *ὁ καταφρονῶν τῶν ἑαυτοῦ ὁδῶν ἀπολείται*. Also nach dem *Keri* קֵרִי wie auch Trg. Syro-Hex. Lth., wogegen Syr. Hier. Venet. das *Chethib* חֵתִּיב wiedergeben: der wird getödtet werden d. i. stirbt keines natürlichen Todes. Das *Keri* ist mehr in Geist und Styl des Spruchbuchs (15, 10. 23, 13. 10, 21).

Wir fassen nun v. 17—21 zusammen, haben aber dafür daß wir bei v. 21 einen Absatz machen keinen andern Grund, als daß v. 22 verwandten Inhalts mit v. 17 ist und sich also zum Initialvers eignet. Ein Spruch von barmherziger Liebe steht obenan v. 17: *Es leihet Jahve wer mild ist gegen den Geringen, und sein Wolthun lohnt er ihm*. Wie 14, 31 ist רוּחַ *part. Kal*; die masoretisch genaue Schreibung ist רוּחַ (wie רוּחַ 20, 14) mit *Mercha* der ersten Sylbe, auf die der Ton zurückgegangen (רוּחַ), und dem Hemmungszeichen (הַעֲמָדָה) bei der tonlangen zweiten. Dem Grundbegriff von רוּחַ *mutuo accipere* und רוּחַ *mutuum dare* (s. 22, 7) dient der römische Rechtssatz *mutui datione contrahitur obligatio* zur Erläuterung; der genit. Verbindung רוּחַ (nicht רוּחַ) liegt die Construction Ex. 22, 24 „Jemanden als Schuldner verbindlich machen *obligare*“ zu Grunde. Zu 17^b vgl. 12, 14 wo das Subj. von רוּחַ (*Keri*) im Hintergrunde blieb. רוּחַ (nicht רוּחַ) ist hier sein Vollführtes im Sinne des erzeugten Guten. Die Liebe, sagt einmal Hedinger, ist ein unsterblich Capital das ewige Zinsen trägt. Und der Erzbischof Walther: *nam Deo dat qui dat inopibus, ipse Deus est in pauperibus*. D. Jonas — erzählt hier Dächsel — gab einmal einem Armen und sagte: Wer weiß wo es Gott wiedergibt! Da warf Luther ein: Als wenns Gott nicht längst vorausgegeben hätte! Diese Antwort begegnet lohnstüchtigem Misbrauch des schönen Spruchs. Es folgt ein Spruch, in welchem wieder einmal die pädagogische Tendenz dieses älteren Spruchbuchs zum Vorschein kommt v. 18: *Züchtige deinen Sohn, denn noch ist zu hoffen, aber dahin daß du ihn tödest versteige dich nicht*. Daß בֵּר nicht wie 11, 15 relativ gemeint ist, geht aus Iob 11, 18. 14, 7. Jer. 31, 16 f. hervor: בֵּר-יֵשׁ הַקָּהָה ist stehender Ausdruck für *etenim spes est*. Wenngleich ein Kind Eigenwillen zeigt und schlimme Neigungen verräth, noch ist bei der Bildsamkeit der jungen Seele Hoffnung vorhanden, ihren Eigenwillen brechen und sie ihren schlimmen Neigungen entwöhnen zu können; darum soll die Erziehung mit unnachsichtiger Strenge einschreiten, so aber daß Weisheit und Liebe Maß und Grenze der Züchtigung bestimmen: *ad eum interficiendum animam ne tollas (animum ne inducas)*. נִפְשָׁה ist nicht Subj., denn dann müßte es תִּפְשָׁה (2 K. 14, 10) heißen. Es ist Obj.: die Seele zu etwas erheben ist s. v. a. sein Verlangen darauf richten, Lust danach tragen. Züchtigung soll der Erzieher überhaupt nicht als Zweck, sondern nur als Mit-

tel wollen; wer danach verlangt oder gelüstet, das Kind im Falle der Verschuldung zu tödten, verkehrt die Züchtigung in Rache und läßt sich durch Leidenschaft vom Besserungszwecke der Züchtigung abdrängen und über ihre Grenze hinaus fortreißen. LXX übers. frei εἰς δὲ ὑβρίω, denn ὑβρίς ist zügellose Mishandlung מוסר אכזרי, wie Immanuel glossirt. Uebrigens übers. alle Alten, auch Venet., המירו als Infin. v. המיר. Oetinger aber, indem er übers.: zu seinem Geschrei erhebe deine Seele nicht, wofür Euchel: laß sein Jammern dein Mitleid nicht erregen, folgt der von Kimchi Meiri Immanuel zur Wahl gegebenen, von Ralbag bevorzugten Herleitung von המיר, so daß המירו n. d. F. במקור s. v. a. המירו ist. Aber abgesehen davon, daß המה tosen, nicht jammern und נשא nicht Beachtung, sondern Begehren bed., belehrt uns 23, 13 eines Bessern. Ein anderer Spruch mit נשא v. 19: *Der übermäßig Hitzige muß Strafe zahlen, denn greifst du wehrend ein machst du's nur ärger.* LXX Syr. Trg. übersetzen als ob es המה נאמר (wie המה 29, 22) heiße; Theod. Venet. Lth. geben das Kerî קרל- wieder; Hieronymus' *impatiens* ist farblos. Das *Chethîb* גרל gibt keinen sachgemäßen Sinn. Das arab. حَرَل bed. *lapidosus* (wov. גורל vgl. aram.

פסא = ψῆφος), und Schult. übers. demgemäß *aspere scruposus iracundiae*, was ganz in der Weise seines eignen überladenen Styls ist. Ew. faßt גרל als abgewandelt aus حَرِل *largus, grandis*, aber die von

Ew. und auch Hitz. behauptete Möglichkeit des Uebergangs von ר in ז oder umgekehrt ist physiologisch unvorstellbar und durch kein der Rede werthes Beispiel erhärtet. Eher wäre es wol möglich, daß das Hebräische ein Adj. גרל oder גרל in der Bed. steinicht, kiesicht, kieselhart besessen hat, aber zur המה würde eher Werg als Kiesel passen. Hitz. corrigirt המה גמל „wer im Zorn handelt“, aber man sagt גמל המה שׁלם Grimm heimzahlen Jes. 59, 18., גמל המה ist ohne Beleg. Dennoch ist diese Correctur ungleich ansprechender als Böttchers „Massenhaft Erbgut erträgt Büßung“ — המה = המאה soll nicht allein Dickmilch, sondern auch Masse bed., und diesen „Quark von Loos“ findet Böttch. „gesund“. Man sieht aus allen diesen Einfällen, daß גרל ein Schreibfehler ist; das Kerî קרל- המה verbessert ihn richtig, es heißt so ein Mensch, dem es eigen ist, in hochgradige leidenschaftliche Hitze (המה גדולה Dan. 11, 44) zu gerathen: ein solcher hat עניש Eigentumsstrafe zu tragen d. i. zu büßen, indem er für den angegriffenen Schaden Ersatz oder Schmerzensgeld zu zahlen hat, wie z. B. der welcher in Streit mit einem Andern begriffen eine Schwangere vor den Leib stößt so daß es ihr unrichtig geht Ex. 21, 22. Vergleicht man diese Stelle mit 2 S. 14, 6., so ergibt sich für המציל der Sinn des Hinwegreißen des Gegenstandes (sei es einer Person oder Sache), gegen welchen sich die Berserkerwut des Hitzkopfs richtet. Danach bestimmt sich auch der Sinn des ועורר. Es will nicht sagen, daß einmaliges המציל nicht genügt, vielmehr sich wiederholen muß und doch erfolglos ist, sondern daß man die המה dadurch nur noch mehrt oder steigert. Es ist vergeblich, einem

solchen Krakeeler die Strafe, in die er mutwillens hineinrennt, ersparen zu wollen; weit rathsamer ist es sich austoben zu lassen, gewaltsames Eingreifen macht meistens das Uebel nur ärger. Zu פִּי אִם „denn wenn“ vgl. 2, 3 „ja wenn“ und zu יָכֹר im Nachsatz Iob 14, 7 (eine syntaktisch noch entsprechendere Parallele als Ps. 139, 18). v. 20: *Höre Rath und nimm Zucht an, damit du für weiterhin weise werdest.* Die Sittenregel 12, 15^b nimmt hier den paränetischen Ton an, welcher in der Einleitung c. 1—9 Grundton ist. Loewenst. übers.: damit du endlich weise werdest. Aber בְּאַחֲרֵיָהָ עֵת corresponds eher unserem „hinfort“ als „endlich“. Der an welchen die Mahnung ergeht soll mit der eigenwillig zuchtlosen רַעֲשֵׁי seines Lebens brechen und für die Folgezeit (τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ χρόνον 1 P. 4, 2) weise werden. Es ist eine ähnliche Entgegenhaltung der zwei Lebenshälften wie Iob 8, 7. v. 21: *Viel sind der Gedanken in des Menschen Herz, aber Jahve's Rathschluß, der kommt zu Stande.* In חֲסִידִים liegt wie z. B. Jes. 40, 8 beides: daß Gottes Rathschluß (Welt- und Heilsplan) zu Stand und Wesen kommt und daß er sich in seinem Bestande behauptet. Dieser Rathschluß ist das über die buntscheckige Mannigfaltigkeit menschlicher Meinungen, Ziele und Subjectivitäten erhabene wahrhaft Reale, welches sich in der Geschichte auswirkt und durchsetzt. Die Gedanken des Menschen gewinnen also Einheit, Wesenhaftigkeit, Ewigkeit nur insoweit als er diesem Rathschluß sich zuwendet und sein Denken und Handeln diesem Rathschluß conform und dienstbar macht.

Mit einem Spruche über den Armen (vgl. v. 17) macht die Aneinanderreihung einen neuen Ansatz v. 22: *Des Menschen Wollen ist sein Hulderweisen, und besser ein Armer als ein lügnerischer Mann.* Die richtige Deutung wird die sein, welche dem תַּאֲוָה keinen fremdartigen Sinn aufzwingt und beide Hälften in ein ethisch zutreffendes inneres Wechselverhältnis setzt. Jedenfalls liegt es näher, תַּאֲוָה im Verh. zum Menschen activ zu fassen als passiv: das was den Menschen begehrenswerth macht (Raschi), ihn ziert und auszeichnet (Kimchi AE) oder gar: das was von einem Menschen begehrt, vor allem gefordert wird (Luzzatto), und desgleichen liegt für חֲסִידִים der hebräische Sinn näher als der aramäische (s. 14, 34): Die Begierde des Menschen ist seine Schande (Ralbag). So ergibt sich denn für Brth. die Uebers.: Des Menschen Lust ist seine Liebe, soll bedeuten: das was dem Menschen wahre Freude macht ist sich lieblich zu bezeigen. Aber ist das, so allgemein gesagt, wahr? Und wenn dies der Gedanke wäre, um wie viel richtiger und deutlicher würde er durch שְׂמֵחָה לְאָדָם עֲשֹׂת חֲסִיד (vgl. 21, 15) ausgedrückt sein! Mit Recht erinnert Hitz. sich bei dem חֲסִיד an den Pharisäer, welcher Gott dankt daß er nicht sei wie andere Leute; es sollte חֲסִיד heißen, um jeden Anflug von Selbstgefälligkeit fernzuhalten. Deshalb setzt sich Hitz. aus LXX u. Vulg. die Textverbesserung מִתְּבוּאָה zus. und übers.: „Vom Einkommen des Menschen ist seine milde Gabe“ und Ew. welcher sich mit תְּבוּאָה begnügt: „Der Gewinn des Menschen ist seine fromme Liebe“. Das Letztere ist sinniger: חֲסִיד verausgabt, ist aber in Wirklichkeit Einnahme (nach v. 17), bei Ersterem aber begreift

sich eher 22^b: „Besser der welcher aus Mangel an **חַיָּוִיָּה** nicht gibt als der welcher geben könnte und sagt, er habe nichts.“ Aber bedarf es denn jenes *καρπός* der LXX? Wenn ein Armer besser ist als ein verlogener Herr — denn **אִישׁ** neben **רֵשׁ** ist ein Mann von Vermögen und Ansehn — d. h. ein Armer welcher gern geben möchte aber nichts hat, als jener welcher nicht geben mag und deshalb lügt, daß er nichts habe: so ergibt sich für 22^a der Sinn, daß das Wollen des Menschen (vgl. zu diesem **חַיָּוִיָּה** 11, 23) seine Liebesbethätigung (s. über **חֶסֶד** zu 3, 3) d. i. Seele und Wesen derselben ist. Euchel, welcher hienach übers.: In des Menschen gutem Willen besteht eigentlich seine Menschenfreundlichkeit, vergleicht richtig den rabbinischen Spruch **אֲחֵר הַמְרַבָּה וְאֲחֵר הַמְמַעִיט** d. i. mag einer Viel oder Wenig geben, es kommt alles auf die Intention, die Gemüthsstellung an. v. 23: *Die Furcht Jahwe's gereicht zum Leben, gesättigt verbringt man da die Nacht, nicht heimgesucht von Uebel.* Z. 1 ist Variante zu 14, 27^a. Wie so Furcht Gottes zum Leben gereicht d. i. zu dauerndem, sorglosem, glücklichem Leben verhilft, sagt 23^b: es erfüllen sich dem Gottesfürchtigen die Verheißungen Dt. 11, 15 **וְשָׂבַעְתָּ** und Lev. 26, 6 **וְאֵין מִחְרִיר**, er legt sich nicht hungrig zu Bett und braucht keine Aufschreckung aus seinem sanften Schlummer zu fürchten (3, 24). Mit *explicit.* wird 23^a erörtert, **לֵין שָׂבַע** bed. die Nacht (die lange) hungrig verbringen wie **לֵין צָרִים** Iob 24, 7 sie (die kühle) nackt verbringen, **נִפְקָר** von Strafheimsuchung lesen wir auch Jes. 29, 6 und statt **בָּרָע**, wie es nach d. St. heißen könnte, steht hier der den Sinn des *Ni.* außer Zweifel setzende Acc. der Weise (vgl. 11, 15 **רַע** in übler Weise). Alles ist sachgemäß und gut hebräisch, wogegen Hitzigs Spitzsinn hier wieder allerlei Unangemessenheit wittert und statt **וְשָׂבַע** ein unerhörtes **וְשָׁרַע** „und er streckt sich“ einsetzt. Einer der Griechen übers. treffend: *καὶ ἐμπλησθεὶς ἀνλισθήσεται ἄνευ ἐπισκοπῆς πονηρᾶς.* Die LXX welche statt **רַע** *γνώσις*, also **רָע**, übers. discreditirt sich selbst. Der Midrasch — sagt Lagarde von ihrer Uebers. — schillert wie ein Opal. Mit andern Worten: sie behandelt den Text wie Wachs und formt ihn, wie der Midrasch mit seinem „Lies nicht so sondern so“, nach ihren Einfällen. v. 24: *Hat der Faule seine Hand in die Schüssel gesteckt, bringt er zu seinem Munde sie nicht einmal zurück.* Wiederholt sich variirt 26, 15. Das Bild scheint, so verstanden, eine Hyperbel, weshalb LXX unter **צִלְחָה** den Busen oder Schoß *κόλπον*, Aq. u. Symm. die Achselhöhle *μασχαλήν* oder *μάλην* verstehen; auch jüd. Ausl. glossiren es mit **חֵיק** (s. Kimchi) oder **קֶרַע הַחִלּוּק** den Schlitz (ital. *fenditura*) des Hemds. Aber das hauswirthschaftliche Bild 2 K. 21, 13 stellt uns eine Schüssel vor Augen, die man wenn sie ausgegossen ist abwischt und umstürzt¹, und daß der

1) Während **צִלְחָה** *سَكْفَة* in der Bed. Schüssel etymologisch klar ist, bietet für **צִלְחָה** weder **صَلَح** (taugen) noch **صَلَح** (taub, krätzig s.) eine passende Verbalbed. Das arab. **زَلَح** (große Schüsseln) steht unter **زَلَح** (kosten, vom Prüfen

Faule wenn er ißt als zu faul erscheint, die Hand z. B. mit dem aus der Schüssel genommenen Reis oder dem eingetunkten Brot zum Munde zu führen, ist naturgetreu: wir sagen von einem solchen Menschen, daß er sogar beim Essen beinahe einschläft. Das Fut. nach dem Perf. besagt hier das was nachdem jenes geschehen nicht d. h. kaum und nur mit Mühe geschehen wird; $\text{לֹא} \dots \text{יִשָּׁר}$ könnte den Sinn von „gleichwol nicht“ wie Ps. 129, 2 haben, aber näher liegt der Sinn von „nicht einmal *ne . . quidem*“ Dt. 23, 3. v. 25: *Den Spötter schlägst du und der Einfältige wird klug, und tadelt man den Verständigen, so begreift er Erkenntnis*. Hitz. übers. syntaktisch ungenau: Den Spötter schlage, so wird Einfalt klug; das müßte wenigstens $\text{יִשָּׁר וְיִכָּרֵם}$ heißen: Fut. und Fut., mit ו verbunden, ist eine der vielen zu Hab. 3, 10 von mir erörterten Ausdrucksweisen des Simultanen. Der Sinn des Spruchs hat an 21, 11., wo beide Hälften bei völliger Gleichheit des Gedankens anders ausgedrückt sind, einen willkommenen Commentar. Gegenüber dem לֹא , bei welchem Rüge und Drohung nichts fruchten (13, 1. 15, 12) und wol gar das Gegentheil dessen wirken was sie bezwecken (9, 7), bleibt unter Umständen, die freilich danach gelagert sein müssen, nichts anderes übrig als die beleidigte Wahrheit mittelst der Privatjustiz körperlicher Züchtigung zu rächen. Eine solche Lection kann, wenn sie in rechtem Geiste zu rechter Zeit den rechten Mann trifft, diesen heilsam schrecken, aber gesetzt auch daß er unverbesserlich ist wird wenigstens der Einfältige, welcher dergleichen Spötereien nicht ohne Schaden mit anhört, dadurch gewitzigt werden $\text{הַעֲרִירָה} = \text{הַעֲרִירָה}$ gewinnen wie 15, 5) d. h. entweder zu der Einsicht kommen, daß Religionsspott verwerflich ist, oder doch sich selbst davor hüten, um nicht gleichen Repressivmaßregeln zu verfallen. In 25^b ist יִהְיֶה weder Infin. (Umbr.), was nach 21, 11^b יִהְיֶה heißen müßte, noch Imper. (Trg. Ew.), welcher regelrecht יִהְיֶה lautet, sondern hypothetisches Perf. (Syr.) mit allgemeinstem Subj. (Merc. Hitz.): ertheilt man Zurechtweisung dem (Dativobj. wie 9, 7. 15, 12) Verständigen (s. die Begriffserklärung 16, 21), so begreift er Erkenntnis d. h. gewinnt Einsicht in Wesen und Werth dessen was man ihm zur Erkenntnis bringen will (הַבִּין הַעֲתָה wie 29, 7 vgl. 8, 5). Was bei dem Schwankenden das abschreckende Beispiel exemplarischer Strafe annäherungsweise ausrichtet, wird bei dem Verständigen schon durch zurechtweisendes Wort vollkommen erreicht.

Wir haben bis jetzt drei Haupttheile des älteren Spruchbuchs unterschieden. Alle drei begannen mit בֵּן הָקִים 10, 1. 13, 1. 15, 20. Die Einleitung c. 1—9 widmet diese Sammlung salomonischer Sprüche der Jugend und die drei Anfänge betreffen demgemäß das Pflichtverhältnis des Sohnes gegen Vater und Mutter. Wir sind nun nicht mehr weit vom Ende entfernt, denn 22, 17 beginnt die wieder in den Ton der Einleitung einlenkende Ausleitung. Der dritte Haupttheil hätte einen unverhält-

der Speise), ist aber schwerlich dessen Derivat. Nur צִלָּה , welches zu der von der Vorstellung des Durchdringens ausgehenden Bed. des Taugens die Wurzelbed. des Spaltens bewahrt hat, gibt für צִלְחָתָה und צִלְחִיתָה ein einigermaßen brauchbares Stammwort.

nismäßig großen Umfang, wenn er sich von 15, 1 — 22, 15 erstreckte. Ein Spruch mit dem Anfange בן הכס kommt aber nicht weiter vor. Wir werden also kaum fehlgehen, wenn wir 19, 26 für den Anfang eines vierten Haupttheils halten. Eine Ueberlieferung über diese Gliederung hat sich nicht erhalten. Die Masora theilt das gesamte Buch Mischle in acht סדרים, welche aber so wenig Verständniß seiner wahren Gliederung bekunden, daß nicht einmal die Einschnitte 10, 1. 22, 17 zu ihrem Rechte kommen.¹ Die Handschriften enthalten noch Spuren, daß auch dieses Hagiograph uralters in Paraschen (Abschnitte) getheilt war, welche theils durch Zwischenräume innerhalb der Zeile (סרימות) theils durch Zeilenabsätze (פתיכות) bezeichnet waren. In Baers *Cod. jamanensis*² ist hinter 6, 19 ein פ als Alinea-Zeichen beigeschrieben. Mit 6, 20 (s. oben S. 115) beginnt wirklich ein neuer Theil der einleitenden Spruchreden. Aber übrigens werden wir nur selten durch Zusammentreffen mit der Theilung und Gruppierung, die sich uns ergeben haben, überrascht.³ In der Handschrift des *Graecus Venetus* haben innerhalb des c. 19 die Verse 11. 16. 19 geröthete Anfangsbuchstaben, aber warum gerade diese, leuchtet nicht ein. Vergleichung der durch solche Initialen hervorgehobenen Spruchreihen mit *Cod. jaman.* und *Cod. II* der Leipziger Stadtbibliothek macht es zwar mehr als wahrscheinlich, daß es eine traditionelle Theilung des Buchs Mischle gab, welche sich vielleicht noch durch Handschriften-Vergleichung ermitteln läßt.⁴ Aber so viel ist schon jetzt klar, daß literaturgeschichtliche Reconstruction der Entstehung des Buchs Mischle und seiner einzelnen Theile sich von dieser Ermittelung keinen Gewinn zu versprechen hat.

Mit 19, 26 beginnt also der vierte Haupttheil der durch c. 1—9 eingeleiteten salomonischen Spruchsammlung: *Wer den Vater vergewaltigt, die Mutter verjagt ist ein Schande und Schmach bringender Sohn.* Dem der so handelt wie 26^a sagt wird in 26^b der rechte Name gegeben. שָׁדַד bed. eig. verrammen (سَدَّ) und dann überh. vergewaltigen, hier: dem Leben und Besitze nach zu Grunde richten. Das Part., welches den Werth eines Attributivsatzes hat, setzt sich im Finitum fort: *qui matrem fugat*; es ist dies Regel des hebr. Styls, der nicht φιλομέτοχος ist Ges. §. 134 Anm. 2. Ueber מְבִישׁ s. 10, 5.; über die Zusammenstellung הִבִּישׁ וְהִחָפִיר 13, 5., wo für הִבִּישׁ Schande machen, schandbar s. das wurzelverschiedene הִבִּאִישׁ in üblen Geruch bringen gebraucht ist. Die Beschämung ist in בִּישׁ (mit בָּאָה zusammengehörig) als *disturbatio* (vgl. σύγχυσις) gedacht (s. zu Ps. 6, 11), in חָפַר (خَفَر) als *opertio*

1) Die 915 Verse des B. Mischle zerfallen nach der Masora in acht סדרים mit folgenden Anfängen: 1, 1. 5, 18. 9, 12. 14, 4. 18, 10. 22, 22. 25, 13. 28, 16.

2) s. die *Praefatio* zu der von Baer und mir besorgten masoretisch-kritischen Genesis-Ausgabe, Leipzig, Bernh. Tauchnitz 1872.

3) Es finden sich Zwischenräume innerhalb der Zeile hinter 1, 7. 9. 33. 2, 22. 3, 18. 35. 5, 17. 23. 6, 4. 11. 15. 19 (hier פ) 35. 8, 21. 31. 35. 9, 18. 17, 25. 18, 9. 22, 19. 27. 23, 14. 24, 22. 33. 26, 21. 28, 10. 16. 29, 17. 27. 30, 6. 9. 14. 17. 20. 23. 28. 33. 31, 9.

4) s. v. Gebhardt's *Prolegomena* zu seiner neuen Ausgabe der *Versio Veneta*.

(vgl. bei Cicero, *Cluent.* 20: *infamia et dedecore opertus*), nicht, wie ich früher mit Fürst meinte, als Erröthen (s. zu Ps. 34, 6). „Beschämend“ wäre in diesem Zus. für מִחְפִּיר zu schwach. Der pädagogische Stempel, den v. 26 diesem vierten Haupttheil aufdrückt, wird noch verstärkt durch v. 27: *Laß ab, mein Sohn, Zucht anzuhören, um abzuirren von den Aussprüchen der Erkenntnis.* Richtig Oetinger: Laß ab von Anhören der Zucht, wenn du sie nicht anders gebrauchen willst als zum Abweichen u. s. w. d. h. Weisheit lernen und sie hernach misbrauchen. Der Spruch gibt sich, wie Ew. sagt, als „blutige Ironie“; aber es ist eine Abmahnung von Heuchelei, eine Warnung vor dem Selbstbetrug, von welchem Jacobus 1, 22—24 redet, vor jener Steigerung der eignen Verdammlichkeit, welcher der Knecht verfällt der seines Herrn Willen weiß und nicht danach thut Lc. 12, 47. קָרַל in der Bed. etwas weiterhin zu thun unterlassen wird noch häufiger mit לַ seq. inf. als mit מִן construiert (vgl. z. B. Gen. 11, 8 mit 1 K. 15, 21); meint man aber Unterlassung einer Sache, die man noch nicht begonnen, so ist die Construction mit לַ sogar geboten Num. 9, 13. Statt לִשְׁמֹרָה könnte es auch מִלְשְׁמֹרָה heißen (unterlaß lieber . . als . .) und deutlicher wäre לִמְצֵן שְׁמֹרָה, aber auch so wie der Spruch lautet ist לִשְׁמֹרָה als untergeordneter Inf. der Absicht nicht zu verkennen. LXX Syr. Trg. Hier. legen sich den Spruch gewaltsam zurecht. Lth. nach dem Vorgange älterer Ausll.: *die zucht, Die da abfüret von vernünftiger Lere*; aber מוֹסֵר bed. immer entw. dem Bösen entwöhnende Züchtigung oder zum Guten anleitende Zucht. v. 28: *Ein nichtswürdiger Zeuge höhnt das Recht, und der Gottlosen Mund schlingt Heillosigkeit hinunter.* Das mosaische Recht kennt den Zeugeneid nicht, aber die Beschwörung der Zeugen, die Wahrheit auszusagen Lev. 4, 1., stellt die falsche Aussage doch beinahe dem Meineide gleich. Das מִשְׁפָּט, welches den Zeugen rechtlich und moralisch bindet, ist eben seine Pflicht, den Sachverhalt wahrheitsgetreu ohne lügnerische und böswillige Entstellung wiederzugeben; ein nichtswürdiger Zeuge aber (s. über בִּלְרָעָל S. 110 unt.) höhnt das Recht (רָלַיִךְ mit Accusativ-Obj. wie 14, 9) d. h. setzt sich höhnisch über diese Pflicht hinweg. Zu 28^b bem. Hitz. daß בִּלַּע nur im *Kal* verschlingen bed., im *Pi*. dagegen absorbiren = vernichten; er liest deshalb mit LXX Syr. אֵין statt דֵּין: der Mund der Frevler mordet das Recht, eig. schluckt sein Rechtsgefühl hinunter. Aber בָּלַע wechselt mit בִּלַּע in der Bed. verschlucken auch ohne den Nebengriff der Vernichtung, vgl. בִּבְלָע um die Dauer eines Schlucks = einen Augenblick Num. 4, 20 mit Iob 7, 19., und man kann also 28^b ebensowol ohne Textänderung nach Iob 15, 16 vgl. 20, 12—15 als mit Textänderung nach Jes. 3, 12 verstehen, keinesfalls so daß man אֵין zum Subj. macht: Unheil verschlingt d. i. verdirbt den Frevler-Mund (Raschi), denn wenn Mund und Verschlingen neben einander stehen, so ist naturgemäß der Mund der schlingende, nicht das was verschlungen wird (vgl. Koh. 10, 12: des Narren Maul verschlingt d. i. verdirbt ihn). So wird also 28^b sagen, daß Heilloses d. i. sittlich Gehaltloses (s. S. 111 ob.) für den Mund der Gottlosen ein Leckerbissen ist, den er gierig hinunterschlingt; es ist ihm, wie wir

sagen, ein wahrer Genuß, Unheil zu verüben. v. 29: *Für die Spötter sind Strafgerichte bereit, und Schläge für der Thoren Rücken.* Nirgends bed. שְׁפָטִים Strafen, welche der Gerichtshof zuurteilt, immer von Gott verhängte, wenn auch (wie z. B. 2 Chr. 24, 24) menschlich vermittelte Strafgerichte; der Sing., welcher nicht vorkommt, ist das segolirte *n. act.* שָׁפַט = שָׁפֹט 2 Chr. 20, 9., Plur. שְׁפָטִים. Die Bem. Hitzigs: „die Gerichte können nach v. 25 in Schlägen bestehen“ ist verwirrend; das Schlagen מַכּוֹת dort, wie wenn z. B. einem der Heiliges höhnt eine Ohrfeige applicirt wird, was unter Umständen gesund sein kann, fällt nicht unter den Begriff von שְׁפָטִים und eigentlich auch nicht unter den Begriff מַחֲלָמוֹת. Jenes sind Strafverhängnisse, welche die Geschichte selbst oder Gott in ihr an dem Religionsspötter vollzieht, dieses sind Prügel, womit von erzieherisch Berufenen der Rücken des Thoren gegerbt wird (10, 13), um diesen, wo möglich, zur Besinnung und zu Verstande zu bringen. Das hier als *Ni.* flectirte נִכּוֹן ist wie z. B. Iob 15, 23 gebraucht: in Bereitschaft gestellt s. und also sicher bevorstehen. Ueber מַחֲלָמוֹת s. zu 18, 6. Der folg. Spruch warnt vor der Völlerei, mit der sich leicht Freigeisterei verschwistert XX, 1: *Ein Spötter ist der Wein, ein Lärmer Meth, und der von solchem Taumelnden wird Keiner weise.* Bei יָיִן steht der Artikel. Ew. behauptet, in 10—22, 16 komme der Artikel nur hier und 21, 31 vor und hier sei er, wie LXX zeige, nicht einmal ursprünglich. Beides ist falsch: der Art. steht z. B. auch 19, 6. 18, 18. 17 und hier brachte ihn die Personification mit sich, aber wie wenig die Poesie daran Gefallen hat, zeigt dies daß er sofort bei שָׂכָר fehlt, er steht einmal für zweimal. Die Wirkungen des Weins und des Meths (שָׂכָר v. שְׂכָר verstopfen, verdummen) werden diesen Spirituosen selber als

Eigenschaften beigelegt. Der Wein ist ein Spötter, weil der Weinselige leicht auch das Heilige in seine Witzjägerie hereinzieht, der Meth ist ein Lärmer (vgl. הוֹמָה 7, 11), weil der Berauschte in seinem übermütigen wüsten Toben die Grenzen der Sittlichkeit und des Anstands durchbricht. Unweise bleibt wer durch Wein und dergleichen d. h. davon hingenommen (vgl. 2 S. 13, 28) taumelt d. i. sich dermaßen daß er sein selbst nicht mehr mächtig ist dem Weine hingibt. Oben 5, 19 lasen wir שָׁהָה vom Liebeswonnetaumel, hier wie Jes. 28, 7 vom Weintaumel d. i. der leidenschaftlichen knechtischen Eingenommenheit vom Wein oder für den Wein. „Erpicht“ d. i. unablösbar gefesselt s. entspricht wenigstens einigermaßen. Fl. vergleicht das franz. *être fou de quelque chose*. Jedoch zeigt Jes. 28, 7., daß man an wirklichen Taumel, in den der Wein versetzt, zu denken hat.

Die nächste Gruppe erstrecken wir von einem Königsspruch bis zum andern. v. 2: *Geknurr wie eines Leuen ist des Königs Schrecken, wer ihm gegen sich aufbringt verwirkt sein Leben.* Z. 1 Variation von 19, 12. Der Schrecken den ein König um sich her verbreitet (מִלֵּה *gen. subjecti* wie z. B. auch Iob 9, 34 und überall) gleicht unheilverkündendem Löwengemurmel. Der Ged., der sich hienach von selbst einstellt, ist der daß es gefährlich den Leu zu wecken. So wird also מִתְעַבְּרוֹ nicht bed.: wer ihm zürnt (Venet.: *χολούμενος αὐτῷ*), sondern wer

ihn provocirt (LXX Syr. Trg. Hier. Lth.). הִתְעַבֵּר bed., wie wir zu 14, 16 (S. 234) gesehen, vor Unwillen außer Fassung, also in äußersten Zorn gerathen. Hier muß der Sinn sein: wer ihn in Zorn versetzt (LXX ὁ παροξύνων αὐτόν, hie und da mit einem beigeschriebenen andern Uebersetzungsversuch καὶ ἐπιμυγνόμενος wer sich familiär gegen ihn benimmt (= מתעבְּרוּ). Aber kann מתעבְּרוּ dies bed.? Daß das *Hithpa.* transitiver Stämme z. B. הִתְחַנֵּן (1 K. 8, 59) und הִשְׁתַּחֲוֶה (Mi. 6, 16) mit dem Acc. dessen construiert wird, was jemand für sich ins Werk setzt (vgl. Ewald, *Gramm. arab.* §. 180), ist nicht ungewöhnlich, aber kann das *Hithpa.* des intrans. עָבַר, welches sich ereifern bed., „mit dem Acc. das eben dadurch bewirkte Ereifern eines andern ausdrücken“ (Ew. §. 282^a)? Ein Beleg dafür fehlt und Hitzigs Conj. תִּתְעַבְּרוּ (*Tiphel* des targumischen תַּעֲבֹר = עָבַר) ist also nicht unveranlaßt. Man wird aber annehmen dürfen, daß הִתְעַבֵּר als Reflexiv eines *Pi.* oder *Hi.*, welches in Zorn versetzen bedeutete, sich den Zorn jemandes zuziehen bedeuten kann, wie im Arab. die VIII. Form (*Hithpa.*) von حَضِر gegenwärtig s.

mit dem Acc. als Reflexiv der IVten (*Hi.*) bedeuten kann: *sibi aliquid praesens sistere*. Nicht so schwierig ist הִשָּׁא mit dem Acc. des Obj. der Verfehlung, s. darüber S. 150 unt. und zu Hab. 2, 10. v. 3: *Es ist dem Manne Ehre hinweg von Streit zu bleiben, und jeder Narr bleckt die Zähne* oder besser: wer immer ein Narr *quisquis amens*, denn nicht darauf liegt der Nachdruck daß jeder Narr d. i. jeder Einzelne dieses Schlages sich bis zur äußersten Berserkerwut streitet, sondern daß wer nur immer ein Narr sich in solcher Streitsucht gefällt. Ueber הִתְעַבֵּר s. 17, 14. 18, 1. Dagegen gereicht es dem Manne zur Ehre, friedfertig zu sein oder, wie es hier ausgedrückt ist, von Streit fern zu bleiben. Zwar ließe sich auch übersetzen: von Streit abzulassen, aber in diesem Falle würde שָׁבַת punktirt sein, was Hitz. vorzieht, denn שָׁבַת v. שָׁבַת bed. 2 S. 23, 7 Vernichtung (Aufhören der Existenz); auch Ex. 21, 19 bed. שָׁבַת nicht sein Feiern, sondern sein Sitzen, näml. Daheimsitzen in arbeitsunfähigem Zustande. Richtig Fl.: „הָשָׁב מִן“ wie قَعَدَ عَنْ ruhig sitzen bleiben und sich so von irgend einer Art Thätigkeit entfernt halten.“ Wer gescheid ist und auf Ehre hält, der bricht den Streit nicht nur ab wenn dieser leidenschaftlich zu werden droht, sondern läßt sich gar nicht in Streit ein, enthält sich des Streitens. v. 4: *Mit Eintritt des Herbstes pflügt der Faule nicht, so ist denn, wenn er zur Erntezeit verlangt, nichts da*. Viele Uebers. (Symm. Hier. Lth.) und Ausll. (z. B. Raschi und zuletzt Zöckl.) erklären: *propter frigus*, aber הָרָה ist seinem Wortsinne nach kein Synon. von קָר und צָדָה, sondern bed. Pflückung = Pflückezeit (synon. אֲסִיָּה) v. חָרַף הָרָה *carpere*¹ wie Herbst (*harvest*) die Zeit des καρπίζειν der Fruchtabnahme; der Herbst aber ist der Anfang des altmorgenländischen Wirthschaftsjahres, denn an die Obsternte schließt sich von Oct. bis Dec. in Palästina und Syrien die Saat- und Pflügezeit mit dem ihr zugutekommenden Herbst-

1) s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch I, 426.

oder Frühregen (חרף = חרף Neh. 7, 24. Ezr. 2, 18). Das מן ist also nicht das der Ursache, sondern der Zeit. Von dieser gebraucht kann es sowol von dem Anfang einer Begebenheit und weiter (z. B. 1 S. 30, 25) als von dem Ablauf an und weiter (Lev. 27, 17) bedeuten, hier: vom Herbst d. i. dessen Eintritt an und weiterhin. In 4^b variiren *Chethîb* und *Kerî* wie 18, 17. Das *fut.* יִשָּׂא würde sagen was dem Faulen bevorsteht; das *perf.* יָשָׂא versetzt mitten in dieses Bevorstehende hinein, setzt es in Folgezus. und hat auch dies für sich daß es, als *perf. hypotheticum* gefaßt, die Objektlosigkeit des שָׂא erträglicher macht. Keinesfalls läßt sich das *Chethîb* יִשָּׂא nach Ps. 109, 10 lesen: er wird betteln in der Ernte — vergebens (Hier. Lth.), wozu Hitz. treffend bem.: Warum vergebens? In der Erntefreude spenden die Leute am ehesten, und für das Betteln kommt die rechte Zeit später. Hitz. selbst gelangt conjecturierend zu der Uebers.: „Einen Tragkorb verfertigt der Faule nicht, will leihen in der Ernte und es wird nichts daraus“. Aber abgesehen von dem Tragkorb ist die Bed. „sich etwas leihweise erbitten“, welche שָׂא durch den Zus. bekommen kann, hier aus der Luft gegriffen. Man stelle sich einen trägen Grundbesitzer vor, welcher sich nicht rechtzeitig und nicht angelegentlich um die Bestellung seiner Felder kümmert, sondern dies seinen Leuten überläßt, welche ihrerseits nur so viel thun als ihnen befohlen: ein solcher fragt wenn nun die Erntezeit gekommen nach dem Ernteertrag, bekommt aber die Antwort, daß das Land brach gelegen hat, weil er das Aufbrechen der Brache nicht befohlen: es ist wenn er fragt nichts da, er fragt vergebens (יָצָא wie 14, 6. 13, 4). Meîri erkl. מִהֶרֶק richtig durch מִחֲחֻלַּת זֶמֶן הַחֲרִישָׁה und 4^b: לִכְן כִּשְׂשָׂא (so wird er denn wenn er zur Erntezeit fragt nichts vorfinden), wogegen LXX und die Aram. an חֲרַף *carpere conviciis* denken, wie sich auch in Codd. hie und da sinnloses מִהֶרֶק findet. v. 5: *Tiefes Wasser ist der Plan in des Mannes Brust, ein Mann von Verstand aber schöpft ihn herauf.* Stille Wasser sind tief. Solchen tiefen Wassern (18, 4) gleicht was ein Mensch insgeheim (Jes. 29, 15) in seinem Innern plant. Er verschweigt es, verhehlt es geffissentlich, führt etwa gar die welche ihn ausholen wollen in schlauder Weise irre; aber ein Mann von חֲבִיטָה d. h. welcher die rechten Kriterien besitzt, um Gutes und Böses, Wahres und Falsches zu unterscheiden, und ebendamit die Fähigkeit, Menschen und Dinge zu durchschauen, schöpft die geheime עֵצָה herauf (Venet. gut ἀνέλξει), indem er bis auf den Grund der tiefen Wasser dringt. Ein solcher täuscht sich in den Menschen nicht, weiß ihre Handlungen nach den unterliegenden letzten Beweggründen und Zielen zu würdigen und wenn der Plan ein verderblicher ist ihm inmitten des Weges seiner Verwirklichung entgegenzutreten. Der Spruch stellt der Menschenkenntnis, diesem wesentlichen Stücke der Lebensweisheit, ihre Aufgabe. Was er sagt gilt nicht allein von dem feinen Staatsmann und Strategen, sondern auch von dem pragmatischen Geschichtschreiber und von dem Ausleger z. B. eines Gedichts wie des B. Iob, dessen Idee wie eine Perle auf dem Grunde tiefer Wasser ist. v. 6: *Fast jeder Mensch begegnet einem Manne der ihm*

hold, aber einen Mann der Stich hält wer findet solchen? Wie צִיר צֶדֶק 13, 7 einen Boten bed., auf welchen Verlaß ist, und אֲמוּנִים 14, 5 einen durchaus wahrhaftigen Zeugen, so ist אֲמוּנִים ein Mann welcher sich selbst treu bleibt und Anderen Treue hält. Ein solcher ist nicht leicht zu finden, aber Gönner, welche Aussichten und Versprechungen machen, um den welcher darauf baut schließlich im Stiche zu lassen, gibt es in Menge. Dieser Gegens. würde sich aus 6^a auch ergeben, wenn man קָרָא in der Bed. rufen und zwar mit Ostentation ausrufen oder ausschreien faßt: *Multi homines sunt quorum suam quisque humanitatem proclamat* (Schelling Fl. Ew. Zöckl. und ebenso z. B. Meiri). Aber אִישׁ חָסֵד gehört nach 11, 17. Jes. 57, 1 sicher zus. Dies anerkennend übers. Hitz.: Manchen Mann nennt einer seinen lieben Freund, aber das wäre so ungeschickt stylisirt als möglich. Muß denn קָרָא vocat bed.? Ein angemesseneres Parallelwort zu קָרָא ist קָרָה, wonach wir mit Oetinger Heidenh. Eichel Loewenst. erklären: Die Mehrzahl der Menschen begegnen einem der sich ihnen (diesem oder jenem) als אִישׁ חָסֵד ein Mann wolaffectionirten liebevollen Verhaltens erweist, aber selten ist einen solchen zu finden, der in seiner Liebesgesinnung und deren Bethätigung sich treu erweist und das was von ihm erhofft wird wirklich hinausführt. Lth. übers. mit Syr. Trg. nach Hier.: *Viel Menschen werden From gerühmt*, aber wäre קָרָה s. v. a. יִקְרָה, so müßte אִישׁ חָסֵד statt אִישׁ חָסֵד gesagt sein. LXX liest אִישׁ חָסֵד רַב אִם יָקָר אִישׁ חָסֵד ist der Mensch und etwas Kostbares ein mildherziger Mann, einen treuen Mann aber zu finden fordert Mühe. Der Grundged. bleibt bei allen diesen Deutungen und Lesungen nahezu derselbe: Liebe ist häufig, Treue selten, weshalb חָסֵד rechter Art nach Gottes Vorbild mit אֲמוּנָה gepaart ist. v. 7: *Wer in seiner Unschuld dahinwandelt als ein Gerechter, Heil seinen Kindern nach ihm!* Man mache 7^a nicht zu einem besonderen Satze, so daß צִדִּיק Subj. (van Dyk Elst.) oder Präd. (Trg.), denn 7^a, so gefaßt, eignet sich nicht wol, mit 7^b parallel zu laufen, weil nichts von Verheißung enthaltend, und 7^b würde sich dann wenigstens nicht so verbindungslos anschließen (vgl. dagegen 10, 9. 14, 25). Wir haben einen Nominalsatz vor uns, dessen complexus Subj. 7^a ist. Irrig aber Hier. Venet. Lth.: der in seiner Unschuld wandelnde Gerechte — diese Voranstellung des Adj. ist gegen hebr. Syntax, man müßte, wenn man alles nominativisch faßt, צִדִּיק als Permutativ ansehen: Ein in seiner Unschuld Wandelnder, ein Gerechter. Ohne Zweifel aber ist צִדִּיק Acc. der Weise: in der Weise eines Gerechten oder auch Nom. der Apposition: als ein Gerechter; auch sonst ordnet sich חָסֵד in dieser Weise ein Adj. unter Iob 31, 26 vgl. Mi. 2, 7. So richtig Hitz., welcher auf diese zwei Stellen, und Ew. welcher auf 22, 11. 24, 15 verweist. In seiner Unschuld als Gerechter dahinwandeln ist s. v. a. überall das Rechte thun, ohne Ansprüche darauf zu gründen und ohne sich dessen zu rühmen, indem man dabei lediglich dem Zuge und den Weisungen seines Herzens folgt, welches bei seiner ungetheilten Hingabe an Gott und das Gute es nicht anders weiß und nicht anders kann. Die Kinder nach ihm sind nicht die Kinder nach seinem Tode (Gen. 24, 67), sondern

Dt. 4, 40 vgl. Iob 21, 21 die ihm dem Vorfahren nachfolgenden, also Nachkommen; denn das אשרי beginnt schon bei Lebzeiten eines Menschen sich an seinen Kindern zu erfüllen.

Die folg. Gruppe beginnt wieder mit einem Königsspruch, welcher was ein König mit seinen Augen leistet; zwei Sprüche, vom sehenden Auge und vom nöthigen Aufthun der Augen redend, schließen sie v. 8: *Ein König, auf dem Stuhl des Rechtes sitzend, stiebt mit seinen Augen alles Böse auseinander.* Trefflich Venet. ἐπὶ θρόνου, denn כְּסֵא־דִין ist ebensowenig indifferente Benennung des Richters (Tribunals) als θρόνος τῆς χάριτος Hebr. 4, 16 Benennung der abbildlichen Capporeth als Gnadenstuhls; der Richterstuhl heißt Rechtsweg כְּסֵא, wogegen כְּסֵא־דִין Gegens. von כְּסֵא יְהוּדָה Ps. 94, 20 ist: Stuhl von wo rechtsgemäße Entscheidung (vgl. z. B. Jer. 5, 28) aus- und wo sie gesucht wird. Um so weniger bedarf es hier wie v. 26 charakterisirenden Adj. zu מֶלֶךְ, LXX aber trifft den Sinn indem in solches dem דִין entnimmt: *ὅταν βασιλεὺς δίκαιος καθίσῃ ἐπὶ τοῦ θρόνου.* Ob nun wol unter den Augen die des Geistes zu verstehen ist: er sichtet *agnoscit* mit den Augen des Geistes alles Böse d. h. scheidet es subjectiv aus von dem was nicht böse? So Hitz. mit Verhütung von Ps. 11, 4. 139, 3 (wo Hier. *eventilasti*, Vulg. *investigasti*). Verwerflich richtig; denn an die Augen in des Königs Haupte zu denken näher (s. S. 267 ob.); sodann: worfeln (sichten) heißt Gutes und Rechtes scheiden, aber erst mittelbar: das Schlechte ausscheiden; doch entscheidet v. 26 dafür daß מְזַרֵה nicht von subjectivem, sondern sächlichem Zerstreuen oder Auseinander- und Hinwegstieben verstanden sein will. Also sind des Königs furchterweckende durchbohrte Augen gemeint, wie Immanuel erkl.: בְּרֵאשִׁית עֵינָיו מְבַרְחֵם מִפְּנֵי וּמִפְּנֵי אֲחֵם בְּכָל צָרָה. Aber falsch ist an dieser Erkl. die persönliche Bedeutung des כְּלִי-רֵעַ, denn מְזַרֵה, vom Auseinanderjagen der Personen gesagt, fordert zum Obj. einen Plur. (vgl. 26^a), כְּלִי-רֵעַ ist neutrisch wie כְּלִי-רֵעַ gemeint. Vor dem Blicke eines Königs, dem es um Recht und Wichtigkeit zu thun ist (Jes. 16, 5), hält nichts Böses Stand; verbrecherische Werke und Pläne, von diesen Augen durchschaut und eben- so auch gerichtet, werden auseinandergesprengt und zerstieben zu- sammen mit der dem Gemeinwesen drohenden Gefahr gleichsam nach vier Winden. Es ist das von der Thora geforderte כְּלִי-רֵעַ (z. B. Jer. 13, 6), welches der König mit so gewaltiger Wirkung auch schon durch seinen Blickes vollzieht. An כְּלִי-רֵעַ knüpft sich der Ged. an, daß vor dem himmlischen Könige Niemand von Bösem gänzlich frei ist v. 9: *Wer kann sagen: ich habe mein Herz geläutert, bin rein geworden von meiner Sünde?* Es ist der selbe Ged., welchen Salomo im Tempelgebet 1 K. 8, 46 ausspricht: kein Mensch, welcher nicht sündigte. Das Herz läutern ist wie Ps. 73, 13 s. v. a. es durch Selbstprüfung und edliches Heiligungsstreben aller unlauteren Beweggründe und Neigungen entledigen; s. über זָכָה stechend, hellglänzend, trübungslos s. Fleischer zu Levy's Chald. WB. 1, 424. Die Folge des זָכָה ist das werden und die Folge des זָכָה לֵב, d. i. der Läuterung des Innern,

das Reinwerden von sündlichem Thun: ich bin rein geworden von meiner Sünde d. i. solcher in die ich, der Versuchung nicht widerstehend, verfallen könnte; das Suff. ist nicht actuell, sondern potentiell gemeint wie Ps. 18, 24. Niemand kann sich dessen rühmen, denn die Selbst- und Sündenerkenntnis des Menschen bleibt immer eine beschränkte (Jer. 17, 9 f. Ps. 19, 13) und die Sünde sitzt so wurzelhaft tief in seiner Natur (Iob 14, 4. 15, 14—16), daß sich immer noch Reste sündlicher Richtung in den Falten des Innern verbergen, immer noch böse Gedanken die Seele durchkreuzen, immer noch sündliche Neigungen durch ihre Naturgewalt das sittliche Entgegenringen zuweilen überbieten und immer noch allerlei Makel sich auch den besten Handlungen anhängen. Der folg. Spruch verurtheilt gröbliche Sünde in Handel und Wandel v. 10: *Zweierlei Stein, zweierlei Maß — ein Greuel Jahwe's sind beide zusammen.* Die Steine sind wie 11, 1. 16, 11 die als Gewicht verwendeten. Stein und Stein, Epha und Epha sind zweierlei, ein großes und ein kleines (LXX in welcher die Spruchfolge von v. 10 eine andere ist: μέγα καὶ μικρόν), um dieses jenem betrügerisch unterschieben zu können. אִפְּה mag urspr. (v. אָפַה backen) eine solche Quantität Mehl geheißen haben, welche der durchschnittliche Bedarf eine Familie ist; es entspricht dem בַּר (Ez. 45, 11) als gleichem Hohlmaß für Flüssiges und steht hier synekdochisch statt sämtlicher Maße, eingeschl. z. B. den כֶּרֶךְ, von dem das Epha ein Zehntel, und das סָאָה, welches davon ein Drittel ist. Die Verurtheilung 10^b lautet wie 17, 15: sie ist ein Echo von Lev. 19, 36. Dt. 25, 13—16. Richtiges und gleiches Maß ist eine Forderung des heiligen Gottes, das Gegentheil also ihm ein Greuel. v. 11: *Schon der Knabe gibt sich durch seine Handlungen zu erkennen, ob lauter und ob gerade seine Gemütsart.* Wenn מַעֲלֵל hier

nach dem Gebrauche von עָלַל spielen, sich mit etwas die Zeit vertreiben verstanden werden könnte, so ließe sich גַּם darauf beziehen: schon durch seine Spiele (Ew.). Aber gesetzt auch daß das mit נִכְרִי synonyme מַעֲלֵל die Wahl des מַעֲלֵל (s. über beide Fleischer zu Jes. 3, 4) veranlaßt hätte, bedeutet doch מַעֲלֵל nirgends etwas anderes als die That als sich über etwas her machende und es bewerkstelligende, weshalb Böttch. מַעֲלֵלִי in Vorschlag bringt, indem מַעֲלֵל im Untersch. von מַעֲלֵל das Spiel bedeutet haben könne. Möglich, aber aus der Luft gegriffen. Also wird גַּם nicht mit במַעֲלֵלִי zusammengehören. Daß der Knabe schon an seinen Handlungen sich kenntlich mache, ist ein schiefer Ged., denn wenn an irgend etwas muß sich doch an diesen zeigen wessen man sich von ihm zu gewärtigen hat. Also ist גַּם nach der zu 17, 26. 19, 2 besprochenen syntaktischen Weise zu נִכְרִי zu ziehen (auch der Knabe, schon der Kn.), obwol es in dieser Voranordnung auf den ganzen Satz bezogen ist. Das V. נִכְרִי ist von seiner Grundbed. eindringend ansehen aus ein ἐναρτιόσῃς: erkennen und als fremd erkennen, nicht erkennen (s. zu Jes.

3, 9); das *Hithpa.* bed. sonst wie תִּנָּכֵר sich unkenntlich machen, hier aber sich kenntlich machen, Symm. ἐπιγνωρισθήσεται, Venet. γνω-

σθῆσεται. Oder will der Spruch sagen: schon der Knabe verstellt sich in seinen Handlungen (Oet.)? Gewiß nicht, denn das wäre ein Erfahrungssatz, der in dieser Allgemeinheit nicht erfahrungsmäßig richtig ist. Auch müßte man dann 11^b als direkte Frage fassen, es hat aber die Form einer indirekten: er gibt sich zu erkennen, ob näml. lauter und ob rechtschaffen sein **פַּעַל**. Daß man an jemandes Handlungen sein Thun erkenne, ist eine Platttheit; auch daß man seine Handlungsweise daran erkenne, ist nicht viel besser. **פַּעַל** wird deshalb von Hitz. auf Gott als

Schöpfer bezogen und im Sinne des arab. **خَلَقَ** Geschaffensein = Beschaffenheit gefaßt. Auch wir erklären in dieser Weise **יִצְרֵנִי** Ps. 103, 14 als auf Gott den **יִצֵר** bezüglich, und daß **פַּעַל** nicht bloß von dem Thun, sondern auch vom Machwerk oder Gebilde z. B. Jes. 1, 31 vorkommt, ist dieser Deutung günstig. Aber man sollte meinen daß **פַּעַל**, wenn es die Sprache so von der Natur des Menschen gebraucht hätte, öfter vorkommen würde. Es bed. aber überall sonst das Thun oder das Werk. Und so wird es wol auch hier das Thun, aber, habituell gefaßt, als Handlungsweise und, wurzelhaft gefaßt, als sittliche Artung bezeichnen. Das neutest. **ἔργον** nähert sich in Stellen wie Gal. 6, 4 diesem Begriffe. Weniger wahrscheinlich ist, daß 11^b mit Bezug auf die Zukunft gemeint sei (Lth. u. A.); dann sähe man nicht ein, weshalb der Dichter nicht verständlicher **אֵם יֵשֶׁר יִהְיֶה פַעַל** gesagt hätte. Vergleichbar ist unser Sprichwort: Was ein Haken werden will krümmt sich bald oder: Was ein Dörnchen werden will spitzt sich bei Zeiten¹, und das aramäische: **בּוֹצֵץ בּוֹצֵץ מִקְסְפִּיהָ יֵרִיעַ** was ein Kürbis werden will zeigt sich an der Knospe *Berachoth* 48^a. v. 12: *Hörendes Ohr und sehendes Auge — Jahve hat sie geschaffen beide zusammen*. Loewenst. wie LXX: es hört das Ohr, es sieht das Auge — es genügt dagegen auf v. 10. 17, 15 zu verweisen. An sich bezeugt der Spruch eine Thatsache und das ist sein *sensus simplex*, übrigens aber läßt diese Thatsache mancherlei Gesichtspunkte und Folgerungen zu, deren keine als sinnwidrig abzuweisen ist: 1) Am nächsten liegt es, *via eminentiae* den Schluß zu ziehen, welcher Ps. 94, 9 gezogen wird: Gott also der Allhörende und Allsehende, woraus sich einerseits der Trost ergibt, daß alles Geschehen unter seiner Obhut und Leitung steht 15, 3., andererseits die Mahnung *Aboth* II, 1: „Wisse was über dir ist: ein sehendes Auge und ein hörendes Ohr und alle deine Handlungen werden in ein Buch verzeichnet.“ 2) Es läßt sich damit auch der in Ps. 40, 7 **אָזְנִים בְּרִירָה לִי** aus dem Zus. hervorgehende Sinn verbinden: der Mensch soll also Ohr und Auge dem Zwecke gemäß gebrauchen, welchem sie nach der Absicht des Schöpfers dienen sollen (Hitz. vergleicht 16, 4); mit Bezug auf das natürliche Leben braucht das dem Menschen nicht erst gesagt zu werden, wol aber mit Bezug auf das sittliche: er soll sich nicht taub und blind machen gegen das was zu hören und sehen seine Pflicht ist, aber

1) Ein gleiches aus *Bereschith Rabba* s. bei Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 126.

auch nicht mit Wolgefallen hören und sehen wovon er sich abwenden sollte (Jes. 33, 15) — er ist in allem seinem Hören und Sehen dem Schöpfer des Ohrs und Auges verantwortlich. 3) Man kann auch, was Fl. mit Vergleichung von 16, 11 zur Wahl gibt, שְׂמִיעַת וְרִצָּה als löbliche Eigenschaften fassen: ein Ohr das wahrhaft hört (das Wort Gottes) und die Lehren der Weisheit) und wahrhaft sieht (die Werke Gottes)

sind eine Gabe des Schöpfers, sind ¹لِلَّهِ, sind hoch und theuer zu halten. So läßt sich der Spruch wie ein geschliffener Edelstein nach dieser und jener Seite wenden — er gibt eine vielsagende Thatsache zu bedenken. v. 13: *Liebe nicht den Schlaf, damit du nicht verarmest; thue deine Augen auf, habe satt zu essen.* Was 13^a zusammenfaßt legt der Herausgeber 6, 9—11 auseinander. Das fut. נִי. v. רִישׁ arm werden (vgl. S. 162 unt.) wird metaplastisch von יָרַשׁ gebildet 23, 21. 30, 9 wie 1 S. 2, 7; Hitz. vergleicht רִישׁ, welches aber nur zögern und verzögern, nicht zurück- oder herabkommen bed., die רִישׁ bed. entw. schlaff, haltlos s. (vgl. יָלַד) oder begehren (vgl. אֶבְרִיךָ, فقير eig. *hiscens*, פָּקַד wie in dem hier folgenden פָּקַד aufsperrern). Ueber den zweiten Imper. 13^b s. oben S. 68 Z. 17: er hat den Werth eines Folgesatzes: *Las deine augen wacker sein, So wirstu brots gnug haben* (Lth.). Mit diesen zwei Sprüchen von den Augen rundet sich die v. 8 angehobene Gruppe ab.

Die folgende hat ihre natürliche Grenze an dem neuen Ansatz v. 20 und ist innerlich mannigfach verflochten. v. 14: *Schlecht, schlecht! spricht der Kaufende, und seines Weges gehend rühmt er sich alsdann.* Anders Lth.: *Böse, böse, spricht man, wenn mans hat, Aber wens weg ist, so rhümet man es denn.* Diese Erklärung hat viele Vertreter. Geier citirt das Dichterwort *Omne bonum praesens minus est, sperata videntur Magna*, Schultens die Sprichwörter τὸ παρὸν βαρὺ und *Praesentia laudato*, indem er wie Lth. וְאֵל לִי auf das gegenwärtige Besitztum bezieht (אֵל wie 1 S. 9, 7 = אֵל, aufhören, abhanden kommen) und übers: *at dilapsum sibi, tum demum pro splendido celebrat.* Aber dabei kommt das *Hithpa.* nicht zu seinem Rechte, und den Begriff auf den sich וְאֵל לִי beziehe aus הִתְקַדְּמָה herauszunehmen ist wenn unnöthig gewiß verwerflich. Allerdings kann הִתְקַדְּמָה auch den Besitzer bed., aber den Besitzer durch Erwerbung (LXX Venet. ὁ κτόμενος); meistens bed. es den Erwerber durch Ankauf, den Käufer (Hier. *emptor*) als Correlat von מִכָּר Jes. 24, 2. Ez. 7, 12. Der Käufer pflegt das was er kaufen will auf alle Weise herunterzusetzen, um es möglichst billig zu bekommen; hinterdrein aber rühmt er sich, gut und doch so billig gekauft zu haben. Das ist eine alltägliche Erfahrungsthatsache, der Spruch aber indem er das Bild fixirt ermahnt indirekt, daß man vor conventioneller Lüge auf der Acht sei und sich nicht dadurch verblüffen und berücken lasse. Subj. zu וְאֵל לִי ist also der Käufer; אֵל (אֵל) mit לִי bez. noch bestimmter als לִי הֵלֵךְ das von dannen Gehen *s'en aller*. Syntak-

tisch hätte die Punctation לִּי אֶזְכֹּר (*perf. hypoth.* Ew. §. 357^a) nahe gelegen (Hier. *et cum recesserit*), aber mit Hitz. so zu corrigiren ist doch nicht nöthig. Der Dichter will sagen: sich davon machend rühmt er sich alsdann; wir können im Deutschen das „alsdann“ nicht so stellen wie hier אֶזְכֹּר und wie auch wir es z. B. 1 S. 20, 12 können, aber Theod. gut griechisch: καὶ πορευθεὶς τότε καυχῆσεται. Man schreibe לִּי אֶזְכֹּר mit *Mercha* der vorletzten Sylbe, auf welche der Ton zurückgegangen, vgl. הִינֵנּוּ 19, 17., nicht aber לִּי, denn die Dagessirungsregel kommt hier bei Tonrückgang nicht so wie z. B. in אֶזְכֹּר לְחַמִּי Ps. 41, 10 in Anwendung. Sonderbarerweise liest Syr. Trg. nicht רַע רַע, sondern רַע לְרַע und koppelt v. 15 mit v. 14 zus. Bei LXX fehlen v. 14—19. v. 15: *Wol gibt es Gold und viel der Perlen, aber ein kostbar Geräthe sind Lippen voll Erkenntnis.* Man braucht sich nur des Gleichnisses vom Kaufmann der gute Perlen sucht Mt. 13, 45 f. zu erinnern, um den Anschluß dieses Spruches an den vorigen wolvermittelt zu finden. Der Spruch ist klimaktisch: es gibt Gold und gibt Perlen in Menge, von denen immer eine noch höheren Goldeswerth hat als die andere, aber über alle solche Kleinodien gehen einsichtige Lippen, diese sind ein kostbar Geräthe, welchem Gold und alle Perlen nicht gleichkommen. In ähnlicher Weise stellt die neutest. Parabel über die vielen guten Perlen die Eine kostbare. Ebenso könnte רַעֵה (רַחֲמֶה) die Perle über alle Perlen heißen (3, 15. 8, 11), aber die Lippen als Organ des Wissens werden passend mit einem köstlichen Gefäße verglichen, einem Gefäß aus köstlichem Stoff als Gold und Perlen sind. v. 16: *Nimm ihm das Kleid, denn er hat für einen Anderen gebürgt, und der Fremden halber pfände ihn.* Ebenderselbe Spruch 27, 13., wo קַח mit der gewöhnlichen Aphäresis, hier die vollere Form לְקַח, welche auch Ez. 37, 16 mit jener wechselt. Diesem Imper. läuft תִּבְלֶיהוּ parallel: pfände ihn (Theod. Hier. Venet. Lth.); es ist nicht Subst.: sein Pfand (Targ.), was תִּבְלֶהוּ (תִּבְלֵהוּ) heißen würde, auch ist nicht mit dem Syr. תִּבְלֶיהוּ man pfändet ihn zu lesen, sondern es ist Imper., aber nicht des *Pi.* welcher תִּבְלֶהוּ lauten und ‚verderbe ihn‘ bedeuten würde, sondern, wie AE richtig lehrt, Imper. des *Kal* v. תִּבְלֵהוּ als Pfand nehmen Ex. 22, 25 für תִּבְלֶהוּ, freilich ohne Beispiel außer תִּנְגִּי Ps. 9, 14 vgl. 80, 16. Die 1. Hälfte ist klar: Nimm sein Kleid, denn er hat einen Andern gutsagend vertreten (כִּי-עָרַב וְרַע wie 11, 15), der ihn im Stiche läßt, so daß er nun durch Schaden klug werden muß. Auch 16^b begreift sich, wenn man nach dem *Chethib* נִכְרִים liest (Hier. Venet.), nicht נִכְרִים wie Schult. irrig punktirt, und wenn man diesen Plur. wie בָּנִים Gen. 21, 7 mit Hitz. wie Lth. als Plur. der Kategorie faßt: nimm ihn zum Pfand, halt dich an seine Person, um nicht durch fremde Leute, für die er eingestanden, zu Schaden zu kommen. Das *Keri* aber fordert נִכְרִיָּה (wonach Theod. Syr. und deutlicher noch als dieser das Targ. übers.) und so steht wirklich ohne *Keri* 27, 13 geschrieben, so liest und schreibt auch hier *Bathra* 173^b. Entw. ist נִכְרִיָּה ein fremdes Weib, eine Metze, eine Maitresse, für die oder der zu gut sich der Unkluge verbürgt hat, oder נִכְרִיָּה steht neutr. für fremde, eigentlich diesen Unklugen nichts angehende Sache (LXX 27,

13 τὰ ἀλλότρια). Wir halten an u. St. נכרים für ursprünglich. בער trifft mit 6, 26 zus.: es bed. nicht ἀντί, sondern ὑπέρ, „für fremde Leute“ ist hier s. v. a. um fremde Leute, fremder Leute wegen (χάριν τῶν ἀλλοτρίων wie Venet. übers.). An das Stichwort ערב lehnt sich ein anderes ערב v. 17: *Süß ist dem Manne Brot des Trugs, doch schließlich wird der Mund ihm voll von Kies.* Brot des Trugs ist nicht der Trug selber als das wonach des Mannes Verlangen geht und was ihm schmeckt (so z. B. Immanuel und Hitz.), sondern nicht erarbeitetes und verdientes, es heißt so durch Trug erlangter Besitz (s. 4, 17) oder Genuß (9, 17), wie auch לֶחֶם בְּזָבִים 23, 3 wirkliche Kost ist, aber für den der sie sich munden läßt mit Täuschungen verbundene. Solches Lügen-Brot ist dem Menschen süß, weil es ihm ohne Anstrengung zugefallen ist, aber am Ende wird er nicht nur nichts zu essen haben, sondern Zunge, Zähne und Gaumen werden durch kleine Steine verwundet werden d. h. er wird am Ende nichts haben und es wird ihm noch dazu übel gehen (Fl.). Oder: es verwandelt sich (Iob 20, 14) schließlich in Kies, von welchem sein Mund vollgestopft ist, wie wir etwa sagen könnten: es liegt ihm zuletzt im Magen wie Blei. חֲצִץ ist das arab. حَصَى Kies (Hitz.: Grien d. i. Gries, grobkörniger Sand), √ חִץ scindere. Aehnlich wird حَجَر Stein im Arab. als Bild getäuschter Erwartung verwendet z. B. der Ehebrecher bekommt Steine d. i. erfährt Täuschung (Lane: *disappointment*). v. 18: *Entschließungen kommen durch Berathschlagung zu Stande, und mit kluger Lenkung führe Krieg.* Von der Fassung eines in die Gestaltung unseres und des öffentlichen Lebens eingreifenden Gedankens bis zu seiner Ausführung ist immer noch ein weiter Weg, der nicht zum Ziele führt, wenn man nicht mit vereinten Kräften (15, 22) zu Rathe geht und alle Mittel und Eventualitäten erwägt. Das נִי von בִּין bed. in passivem Sinne: zu Stande oder Geltung (Ps. 141, 2) kommen. Der Satz 18^a gilt in Krieg wie Frieden; auch der Krieg mislingt, wenn er nicht mit strategisch geschickter Leitung (s. über תְּהַבִּילֹת S. 47) geführt wird. Grotius vergleicht den Spruch Γνωμαί πλέον κρατοῦσιν ἢ σθένος χειρῶν. In 24, 6 wird auch die Nothwendigkeit der Berathschlagung auf den Krieg bezogen. Ew. will עָשָׂה oder עָשָׂה lesen: mit Lenkung ists daß man Krieg führt. Aber warum? Weil ihm die Aufforderung Krieg zu führen wider den Geist der Spruchdichtung zu sein scheint. Aber der Spruchsprecher will ja sagen: wenn du Krieg zu führen hast, so führe ihn mit Feldherrngeschick, und der Imper. wird durch 24, 6 gegen jenen ohnehin stylwidrigen Infinitiv geschützt. v. 19: *Geheimnis verräth wer auf Klatschen ausgeht, und mit dem Plaudermaul laß dich nicht ein.* Anders Lth. (wie Hitz.): *Sey unverworren mit dem der heimlichkeit offenbart, Vnd mit dem Verleumbder, vnd mit dem falschen* (besser: schwatzhaften) *Maul*, so daß לֵץ und die Warnung auf den dreifach Beschriebenen geht, was auch Kimchi, Imman. u. A. wenigstens zur Wahl stellen. Aber in Zusammenhalt mit 11, 13 hat 19^a als Urtheil zu gelten welches die

Warnung in sich schließt, einem Klatschigen nichts anzuvertrauen was verschwiegen werden soll. Schreibe קִלְקֵלָה קִיד, wie es sich in Codd. und altten Ausgg. findet, mit *Munach* der *penultima*, auf die der Ton zurückgegangen (נסג אחור) und dagessirtem ס nach der Regel des דחיק (welche Ges. §. 20, 2^a unzureichend erörtert ist), ganz so wie קִלְקֵלָה לֵב 15, 32. In 19^b übers. Venet. nach der 1. Wortdeutung bei Kimchi: τῷ ἀπαταιῶνι τοῖς χεῖλεσι dem welcher beschwätzt und bethört, indem er so Theodotions τῷ ἀπατῶντι τὰ χεῖλη αὐτοῦ verbessert. Aber פִּתְּהָ bed. ja Iob 5, 2 vgl. Hos. 7, 11 nicht den Bethörenden, sondern den Bethörten, den welchen Andere beschwätzen (AE: שִׁפְתֵּיהֶם אַחֲרֵיהֶם), wozu hier שִׁפְתֵּיהֶם nicht paßt. Nun heißt aber der leicht zu Bethörende פִּתְּהָ als für Beeinflussung Offener (Empfänglicher) *patens*, und wenn dieses Particip wie hier transitiv gebraucht ist und wegen des dabei stehenden Obj. שִׁפְתֵּיהֶם unmöglich s. v. a. פִּתְּהָ sein kann, wogegen auch der so eben notirte Sprachgebrauch ist, so bed. es eben *patefaciens* oder *dilatans* (vgl. הִפְתָּה Gen. 9, 27, targ. אֶפְתִּי = הִרְחִיב) und stellt sich also als Synonym zu פִּשָּׁן 13, 3., es heißt so einer der das Maul nicht zuthut, der das Maul nicht halten kann, der immer drauf los schwätzt und ebendeshalb weil er nichts bei sich behalten kann ein gefährlicher Kamerad ist. Die Complutensis übers. richtig: μετὰ πλατύνοντος τὰ ἐαυτοῦ μὴ μίχθητι χεῖλη.

Die folg. Gruppe beginnt, indem wieder einmal die Abzweckung dieses älteren Spruchbuchs hervortritt, mit einer Einschärfung des vierten Gebots v. 20: *Wer seinem Vater und seiner Mutter flucht, daß Leuchte erlischt in Mitternachtsdunkel*. Das göttliche Gesetz dictirt Ex. 21, 17. Lev. 20, 9 einem solchen den Tod. Aber der Spruch meint nicht diese criminalgerichtliche Strafe, welche nur selten zum Vollzug gekommen sein mag, sondern des Ende mit Schrecken, welches kraft der in der Geschichte waltenden Gerechtigkeit Gottes das Leben eines solchen Rabensohnes (30, 17) nimmt. An sich schon gilt von den Gottlosen daß ihre Leuchte erlischt 13, 9., es ist mit allem was ihr Leben lichtete d. i. beglückte und verschönte plötzlich aus, der aber welcher Vater und Mutter bis zur Verfluchung misachtet (קִלְקֵלָה קִיד *levem esse*, synon. הִקְלֵה Dt. 27, 16), wird sich, indem seine Leuchte erlöscht, von mitternächtlicher Finsternis (Symm. σκοτομύνη mondloser Nacht) umfassen sehen, nicht: der wird gerade in der größten Noth sich vom göttlichen Schutz verlassen sehen (Fl.), denn richtig Jansen: *Lux et lucerna in scripturis et vitae claritatem et posteritatem et prosperitatem significat*. Augapfel אֵינֶשׁ der Finsternis (s. 7, 9) ist solche welche das Centrum oder die Centralisation aller Finsternis bildet. Der Syr. gibt es richtig durch *bobtho* Pupille wieder, das Targ. aber behält אֵשִׁין des *Keri* bei und setzt es in aramäisches אֵתִין um. Dieses אֵשִׁין hält Raschi für einen Infin., Parchon für ein Particip n. d. F. אֵתִין, es kann aber auch infinitivisches Subst. n. d. F. אֵתִין sein und ist gewiß nichts anderes als das verkürzte und vocalisch verdunkelte אֵשִׁין. Denn das talm. אֵשִׁין hart s. gibt keinen passenden Begriff, und ebendasselbe gilt von dem אֵשִׁיןִי Zeiten Lev. 15, 25 des jerus. Targums;

indes stellt dieses als flectirtes אִישׁוֹן (= צִר) gleiche Verkürzung und gleichen Uebergang des *o* in *u* dar. Auch ein V. אִשְׁן schwarz, dunkel ist unerweislich; der Verf. des Aruch deutet אִשְׁנָא *Bereschith Rabba* c. 33 mit Bezug auf unsere Stelle von einer dunklen Badekammer, aber nur versuchsweise, und אִישׁוֹן wird dort als Targum von אֵל Gen. 19, 8 angeführt, was der uns vorliegende Text nicht bestätigt. אִישׁוֹן bed. das Männchen (im Auge) und weder das Schwarze (Buxtorf u. A.) noch die Kraft- und Kernpunkt (Levy) des Auges.¹ v. 21: *Ein Erbe, welcher Anfangs in Hast erlangt ist, deß Ende wird nicht gesegnet sein.* Das Partic. מְבֹהֵל könnte nach Sach. 11, 8 vgl. סִסְמָל *nauseans* „verabscheut“ bed., aber das gibt hier keinen Sinn; eher würde es nach dem aram.

בְּחֵל geizig s. „ergeizt, erknickert“ bedeuten können, wozu aber weder גְּחֵל Erbe noch, da der Geiz eine chronische Krankheit ist, גְּחֵלָה paßt. Dagegen befriedigt das *Keri* מְבֹהֵל vollkommen: sowol sprachlich (s. 28, 22 vgl. 13, 11) als sachlich, denn, wie Hitz. überzeugend bem., von einer Erbschaft, in deren Besitz sich einer gesetzt, bevor sie voll Rechts wegen fällig geworden, wird hinter v. 20 sehr passend die Rede, einem Sohne wie Jener mögen die Eltern zu lange leben, und so treibt er sie mit Gewalt aus dem Besitze (vgl. 19, 26), aber auf solchem Gute ruht kein Segen. Da das *Pi*. בִּהֵל beeilen bedeuten kann Est. 2, 9., so kann auch מְבֹהֵל sowol beeilt = eilfertig Est. 8, 14 als eilig beschaffen erhasstet bed. Sämtliche alte Uebers. halten sich an das *Keri*; die Arabier geben es treffend durch مَسْرُوع v. مَسْرُوع überstürzt, und Lth. wie Hier.: *haereditas ad quam festinatur*. v. 22: *Sprich nicht: Ich will Böses vergelten, hoffe auf Jahve, so wird er dir helfen.* Der Mensch soll überh. gegen seinen Nächsten nach dem Gesetze der Liebe handeln und nicht nach dem *jus talionis* 24, 29; er soll nicht nur, indem er Gutes mit Bösem vergilt (16, 13. Ps. 7, 5^a. 35, 12), dieses Vergeltungsrecht nicht übertreten, sondern soll es überbieten, indem er auch Böses nicht mit Bösem vergilt (s. über שָׁלַם und Synon. zu 17, 13), und das ist was dieser Spruch meint, denn 22^b setzt erlittenes Unrecht voraus, welches Rachlust erregen könnte. Er sagt aber nicht, daß der Mensch die Rache Gotte anheimstellen solle, sondern über Röm. 12, 17—19 hinaus an 1 P. 3, 9 sich annähernd, daß er mit Verzicht auf alle Selbsthilfe seine Errettung aus der Noth, in die man ihn gestürzt, und seine Ehrenrettung Gotte befehlen soll, indem die Verheißung beigefügt wird, nicht daß dieser ihn rächen, sondern daß dieser ihm helfen wird. Der Jussiv וַיִּשֶׁע (schreib וַיִּשֶׁע nach Metheg-Setzung §. 42 mit *Gaja* als העמדה beim *v*, um dem auslautenden Guttural distincte Aussprache zu sichern) besagt folgesätzlich wie z. B. 2 K. 5, 10 was dann geschehen wird (Hier. Lth. Hitz.), wenn man Gott walten läßt (Ges. §. 128, 2^c); syntaktisch gleich möglich ist die zwecksätzliche Fassung: daß er dir helfe (LXX Ew.), aber als Verheißung gefaßt sind die Worte dem Geiste des Spruchs

1) s. Fleischer zu Levy's Chald. WB. 1, 419.

noch angemessener und runden ihn nachdrücklicher ab. v. 23: *Ein jedes Mal Jahve's ist zweierlei Gewicht, und betrügerische Wagschalen sind nicht gut.* Variante zu v. 10. 11, 1. Das Präd. לֹא-טוֹב (17, 26. 19, 2) ist neutrisch gedacht: sie sind nicht Gutes, vielmehr Schlechtes und Verderbliches, indem der Betrüger nur scheinbar empor-, in Wirklichkeit aber herunterkommt. v. 24: *Von Jahve hängen ab des Menschen Schritte, und der Mensch — wie verstehe der seinen Weg?* Ist aus Ps. 37, 23., aber dort, wo der Satz das verbale Präd. בִּינְנוּ ist der Sinn der daß es Gottes Gnadenbeistand ist, vermöge dessen der Mann gewisse Schritte mit seinen Füßen thut, während wir hier eine Variation des „der Mensch denkt, Gott lenkt“ 16, 9. Jer. 10, 23 haben, indem מִן wie 2 S. 3, 37. Ps. 118, 23 Gott im Allgem. als Bedingenden, als letzte Ursache bez. Der Mensch ist zwar frei, sich dorthin oder dorthin zu wenden, sich für so oder so geartetes und geartetes Handeln zu entscheiden, und ist ebendeshalb auch dafür verantwortlich; aber die bei allen seinen Schritten als Möglichkeits- und Bestimmungsgründe mitwirkenden Verhältnisse sind Gottes Veranstaltung und Fügung, und vollends außer des Menschen Macht liegen die Folgen, die sich an seine Schritte knüpfen und daraus hervorgehen — jeder seiner Schritte ist ein Glied einer Kette, welche er weder nach rückwärts noch nach vorwärts übersieht, wogegen Gottes Wissen Anfang Mittel und Ende umfaßt und Gottes geschichtsgestaltende Weisheit nach alle menschliche Freithätigkeit seinem Weltplan dienstbar macht. Dem Menschen gilt die zu verneinende Frage: was d. i. wie sollte er verstehen seinen Weg? מַה ist wie z. B. Ex. 10, 26. Iob 9, 2. 19, 28. Acc. und schwankt zwischen der Function eines regierten Acc.: was versteht (Iob 11, 8) und, da יבין sich in ירבו ein bestimmtes Accusativ-Obj. gibt, eines adverbialen: wie d. i. wie so wenig, wie sogar nicht, denn es ist aus מַה der negativen Frage, welches in לו geradezu Verneinungswort geworden ist. Des Menschen Weg ist sein Lebensgang. Diesen versteht er diesseits nur relativ, die eigentliche Enträthselung bleibt der Zukunft aufbehalten. v. 25: *Ein Fallstrick des Menschen ist's herauszuheben mit „Heilig!“ und erst hinter Gelübden drein zu überlegen.* Man hats auch mit zwei andern Erklärungen von 25^a versucht: Fallstrick des Menschen verschlingt d. i. richtet zu Grunde das Heilige, aber dann müßte מוֹקֵשׁ אֲדָם statt Ausdruck eines Erleidens Ausdruck eines Thuns sein, was unmöglich. Ebendas gilt gegen die Erkl.: Fallstrick des Menschen verschlingt d. i. verspeist Heiliges, welches als solches dem gemeinen Nießbrauch entzogen ist. Hier. mit seinem *devotare sacros*, Lth. mit seinem *das Heilige lestern* gibt dem לֹוֹעַ = בֹּלֵעַ eine Bedeutung, welche sich ins Willkürliche verliert. Mit der Bed. *καταπλε-
ναι* (sq. Venet.) ist sonach nichts anzufangen. Also wird בֹּלֵעַ verkürztes *Πολύ* (aus בֹּלֵעַ) oder לֵעֵ (aus בֹּלֵעַ) Iob 6, 3 = *λέγω* *temere loqui* sein und קֹדֶשׁ (nach Hitz.: Weihung, was gegen den Sprachgebrauch) ist wie *σοφῶν* Mr. 7, 11 der Ausruf, mit welchem einer plötzlich herausplatzt, damit meinend daß dies oder jenes seines Besitzthums fortan nicht mehr ihm gehören, sondern Gotte geweiht und also

an den Tempel abgeliefert werden soll. Ein solches unvermitteltes Geloben und dem gethanen Gelübde nachhinkendes Ueberlegen ist ein Fallstrick für den Menschen, indem er etwa zur Einsicht kommt, daß er sich durch die angelobte Besiztentäußerung über Gebühr geschädigt hat, oder auch daß die Erfüllung mit Schwierigkeiten verknüpft und vielleicht auch für Andere, über die ihm die Verfügung nicht freisteht, von schlimmen Folgen ist, oder auch indem sich die Reue seiner bemächtigt und ihn zum Gelübdebruch drängt. LXX trifft den wahren Sinn des Spruches mit seltenem Glücke: *Παλὺς ἀνδρὶ ταχύ τι τῶν ἰδίων ἀγιάσαι, μετὰ δὲ τὸ εὐχασθαι μετανοεῖν γίνεται.* פְּרִירִים ist Plur. der Kategorie (vgl. 16^b *Chethib*) und פְּרִירִים bed. wie 2 K. 16, 15., arab. بَقَر *examinare*,

inquirere der Prüfung unterziehen, näml. ob er Gelübde wie dieses halten solle und dürfe, oder ob er sich nicht viell. davon lossagen könne oder müsse (Fl.). Syntaktisch angesehen ist 25^a so schwierig, daß Brth. mit Ew. פְּרִירִים punktirt, aber dieses Subst. müßte von einem V. פְּרִירִים gebildet sein (vgl. Hab. 3, 13) und dieses würde nach פְּרִירִים „gieren“ bed., was hier

nicht paßt. Die Punctuation faßt פְּרִירִים als 3 *fut.* Was die Ausleger hier von doppeltem Accent des Wortes sagen, beruht auf Unkenntnis: die korrekte Punctuation ist פְּרִירִים mit *Gaja* beim פְּ, um dem auslautenden Guttural mehr Halt für die Aussprache zu geben. Der Spruchdichter scheint: „Ein Fallstrick des Menschen“ wie ein Rubrum vor auszustellen und fährt dann beschreibend fort: er ruft jählings aus „Heilig!“ und nach dem Geloben geht er daran zu überlegen. Richtig Fl. *post vota inquisiturus est (in ea)* = פְּרִירִים לְבִירִים, s. zu Hab. 1, 17., welche Stelle auch Hitz. als syntaktisch nächstverwandt vergleicht. v. 26: *Auseinander stiebt Gottlose ein weiser König, und führt über sie das Rad hin.* Variante zu 20, 8., hier aber mit Verfolgung des Bildes vom Worfeln. Denn אִפֶּן neben מִזְרָה ist ohne Zweifel das Rad des Dreschwagens פְּגִלָה Jes. 28, 27 f. und also will bei מִזְרָה an die Worfegabel מִזְרָה gedacht sein, s. ihre Beschreibung nebst der der Worfeschaufel מִזְרָה in Wetzsteins Excurs zu Jesaja S. 707 ff. An die strafrichterliche Execution des Räderns, welche nur als grausame Kriegssitte vorkommt (z. B. Am. 1, 3), ist nicht zu denken. Es ist nur gemeint, daß der weise König durch scharfe und strenge Procedur die Gottlosen ausscheidet und zugleich ihrem verdienten Geschieke preisgibt wie der mit der Worfeschaufel Arbeitende die Spreu dem Winde. Die meisten Alten denken bei אִפֶּן (v. אִפֶּן *vertere*) an die metaphorische Bed.: Wendung *τροπός* (so auch Loewenst.: er verfährt mit ihnen nach Gebühr), oder an das Glücksrad mit Bezug auf die Constellation der Gestirne, also an Misgeschicke (Imman. Meiri); jedoch sind schon Arama Oetinger u. A. auf richtigem Wege.

Mit einem Spruche von einer Leuchte welche erlischt begann v. 20 eine Gruppe; den jetzt folgenden Spruch von einer Gottesleuchte nehmen wir als Anzeichen des Beginns einer neuen. v. 27: *Eine Leuchte Jahve's ist die Geistseele des Menschen, durchspähend alle Kammern des Innern.* Wenn die alttest. Sprache ein besonderes Wort hat, um den selbstbewußten personbildenden Menscheng Geist im Unterschiede

von dem Thiergeiste zu bez., so ist dies sprachgebrauchsgemäß, wie schon Reuchlin in Anschluß an Abenezra bemerkt, נִשְׁמָה; er heißt so als unmittelbar von Gott dem Leibesgebilde eingehauchtes Lebensprincip נִשְׁמָה הָיִים (s. zu Gen. 2, 7, 22). In der That würde sich das was hier von dem Menschengeniste gesagt wird nicht von dem Thiergeiste sagen lassen: es ist „das Geheimnis des Selbstbewußtsein, welches hier in sinnvollem Bilde dargestellt wird“ (Elster). Der Spruch sagt absichtlich nicht נֶפֶשׁ, denn diese ist nicht die Macht des Selbstbewußtseins im Menschen, sondern das Medium des Leibeslebens, sie verhält sich secundär zu der נִשְׁמָה (רוח), weshalb נִשְׁמָה הָיִים (רוח) gesagt wird, נֶפֶשׁ הָיִים aber unerhört ist. Hitz. ist im Irrtum wenn er an u. St. unter נִשְׁמָה die Seele im Untersch. vom Geiste versteht und sich dafür auf einen Ausspruch in der Kosmographie Kazwini's beruft: „Die Seele (النفس) ist wie die Lampe welche kreist in den Räumlichkeiten des Hauses“; auch hier ist *en-nefs* der selbstbewußte Geist, denn die philosophisch bestimmte arabische und nachbiblisch hebräische Terminologie kehrt den biblischen Sprachgebrauch um und nennt die vernünftige Seele נֶפֶשׁ und die animalische dagegen נִשְׁמָה, רוח, נֶפֶשׁ (Psychol. S. 154).

הַיֵּשׁ ist das Particip zu הָיָה Zef. 1, 12 ohne Unterschied des *Kal* und *Pi*. Ueber הָיִים לִבִּי LXX ταμεία κοιλίας s. zu 18, 8 (S. 294): בֶּטֶן heißt das Innere (√ בָּטַן ausgetieft s.) des Leibes und überhaupt der Persönlichkeit, vgl. بطن الروح das Geistesinnere und dazu 22, 18., wo-

nach Fl. erkl.: „Eine Leuchte Jahve's d. h. ein von Gott selbst dem Menschen verliehenes Mittel, auch die im Geiste Anderer tief verborgenen Geheimnisse zu erforschen.“ Aber die Leuchte, die Gott im Menschen angezündet, hat doch den nächsten Bereich der Lichtung, die von ihr ausgeht, am Wesensbestande des Menschen selbst — der Geist faßt alles was zur Natur des Menschen gehört in die Einheit des Selbstbewußtseins zusammen, aber noch mehr: er macht es zum Gegenstande seiner Reflexion, er durchdringt es forschend und sucht es in sein Wissen aufzunehmen und weiß sich die Aufgabe gestellt, es mit seiner Macht zu beherrschen. Der Spruch läßt sich auch unmittelbar ethisch verstehen: der Geist ist es, welcher das Innere bis in seine vielen geheimen Winkel und Falten mit seinem Selbstprüfungs- und Selbsterkenntnislichte durchdringt — er ist nach Mt. 6, 22 f. das innere Licht, das innere Auge, der Mensch wird sich sowohl seiner sittlichen als natürlichen Beschaffenheit nach im Lichte des Geistes offenbar, τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου — sagt Paulus 1 Cor. 2, 11 — εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ. Auf Anlaß dieses salomonischen Spruchs ist der siebenarmige Leuchter ein altes Symbol der Seele z. B. auf den jüdischen Grabdenkmälern der römischen *via Portuensis*. Unsere Texte bieten die LA יֵרֵךְ יְהוָה יֵרֵךְ; aber der Talmud *Pesachim* 7^b 8^a, die *Pesikta* in Abschn. VIII, der Midrasch *Othijoth de-Rabbi Akiba* im Buchstaben י, Alphasi (י"י) zu *Pesachim* und Andere lesen יֵרֵךְ יְהוָה, und nach dieser LA übersetzt das Targum, während der

Syrer und die andern alten Versionen „Herr“ (Venet. *ὄντοτης*) übersetzen und also יהוה vor sich hatten. v. 28: *Lieb' und Treue schirmen den König, und er stützt durch Liebe seinen Thron.* Wir haben im Deutschen für יְאִמָּה וְאֶסֶר kein genau sich damit deckendes Wortpaar; wo es von Gott gesagt wird, übers. wir: Gnade und Wahrheit z. B. Ps. 40, 12 (יִצְרוּנִי); wo von Menschen: Liebe und Treue 16, 6 und da wo zweiseitig von den zwei göttlichen und gottesbildlichen Mächten: Huld und Treue 3, 3. Liebe und Treue sind wie die zwei guten Geister, die einen König schirmen. Wenn es anderwärts heißt, daß der Königsthron במשפט וצדקה gestützt wird Jes. 9, 6., so hören wir hier andererseits, daß die rauhe Schale richterlichen Waltens die Liebe zum Kerne haben muß: er hat nicht blos, wie die spätere Sprache sagt, nach der Linie des Rechts יְשׁוּרָה דִּדְכִין zu handeln, sondern לְפָנִים מְשׁוּרָה דִּדְכִין d. h. so daß sein Handeln innerhalb dieser äußeren Peripherie aus dem centralen Motiv der Liebe hervorgeht. In diesem Sinne tituliren wir die Könige nicht allein „Großmächtigster“, sondern zugleich „Allergnädigster“, denn der König kann und soll vor andern Menschen Gnade üben, die Tugenden der Herablassung befestigen seinen Thron mehr noch als die Machterweise der Erhabenheit. v. 29: *Der Jünglinge Zier ist ihre Kraft, und der Alten Schmuck ist Greisenhaar.* Der Jüngling hat den Namen בָּחֹר (versch. von בָּחֹרֶת auserwählt) von der Reife (Stammwort בָּחַר verw. בָּכַר בגר wov. mischnisch בְּגִרְתָּ Mannbarkeit im Untersch. von נְגִירְתָּ), in die er aus der Blüthe des Knabenalters heraus eingetreten ist, und der Greis heißt זָקֵן זָקֵן, wie schon Schultens lehrt, *a mento pendulo* vom herabhängenden Kinn (זָקֵן זָקֵן Kinn, Kinnbart). In der Fülle frischer unvergeudeter Kraft zu stehen gereicht dem Jünglinge als solchem zur Zier (תְּפָאֶרֶת vgl. פְּאִירֵר blühende Gesichtsfarbe), wogegen dem Greise, der seine Kraft im Dienste seines Berufes oder, wie 16, 31 gesagt wird, בְּדֶרֶךְ צָדָקָה verzehrt hat, das Grauhaar (שֵׂיבָה von mittelvocaligem שָׁב שָׁב *canescere* mit inlautendem *i*) ein ehrwürdiges Ansehn gibt (תָּרַר v. תָּרִיר *turgidum, amplum esse*, s. zu Jes. 63, 1). v. 30: *Einschneidende Wunden scheuern Böses weg und treffen die Tiefen des Innern.* Die zwei Wundennamen 30^a stehen (wonach auch accentuiert ist) in *st. constr.*; תְּבִירָה (v. תְּבִירָה streifeln, gestreift s.) ist eig. der Streif, die Strieme, wird aber hier durch das beigefügte פָּצַע (v. פָּצַע spalten, aufreißen) über den Begriff der Streifwunde hinaus gesteigert: das Fleisch aufreißende, in das Fleisch einreißende Hiebe. Das Präd. lautet nach dem *Kerî* תְּמִירָה, aber dieses Subst., welches vom B. Esther her bekannt war, wo es die Herrichtung des Weibes für das Harem bed. (wonach z. B. Ahron b. Joseph erkl.: יָפָה יָפָה להם), ist syntaktisch hart und kaum ursprünglich. Denn erklärt man wie Kimchi: Wunden tiefen Einschnitts finden ihre Reinigung (Wiederherstellung) durch Uebles d. i. wehe thuende Mittel (wonach viell. Venet.: *μώλωπες τραύματος λάμψουσιν ἐν κακῷ*), so ließe sich תְּמִירָה mit

zurückweisendem Fürwort erwarten. Aber auch die Deutung des בָּרַע von schmerzhaften Heilmitteln ist herbeigezwungen; das Nächstliegende ist doch, רַע von Bösem zu verstehen. Uebersetzt man aber bei diesem Wortverstande: *Vibices plagarum sunt lustratio quae adhibetur malo* (Fl.), so sieht man nicht ein, weshalb בָּרַע und nicht lieber genitivisch רַע gesagt ist; denn man sagt doch nicht „Abreibung an etwas“, sondern „Abreibung einer Sache“. Liest man aber nach dem *Chethib* חֲמִירָה, so legt sich syntaktisch alles zurecht, denn 1) daß es nicht חֲמִירָה oder gar חֲמִירָה heißt, geschieht nach bekannter Regel Ges. §. 146, 3 und 2) daß חֲמִירָה nicht geradezu mit Accusativobj., sondern mit בַּ verbunden ist, hat in בַּ הַחֲסֵה Jer. 42, 20 בַּ הַשָּׂרִישׁ Iob 31, 12 u. dgl. seine Analogie und übrigens in der metaphorischen Wendung des Abreibens seinen besondern Grund. So sagt man z. B. syr. [ܐܬܝܢ] von äußerer Irreleitung, aber mit ܫܝܢ von sittlicher Verführung (Ew. §. 217, 2 g. E.) und arab. اشاد von Aufrichtung eines Gebäudes, aber mit ب z. B. بذكره von geistiger Aufrichtung eines Ehrendenkmal (Ehrengedächtnisses) — es ist das sogen. *با المجاز* (*Bâ* der Metapher), s. de Saëy *Chrest. arabe* 1, 397. Das V. מָרַק bed. talmudisch auch „rein abmachen“ (eine Metapher des *abstergere*, wie nach einer andern Seite hin מֶרַק¹ ent-
 zwischen¹), und jene Bed. wird *Schabbath* 33^a für die Deutung obigen Spruchs verwerthet: Striemen und Wunden trägt Fertigmachung für Böses davon und Schmerzen des tiefsten Leibesinnern, was durch דְּרִיקָה (eine in verschiedenen Gestalten auftretende Krankheit, vgl. „Drachenschuß“ als Nomen einer Thierkrankheit) erklärt wird. Aber gesetzt auch daß das biblische מָרַק diese Wendung der Grundbed. zuließe, bleibt dabei das בַּ unbegreiflich, man sagt לְעִבְרָה עצמו מָרַק sich für eine Uebertretung (Sünde der Ausschweifung) fertig machen, nicht בְּעִבְרָה. Man hat also bei der Grundbed. zu verbleiben und den Spruch *Berachoth* 5^a יסורין ממרקין כל עוונותיו של אדם (Leidensschickungen spülen alle Verschuldungen des Menschen hinweg) zu vergleichen. Unser Spruch meint aber, zunächst wenigstens, nicht Wunden welche Gott, sondern welche menschliche erzieherische Strenge dem Menschen schlägt: Tief einschneidende Hiebe d. i. strenge Züchtigung leistet Abreibung am Bösen d. i. reibt, spült, fegt es fort. Es wäre nun möglich, daß in 30^b der Subjektbegriff permutativ sich fortsetzte: *et verbera penetralium corporis* (so Venet.: *πληγαὶ τῶν ταμείων τοῦ γαστροῦς*) i. e. *quorum vis ad intimos corporis et animi recessus penetrat* (Fl.). Aber das ist schleppend und auch kommt חֲדָרִי-בֵּטֶן (wie v. 27. 18, 8) als Bez. der Tiefe, bis zu welcher strenge körperliche Züchtigung eindringt, nicht zu seinem Rechte. Entw. ist יַמְבוּחַ Particip: und zwar als treffende (*ferientes*) die Kammern des Innern, oder חֲדָרִי-בֵּטֶן ist mit nachwirkendem בַּ oder auch unmittelbar zweites Obj. des zu ergänzenden חֲמִירָה: und Schläge

1) s. Dozy, *Lettre à M. Fleischer* (1871) p. 198 s.

(reiben ab, säubern, läutern) das Inwendigste. Auch Hier. und Trg. ergänzen כ, aber irrig als Ortsbez.: *in secretioribus ventris*, verhältnismäßig besser LXX und Syr.: εἰς ταμεία κοιλίας. Lth. trifft wenigstens den Sinn, indem er frei übers.: *Man mus dem Bösen wehren mit harter straffe, Vnd mit ernsten schlegen die man fület.* Von Hitzigs und Ewalds Verbesserungsversuchen nehmen wir Umgang. Die Gruppe schließt nun mit einem Königsspruch wie die vorige XXI, 1: *Wasserbächen gleicht ein Königshertz in Jahve's Hand, wohin immer er will leitet er es.* Bach und Kanal (Quinta: ὕδραγωγοί) heißen beide פְּלֵג oder פְּלֵג Iob 20, 17., arab. فَلَج (v. פְּלֵג spalten, wonach A. S. Th. δια-

ρῆσεις, Venet. διανομαί, Hier. divisiones); der Jākūt gibt die Worterklärung: „falağ heißt jedes fließende Wasser, bes. der Bach einer Quelle, und jeder Kanal, den man aus einer Quelle auf der Oberfläche der Erde hinleitet.“ Solche Wasserbäche sind eines Königs Herz, d. h. solchen gleicht es, in Jahve's Hand; 1^b enthält den Vergleichspunkt: er neigt es, gibt ihm die Richtung (הִטָּה Causativ v. הִטָּה Num. 21, 15) auf was immer er will (הִטָּה selbst bez. das Wollen als Beugung und Neigung, näml. des Willens, s. zu 18, 2). Mit Recht findet es Hitz. nicht zufällig daß gerade Wasserbäche zur Versinnbildung der Lenksamkeit und Lenkung gewählt sind. Bei Jesaja 32, 2 werden die Fürsten Juda's im Hinblick auf das durch die assyrischen Kriegsdrangsale ausgesogene Land mit „Wasserbächen in Trockenis“ verglichen; der Spruch hat bes. vom Herzen ausgehende Hulderweise im Sinne, wie 16, 15 des Königs Huld einer in wolthätigem Regen sich entladenden Spätregenwolke und 19, 12 dem die Pflanze erfrischenden Thau verglichen wird. Aber das eigentliche Dritte der Vergleichung ist hier doch dies daß das Herz des Königs, so hochhin entzogen und so unberechenbar er seinen Unterthanen sein mag, doch Einen über sich hat, durch den es nach verborgenen Anlässen z. B. dem Gebete eines Bedrängten beliebig gelenkt wird, denn zwar ist der Mensch frei, aber er handelt unter dem Einfluß gottgefüger Umstände und göttlicher Heilswirkungen, und wenn er der Leitung Gottes widerstrebt, so kommt doch bei seinem Handeln nichts Anderes heraus, als was der Allwissende, der durch nichts überrascht wird, dem Weltplane seines Heilswillens dienstbar macht. Richtig der Midrasch: Gott gibt der Welt gute oder schlechte Könige, je nachdem er ihr wolthun oder sie strafen will; alle Entschlüsse die aus des Königs Mund hervorgehn kommen לכתחלה d. i. ihrem obersten Anfang, ihrem letzten Grunde nach von dem Heiligen ebenedeit sei Er.

Die nächste Gruppe erstreckt sich von v. 2 bis v. 8, wo sie ähnlich schließt wie sie begonnen. v. 2: *Jeglicher Weg des Mannes ist gerad in seinen Augen, aber Wäger der Herzen ist Jahve.* Gleicher Spruch mit 16, 2 (wo הַרְבֵּי für הָרָה, יָדָה für יָדָה, רָשָׁה für רָחֹה, לְבוֹהַם für רָחֹה). Prüfer הַרְבֵּי der Herzen hieß Gott auch 17, 3 wie hier Wäger הַרְבֵּי. Der Spruch ermahnt indirekt zu steter Selbstprüfung nach der objektiven Norm des geoffenbarten Gotteswillens und warnt vor der Selbstgefälligkeit des Narren, von welchem 12, 15 sagt was Trimberg im Renner: *der none wont*

allen toren bi, daz ir leben daz beste si, und vor dem Selbstbetrug, welcher den Weg des Todes geht und den Weg des Lebens zu gehn wähnt 14, 12 (16, 25). v. 3: *Gerechtigkeit üben und Recht hat bei Jahve den Vorzug vor Opfer*. Wie sehr diese Entwerthung der Werke des ceremoniellen Cultus gegen die Werke sittlicher Pflichterfüllung im Geiste der Chokma ist, haben wir S. 34 f. gezeigt, vgl. auch zu 15, 8. Ebenso spricht sich auch die Prophetie aus z. B. Hosea 6, 7 חֶסֶד וְחַפְצָתוֹ וְלֹא-זֶבַח, wonach auch hier (vgl. 20, 8^b mit Jes. 9, 6) Bethätigung von צַדִּיק וּמִשְׁפָּט (Wortfolge wie Gen. 18, 19. Ps. 33, 5., sonst וּמִשְׁפָּט וְצַדִּיק und noch häufiger וּצְדִיקָה) nicht gesetzliche Rigorosität, sondern Inswerksetzung des *justum et aequum* oder vielmehr des *aequum et bonum*, also im Grunde ein Handeln aus dem Princip der Liebe bez. Der Infin. עָשָׂה (wie קָנָה 16, 16) findet sich dreimal (hier und Gen. 50, 20. Ps. 101, 3), einmal עָשׂוֹ geschrieben (Gen. 31, 18), wie auch im *inf. abs.* die Schreibungen עָשָׂה und עָשׂוֹ wechseln (s. Norzi zu Jer. 22, 4); einmal findet sich sogar im *status conjunctus* עָשָׂהוּ für עֲשֹׂהוּ Ex. 18, 18. v. 4: *Hoffart der Augen und aufgeblasenheit des Herzens — der Gottlosen Wirthschaft ist Sünde*. Wenn נֵר in der Bed. Leuchte einen befriedigenden Sinn gäbe, so würde man sich auf 1 K. 11, 36 u. Parall. (vgl. 2 S. 21, 17) berufen können, wo נֵר die Leuchte zu bedeuten scheint, in welcher Bed. es einmal נִיר (wie נִירִיק) geschrieben wird 2 S. 22, 29., oder man könnte, da נֵר = נִיר (Grundform *nawir* Leuchtendes) weder im Hebr. noch im Syr. bis jetzt sicher erwiesen ist, נִיר statt נֵר punktiren, wonach die Griechen, Aramäer und Lth. mit Hier. übersetzen. Aber von der Leuchte der Gottlosen lesen wir 13, 9 und anderwärts daß sie erlösche — man müßte hier unter נִיר das strahlende Glück (Brth. u. A.) oder den „gleich einem hellen Lichte flammenden und flackernden hoffärtigen Sinn“ (Zöckl.) der Gottlosen verstehen, was gegen den sonstigen Gebrauch der Metapher, welcher über gedeihlichen Bestand nicht hinausführt. Man wird es also mit einer andern Bed. von נֵר versuchen müssen, aber nicht mit der Bed. Joch, denn diese ist nicht hebräisch, sondern aramäisch-arabisch und der Ged. den Lagarde damit gewinnt: „Uebermut und Hoffart, aber ihr Joch tragen die Gottlosen bei alle dem, näml. die Sünde“ sucht vergeblich hinter dem „bei alle dem“ das Auseinanderklaffen der zwei Verszeilen zu verstecken. Im Hebr. bed. נֵר das Leuchtende (Brennende) = Leuchte, נִיר das Leuchten (Brennen) = Feuer und נִיר 13, 23 v. נִיר aufackern (Trg. 1 S. 8, 12 לְנִיר = לְהַרֵּשׁ) den Neubruch d. i. den Aufbruch der Brache, das urbar gemachte Land, wonach Venet. wie Kimchi: νέωμα ἀρεβῶν ἀμαρτία, was wie Ew. auch Elster auslegt: „Wo die Gesinnung frevelhaften Hochmuts, ungezügelter Stolz herrschend ist, da wird auch auf dem Acker der Thaten die erste Frucht Sünde sein; נֵר *novale*, der zum ersten Male bebaute Acker, bez. hier die ersten Früchte der Sünde.“ Aber warum gerade die ersten Früchte und nicht überhaupt die Früchte? Besser bleibt man beim Acker selbst stehen, welcher hier נֵר, nicht שָׂדֶה (oder wie einmal bei Jer. 39, 10 יָגֵב) heißt, weil sich mit diesem Worte mehr noch als mit שָׂדֶה die Vorstellung der landwirthschaftlichen Arbeit,

des durch Ausrodung oder durch Aufbrechen ein- oder mehrjähri-
 Brache gewonnenen urbaren Bodens, verbindet (vgl. *Pea* II, 1 נִיר, ar-
sikak, opp. בּוֹר, arab. *bûr* Brache, *Menachoth* 85^a שְׂדֵה מְנוּחָה fri
 aufgebrochene Aecker, *Erachin* 29^b נִר opp. יִחְבִּיר brach liegen lasse
 so daß נִר רְשָׁעִים die Ackerwirthschaft und überh. die Wirthschaft d.
 das Walten und Treiben der Gottlosen bedeuten kann; נִר ist h.
 ethische Metapher, aber nicht wie Hos. 10, 12. Jer. 4, 3., wo es ein
 neuen sittlichen Lebensanfang bed., sondern wie אֲרָר arare Iob 4.
 Hos. 10, 13 vgl. oben zu 3, 29. רָחַב ist nicht Adj. wie 28, 25. Ps. 101,
 sondern Inf. wie הִסֵּר 10, 21 (s. dort), und demgemäß auch רִוּם ni
 Adj. wie הָוִם oder Part. wie סָגַג, sondern Inf. wie Jes. 10, 12. וּ
 הִטָּאֵה ist das Präd. des complexen Subj., welches aus עֵינַיִם Ho-
 herabschauen der Augen, רָחַב-לֵב Weite des Herzens d. i. Maßlosigkeit
 des Selbstgefühls und dem in der Weise eines *asyndeton summativ*
 zusammenfassenden נִר רְשָׁעִים besteht: Der Stolz des Blickes und d.
 Sichbreitmachen des Herzens, kurz die ganze Wirthschaft der Gottlos-
 oder der ganze von ihnen bestellte Acker mit allem was darauf wäc-
 ist Sünde. v. 5: *Des Fleißigen Trachten ist nur zum Vortheil. u.*
alles Hasten nur zum Nachtheil oder mit andern Worten und der he-
 Construction angemessener: Des Fleißigen Gedanken sind (gereicht
 nur zu Gewinn, und jeder Hastende — nur zu Verlust ist es (dieses s.
 Hasten), s. zu 17, 21. In 10, 4 übers. Lth. *der Fleissigen hand*, 1
Die anschlege eins Endelichen d. i. eines hurtig (22, 29 *endelich*
 מְהִיר) dem Ende Zustrebenden. Dem Fleißigen entgegengehalten w.
 der אָץ sich Uebereilende, Lth. gut *Wer aber all zu jach ist*. Uebe-
 sonst hat אָץ in den Sprüchen eine nähere Bestimmung bei sich, wesh
 Hitz. אָץ liest, was bedeuten soll: wer nur zusammenhält; aber
 neben חֲרוּץ ist vollkommen deutlich. Der Ged. ist der gleiche wie
 „Eile mit Weile“ und in Goethe's „Wie das Gestirn Ohne Hast, A-
 ohne Rast Drehe sich Jeder Um die eigne Last“, näml. des ihm ob-
 genden Berufes. Die Grundbed. von אָץ ist drängen (Ex. 5, 13),
 von ungeduldigem und unbesonnenem Ueberstürzen. Während auf
 Seite des Fleißigen eitel Gewinn ist, bringt solches Hasten nur Na-
 theil: die Ueberanstrengung schadet und die Arbeit wird Sorgfalt, U-
 sicht und Gründlichkeit vermissen lassen. Die Gegensätze מוֹחָר und מוֹרָר
 kommen im Spruchbuch zu häufiger Verwendung 11, 24. 14, 23. 22,
 wol zunächst Handelswörter (Fl.): Profit (Mehring des Capitals du-
 Zinsen) opp. Verlust (des Capitals oder eines Theils desselben). v.
Erwerb von Schätzen durch Lügen-Zunge ist verwehender Du
solcher die den Tod suchen. Man könnte allenfalls nach der fre-
 Weise der gnomischen Gleichungen und Vergleichen הָבֵל וְהָרָב
 מְבַקֵּשׁ-מָוֶה als zwei gesonderte Prädicate ansehen: solcher Erwerb
 verwehender Hauch, so Erwerbende sind Suchende den Tod (Casp.
 Beiträge zu Jes. S. 53). Aber es ist auch syntaktisch zulässig, מוֹרָר
 als Genitiv zu fassen, denn solche Unterbrechungen des *st. constr.*
 hier durch הָבֵל finden sich öfter z. B. Jes. 28, 1. 32, 13. 1 Chr. 9, 1
 und daß ein Begriff trotz solcher Sperrung genitivisch gedacht s.

kann, ist aus dem Arabischen ersichtlich.¹ Aber der Text ist schwankend. Symm. Syr. Trg. Venet. Lth. geben die LA מִבְּקָשִׁי wieder, aber LXX Hier. lesen מִבְּקָשִׁי (vgl. 1 Tim. 6, 9), diese LA hatte auch Raschi vor sich (s. Norzi) und Kennikot fand sie in mehreren Codd. Bertheau bevorzugt sie, indem er übers.: . . ist flüchtiger Hauch, Netze des Todes; Ew. und Hitz. gehen weiter, indem sie nach LXX den ganzen Spruch in מִבְּקָשִׁי מִבְּקָשִׁי מִבְּקָשִׁי mit vorausgehendem פֶּעַל umcorrigiren. Aber διώκει der LXX ist falsche Lesung des גִּידָה, welche die Einschwärzung des ἐπὶ (παγίδας θανάτου) nach sich zog, ohne daß daraus zu schließen, daß diesem Uebers. מִבְּקָשִׁי oder לְמִבְּקָשִׁי (Lagarde) vorlag, wogegen die ihnen wirklich vorgelegene LA מִבְּקָשִׁי (Cappellus) allerdings vor מִבְּקָשִׁי den Vorzug verdient: der Erwerb wird erst in Ansehung des Erworbenen mit einem verwehenden (גִּידָה wie Jes. 42, 2) Hauche (wie z. B. Rauch Ps. 68, 3) und dann in Ansehung des Erwerbens selbst und seiner Folgen mit Fallstricken des Todes (13, 14. 14, 27) verglichen, denn in פֶּעַל (hier s. v. a. עֲשֹׂתָּ *acquisitio* Gen. 31, 1. Dt. 8, 17) liegen die Begriffe des Erwirkens und des Erwirkten oder Bewerkstelligten (s. zu 20, 11) ineinander. v. 7: *Der Gottlosen Gewaltthätigkeit zerrt sie nach, denn das Rechtsgemäße zu thun haben sie verweigert.* Das Verderben, das sie Andern bereiten, zerrt oder schleift sie fort in das Verderben, durch welches sich verderberisches Handeln bestraft; ihr eignes Thun wird ihr Henker (vgl. 1, 19), denn Ausübung des Rechts verweigernd haben sie sich selbst das Urtheil gesprochen und verfallen dem Gerichte. Richtig Hier. *detrahent* mit Aq. κατασπάσει = *j'gurrēm* (wie Hab. 1, 15) v. גָּרַר, wogegen LXX falsch ἐπιξενωθήσεται v. גִּירָה gasten, wohnen und Venet. wie Lth. sprachgebrauchswidrig: δεδιξεται (Fut. v. δεδιסσεσθαι schrecken) v. גִּירָה grausen, sich fürchten, welches auch bei folgendem Acc. Dt. 32, 27 Intransitivum bleibt. Syr. Trg. frei: der Raub (Trg. רִבּוּנָא wol in der Bed.: Wucher) wird sie überkommen, näml. strafgerichtsweise. Im Arab. bed. جَرَّ (جَرِيرَةً) geradezu ein Verbrechen begehen, nicht wie Schult. erkl. *admittere crimen poenam trahens*, sondern *attrahere (arripere)* wie جَنَى (جَنَائَةً) *contrahere crimen*, indem das Verbrechen dort als gewaltthätige Anmaßung, hier als frevle Ansammlung gedacht ist. v. 8: *Vielgewunden ist der Weg eines schuldbelasteten Mannes, aber der Lautere — deß Thun ist gerade.* Mit Recht faßt die Accentuation יִרְדּוּ אֶרֶץ als Subj. zus. und הַפְּתִיחַ als vorausgestelltes Präd.: der Dichter würde, wenn er „Ein Verkehrter des Weges (*quoad viam*)“ sagen wollte (Schult. Brth.), sich an הַפְּתִיחַ genügen lassen. Andererseits aber ist die Accentuation, deren

1) s. Friedr. Philippi, Status Constructus S. 17 Anm. 3 und vergleiche dazu solche Constructionen wie مَانَعُ فَضْلَهُ الْبَكْتَاجِ d. i. ein seine Wolthat Verweigernder des Dürftigen = einer der seine Wolthat dem Dürftigen verweigert.

zweites *Munach* transformirtes *Mugrasch* ist, schwerlich richtig indem sie וְיָר als zweites Präd. faßt. Denn וְיָר ist Adj. zu אִישׁ . Wie הַפְּכִיָּה (synon. פְּחֻלָּה , פְּחֻלָּה) Hapaxlegomenon ist, so auch וְיָר , welches s. v. a.

arab. وَجَرَ *crimine onustus* v. وَجَرَ *crimen committere*, eig. ein Ver-

brechen auf sich laden. Die Alten freilich haben von dieser Bed. keine Ahnung; LXX klaubt aus dem Spruche einen an Ps. 18, 27 erinnernden Ged. heraus, in welchem וְיָר gar nicht zum Vorschein kommt; Syr. Trg. übers., als ob das ו von וְיָר den Nachsatz einführe: der ist ein Barbar (*nuchrojo*), Lth.: *Der ist verkeret*; auch Hier. setzt sich über die Syntax hinweg: *Perversa via viri aliena est*; syntaktisch zulässig aber Venet. wie Kimchi und überhaupt die jüd. Ausl.: $\text{διαστροφωτάτη ὁδὸς ἀνδρὸς καὶ ἀλλόκοτος}$. Sogar Fl. verzichtet hier auf die Hülfe des Arabischen, indem er zwar übers.: *Tortuosa est via viri criminibus onusti, qui autem sancte vivit, is recte facit*, aber dazu bem.: „Jenes וְיָר , mit Cappell. Schult. und Ges. so erklärt, würde freilich, arabischem

وَجَرَ entsprechend, zunächst die Abstractbed. eines Verbalnomens von

وَجَرَ haben¹; besser ist daher wol die alte Erklärung: *Tortuosa est via viri et deflectens* (scil. a recta linea, also devia est), wo dann das *viri* in der allgemeinen Bed. „mancher, der und jener“ zu nehmen ist; die genauere Bestimmung reflectirt sich erst aus dem וְיָר des zweiten Satzes.“ Aber 1) bed. וְיָר als Adj. fremdartig, man hätte dann eher פָּר (entartet, ausschweifend) zu erwarten, obgleich auch das nicht recht paßt, 2) geht

auch das Verbalnomen z. B. عَدَلَ in Substantiv- und Adjectivbed. (letzteres ohne Numerus- und Genus-Unterschied) über; 3) stellt sich וְיָר der Adjectivbed. nach zu وَجَرَ , wie חָכִים zu חָכִים ; es ist gleiche Form wie עָנִי , mit der es die Abkunft von einem Stamme zuständlicher Bed. und den ethischen Sinn gemein hat. In 8^b ist וְיָר richtig als Subj. des complexen Präd. accentuirt. וְיָר ist der Lautere mit reinem Herzen und gutem Gewissen. Der Schuldbelastete (Lasterhafte) schlägt allerlei krumme Wege ein, um seiner Lust zu fröhnen und der Strafe zu entgehen, aber der Lautere bedarf keiner Schleichwege, er steht nicht unter dem Drucke der Sündenknechtschaft, dem Banne der Sündenschuld, seine Handlungsweise ist gerade, nach Gottes Willen und nicht nach schlauder Berechnung gerichtet. Schultens: *Integer vitae scelerisque purus non habet cur vacillet, cur titubet, cur sese contorqueat*. Die Wahl der Bezeichnung וְיָר mag durch וְיָר veranlaßt sein (Hitz.); der Ausdruck 8^b erinnert an 20, 11.

Die nun folg. Gruppe reicht bis v. 18, wo mit einer Variation ihres Initialverses eine neue beginnt. v. 9: *Besser zu sitzen auf eines Daches*

1) Von وَجَرَ gebildet lautet das n. act. وَجَرَ , وَجَرَ , وَجَرَ . Diesen drei Formen würde hebr. וְיָר , וְיָר und וְיָר (וְיָר , vgl. וְיָר , וְיָר Gen. 46, 3) entsprechen.

Zinne, als ein zänkisch Weib und ein gemeinsam Haus. Man hat ^{9b} weder zu vervollständigen: als bei einem zänkischen Weibe . . (Symm. Theod. Syr. Hier. Lth.) noch: als daß man habe . . sondern der Sinn ist daß einem das Sitzen auf der Dachzinne besser bekommt, woler thut als ein zänkisch Weib und gemeinsam Haus (richtig Trg. Venet.) d. i. in gemeinsamem Hause; denn die Verknüpfung des Weibes und Hauses mittelst ו ist eine semitische Hendiadys, eine Juxtaposition zweier Begriffe, welche unsere Sprachen in das Verhältniß der Unterordnung stellen würden (Fl.). Diese Hendiadys wäre freilich kaum möglich, wenn an אִשָּׁתָא der Begriff des Eheweibes haftete, denn daß diese mit dem Manne ein „Gemeinschafts-Haus d. i. gemeinschaftliches“ hat, versteht sich von selbst. Aber läßt sich nicht mit gleichem Rechte die herrische rechthaberische Schwiegermutter eines Verwitweten, eine milzsüchtige keifische Tante, eine händelsüchtige, mit aller Welt anbindende Nachbarin u. dgl. verstehen? Mit dem Eheweibe muß der Mann, sofern er sie nicht verstößt, zusammenwohnen, er müßte ihr denn entlaufen, aber auch mit einer zänkischen Schwiegerin Ein Haus zu bewohnen kann ein Mann durch Umstände gezwungen sein und eine solche kann ihm sogar bei Lebzeiten seiner Frau und trotz der Friedensliebe dieser das Leben so sauer machen, daß er sich lieber, um nur Ruhe zu haben, auf eines Daches Zinne oder Spitze ausquartieren möchte. פֶּנֶה heißt die Zinne (Zef. 1, 16) des Daches, der Dachrand oder Dachfirst; wer da sitzt, der sitzt nicht ungefährlich und ist der Witterung ausgesetzt, aber das ist eben gegen den andern Fall das Beneidenswerthe: er sitzt alleine. Ueber das *Chethîb* מְדַוְּרִים, *Keri* מְדַוְּרִים s. zu 6, 14 S. 112 und vgl. das Bild der Dachtraufe für das stete Belfern einer solchen dem Manne das Leben verbitternden Frau 19, 13. v. 10: *Der Gottlosen Seele hat nach Bösem ihr Gelüste, kein Erbarmen findet in seinen Augen sein Nächster.* Der Wechsel des Perf. und Fut. kann nicht ohne Absicht sein. Loewenst. faßt jenes als *perf. hypotheticum*: Wenn des Frevlers Seele etwas Böses wünscht . . , aber der רָשָׁע wünscht nicht bloß dann und wann etwas Böses, sondern es ist dies überh. seine Richtung und Artung. Das Perf. besagt das Thatsächliche: des Gottlosen Seele hat ihr Gelüst auf Böses gerichtet (schreib אֲנִיָּהּ mit *Munach* nach Codd. und alten Ausgg., nicht mit *Makkef*) und das Fut. besagt das was von da aus vor sich geht: nicht geschont wird wer immer ihm nahe steht. יָחַן ist wie Jes. 26, 10 *Ho.* von דָּחַן neigen, näml. sich mitleidig über jem. hin oder ihm zu neigen. Aber in welchem Sinne ist בְּעֵינָיו beigefügt? Es bed. nicht wie häufig z. B. v. 2: nach seinem Urtheil, auch nicht wie 20, 8. 6, 13.: mit seinen Augen, sondern will nach der RA בְּעֵינָיו מֵצֵא הֵן verstanden sein: sein Nächster findet kein Erbarmen in seinen Augen, so daß in diesen das in ihm sich regende Mitgefühl ausdrückte: לֹא-חֲחוּם עֵינָיו עַל-רָעָהּ, s. Jes. 13, 18. v. 11: *Straft man den Spötter wird der Einfältige weise, und gewährt man einem Weisen Einsicht, so nimmt er Erkenntnis an.* Der Ged. ist der gleiche wie 19, 25. Der Religions- und Tugendspötter ist unverbesserlich, seine Bestrafung nützt ihm nichts, aber verloren ist sie auch nicht, denn sie

witzigt als abschreckendes Beispiel den Einfältigen, welcher sonst leicht zu gleicher Frivolität sich fortreißen lassen könnte. Dagegen bedarfs bei dem Weisen keiner Strafe, sondern nur der Befestigung und Förderung: reicht man ihm שָׁקֵל dar, so erfaßt er, macht sich zu eigen רָעִית, indem er, jeder besseren Einsicht zugänglich, mehr und mehr an Erkenntnis gewinnt. de Dieu Brth. Zöckl. machen den Einfältigen auch in 11^b zum Subj.: und wenn es glückt einem Weisen, lernt er (der Einfältige) Erkenntnis. Aber הַשְׁכִּיל לְ, so impersonell, ist unerhört, weshalb Hitz., ebenso erklärend, das לְ vor הָכֵם löscht: wenn ein Weiser Glück hat. Aber הַשְׁכִּיל bed. nicht eig. Glück haben, sondern nur mittelbar: mit Einsicht und ebendeshalb mit Erfolg handeln. Der Ged., daß der Einfältige einerseits an der verdienten Strafe des Spötters, andererseits an dem einsichtigen glückenden Handeln des Weisen zur Besinnung, zur Raison komme, läßt sich nun zwar hören, aber die überlieferte Gestalt des Spruches bedarf keiner Besserung. הַשְׁכִּיל kann nicht nur als innerliches Transitiv: Einsicht gewinnen bed. Gen. 3, 6. Ps. 2, 10 u. ö., sondern auch als Causativ: einsichtig machen, mit folg. Acc. 16, 23. Ps. 32, 8., oder: Einsicht darreichen, wie hier, mit folg. Dativ-Obj. (vgl. עֲנִישׁ לְצָדִיק 17, 26). Statt בְּעֵנֶשׁ, dessen *Kamez* falsch ist, haben Codd. und gute Ausgg. richtig בְּעֵנֶשׁ. Hitz. liest, weil er zu הַשְׁכִּיל den Weisen zum Subj. macht und demgemäß in 11^a auch der לֵץ Subj. sein würde, folgerichtig בְּעֵנֶשׁ = בְּהֵעֵנֶשׁ. Für uns fällt mit jener ersten Correctur auch diese zweite weg. „Beide *infinitivi constr.* — bem. Fl. — sind passivisch zu verstehen; denn der semitische Infinitiv auch der Transitiv-Formen ist, wie ihm Bezeichnung des Genus, Tempus und der Person abgeht, ein auch in Hinsicht des *generis verbi* (Activ und Passiv) unentschiedener Modus.“¹ An den Spruch mit וְהַשְׁכִּיל schließt sich ein mit מִשְׁכִּיל beginnender an v. 12: *Acht hat ein Gerechter auf des Gottlosen Haus, er stürzt Gottlose dem Unglück zu.* Versteht man unter צַדִּיק einen gerechten Menschen, so würde 12^a die Warnung einleiten, die er macht, und das verschwiegene Subj. von 12^b müßte Gott sein (Umbr.). Aber nach solchem Introitus durfte יהוה nicht fehlen. Ist 12^a der gerechte Mensch Subj., so gibt er sich als solches auch für das gleichlaufende zweite Particip. Aber der Ged. daß der Gerechte, wenn er dem Hause des Gottlosen Beachtung schenkt, Aufmerksamkeit beweist, die Gottlosen ebendadurch ins Unglück stürzt (Loewenst.), würde den Sing. רָשָׁע im Folgesatz fordern; auch ließe sich statt מִסִּלָּה das Fut. סִלָּה erwarten, und zudem wäre das richterliche סִלָּה (s. darüber zu

1) Die arabischen Nationalgrammatiker freilich sehen die Sache anders an. Wenn زَيْدٌ قَتَلَ تَدْتِ Tödteten des Zeid im Sinne von Getödtetwerden des Zeid gesagt wird, so ist nach ihrer Ansicht der فاعل (der *gen. subjecti*) weggelassen; der vollständige Ausdruck wäre قَتَلَ عَمْرٍ زَيْدًا. Indem nun عَمْرٍ wegbleibt, hat زَيْدٌ in Genitiv-Form die Stelle des فاعل eingenommen, dieser Genitiv aber ist Stellvertreter des *acc. objecti*. Wir sagen ohne diesen Umweg: es ist *gen. objecti*.

11, 3. 19, 3) für diese Bestärkung im Bösen kein geeignetes Wort. So wird der Spruch mit צדיק also Gott meinen und מסלם wie 22, 12. Iob 12, 19 diesen zum Subj. haben. צדיק zielt auf den Allgerechten, der Iob 34, 17 צדיק כביר und bei Raschi zu u. St. צדיקו של עולם heißt. Nur übersetze man nicht mit Brth. Zöckl.: der Gerechte (Allgerechte), denn 1) müßte dies הצדיק heißen und 2) ist auch הצדיק für sich allein nirgends attributive Bezeichnung Gottes. Richtig Fl. Ew.: ein Gerechter, näml. Gott. Es ist die Indetermination welche die Vorstellung des Großen und Schauerlichen erzeugen will: ein Gerechter, und welcher Gerechte! על השכל mit 16, 20 oder אל Ps. 41, 2. Neh. 8, 13., hier mit ל, bed. auf etwas achten, aufmerksam darauf hinblicken. Die zwei Participien stehen auf gleicher Linie: *animum advertit . . evertit*. Hitz. setzt לְבִירָהּ in לְבִירָהּ und zu 12^b hinübergegangenes רָשָׁע um, aber der Spruch, wie er überliefert vorliegt, ist weit sinniger. v. 13: *Wer sein Ohr verstopft vor dem Schrei des Armen — einst ruft auch er und wird nicht erhört*. Nur die Barmherzigen finden Erbarmen Mt. 5, 7., der unbarmherzige Reiche, der keine Ohren für das Klag- und Hilfsgeschrei des דל d. i. des Halt- und Nahrungslosen, also Unterstützungsbedürftigen hatte, wird wenn er selber zur Zeit der Noth um Hülfe zu Gott ruft ohne Erwiderung, also unerhört bleiben, vgl. die Parabel vom unbarmherzigen Knechte des barmherzigen Königs Mt. 18, 23 ff. מן in מַצְקָה wie Jes. 23, 15. Gen. 4, 13. 27, 1.; keine Präpos. unserer Sprachen drückt, wie hier Fl. bem., eine solche Begriffsfülle aus wie dieses מן, welchem nach einem Verbum des Verschließens wie אָסַם (vgl. 17, 28) im Arab. اعسى عن entsprechen würde z. B. اعسى عن الطريق blind so daß er den Weg nicht sieht. v. 14: *Gabe im Geheimen wendet Zorn ab, und Bestechungsgeschenk im Busen heftigen Grimm*. Hitz. liest mit Symm. Trg. Hier. יִכְבֶּה, indes daraus daß diese „löscht den Zorn“ übers., folgt nicht daß sie יִכְבֶּה gelesen; denn das talmudisch hebräische כָּפַה bed. bedecken, insbes. durch Um- und Ueberstülpung z. B. eines Fasses *Sanhedrin* 77^a, was wenn es an einem Licht oder Feuer geschieht dessen Auslöschen bedeuten kann. Aber כָּפַה des nachbiblischen Hebräisch bed. auch beugen und von da aus zwingen (aram. כָּפַה, כָּפִי), wonach Kimchi schwankt ob zu erklären sei: überstülpt = dämpft oder: beugt = zwingt nieder den Zorn. Venet. folgt Letzterem: κάμψει (denn κάλύψει Villosions beruht auf falscher Lesung der Handschrift). Es ist aber auch noch eine andere Wendung der Grundbed. *curvare, flectere, vertere* möglich, wonach LXX ἀνατρέπει übers., wofür ἀποτρέπει noch besser wäre: כָּפַה wegbeugen, abwenden,

ἀρκεῖν, *arcere*, ganz wie das von Schult. verglichene كفى und كفى, abhalten, wovon z. B. *ikfīni hada* halte das von mir ab oder: erspare mir das (Fl.). Mit *kufīka šarran* (lat. *defendaris semper a*

1) Die Araber nennen diese Indetermination النكرة للتعظيم وللتهويل, s. zu Ps. 2, 12.

malo) begrüßte man vor Alters Fürsten; „genügen“ bed. *كفى* weil Genüge da vorhanden wo dem Mangel gewehrt ist. Demnach übers. wir: *Donum clam acceptum avertit iram*, was auch der Syr. mit seinem *ܡܕܥܡܐ* (*ܡܕܥܡܐ*) meint. Dieses Verbum ist natürlich 14^b zu ergänzen, was LXX verkannt hat (sie übers.: wer aber Geschenke spart erregt heftigen Grimm). Ueber *שׁוּחַר* s. zu 17, 8 und über *בַּחֵק* zu 17, 23. Auch hier bed. *חַק* (*חֵק* = *חֵק*) wie *جَيْب* (*gêb*), *عَبَّ*, *חב* den Busen des Gewandes, wogegen *חֲצֵן*, *חֲצֵן*, *חֲצֵן* mehr von dem des Körpers

oder mittelst Zusammenschluß des Körpers (z. B. der Arme beim Tragen eines Kindes) gebildeten üblich ist. Es ist Geschenk gemeint, welches man im Busen verborgen mitbringt, viell. erinnerte 13^b den Sammler an den bestechlichen Richter Ex. 23, 8 (Hitz.). v. 15: *Freude ists dem Gerechten, Recht auszuüben, und ein Schrecken für Unheilverübende*. Rechtgemäß zu handeln ist diesen in den Tod hinein zuwider; das Unrecht ist ihnen so zur andern Natur geworden, daß sich ihr Inneres gegen Rechtthun sträubt; es paßt auch so wenig in ihren Haushalt und Lebensplan hinein, daß sie sich dadurch zu ruiniren fürchten. So glauben wir mit Hitz. Elst. Zöckl. und auch Lth. in Uebereinstimmung mit unserer Auslegung von 10, 29 erklären zu müssen. Fl. u. A. ergänzen das zweite Parallelglied aus dem ersten: *יִפְּעַל אֶת מַחְתָּה לְקַעְלֵי אֶת*, Andere fassen 15^b als selbständigen Satz: Ruin trifft die heillos Handelnden. Aber jene Ellipse ist hart und kaum möglich, überhaupt aber kann *מַחְתָּה* als gegensätzliches Correlat zu *שְׂמִיחָה* nicht den rein objektiven Sinn des Zusammenbruchs oder Sturzes haben. Es muß eine Umwälzung im Innern bedeuten. Rechtthun ist dem Gerechten eine Lust (vgl. 10, 23), für die aber welche *אֶת* das sittlich Gehaltlose und also schlechthin Unsittliche zum Ziele und zur Sphäre ihres Handelns gemacht haben ist Rechtthun etwas das sie consternirt: sie geben, wenn sie rechtgemäß handeln, nur widerwillig, als ob es ihr Tod sein sollte, einem äußeren Zwange nach. v. 16: *Ein Mensch der vom Weg der Einsicht abirrt wird in der Versammlung der Hadesschatten ausruhn*. Ueber *הַשִּׁבְלִי* s. 1, 3 und über *רָפְאִים* 2, 18 S. 66 oben. Das V. *נָח* bed. ruhen = rasten Iob 3, 13 und irgendwo weilen 14, 33., aber urspr.

wie *נָח* und *חָל* sich wo niederlassen und da zur Ruhe kommen, und

das ist der Begriff der sich hier mit *יִנִּיחַ* verbindet, indem die malerische Umschreibung von *יִנִּיחַ* oder *יִנִּיחַ* sich nach der Subjektsbezeichnung 16^a gestaltet: wer der Einsicht Weg verlassend den Irrweg geht, der gelangt schließlich in der Versammlung der Hadesschatten an, denn alle Bewegung hat ein Ende und alles Wandern ein Ziel, sei es ein selbstgestecktes oder welches ihm gesteckt ist. Auch hier deutet sich an daß der Weg der Seele, welche die Weisheit von oben liebt und ihr folgt, anderswohin als erdwärts in den Hades hinab geht; der Hades und der Tod, dessen Hintergrund er ist, erscheinen hier als Strafgeschick, und zwar als solches dem man entrinnen kann. v. 17: *Ein Mann des Man-*

gels wird wer Freude liebt, wer Wein und Salböl liebt wird nicht reich. Im Arab. bez. ^{سَمَح} das freudige Thun des ἡλαρὸς δότης 2 Cor.

9, 7., im Hebr. den freudigen Affekt, hier wie ^{فَرَح} Vergnügen, Lustbarkeit, Freudenfestfeier. Hier.: *qui diligit epulas*. Denn es ist bes. an Gastereien gedacht, bei denen Wein gezecht und Oel oder andere wolriechende Essenzen auf Haupt und Kleider gegossen wurden (vgl. 27, 9. Am. 6, 6). Wer dergleichen Gelage liebt und also eine Gewohnheit daraus macht, wird ein Mann des Darbens oder ist ein dem Darben verfallender (vgl. Richt. 12, 2 ^{אִישׁ רִיב} ein in Fehde liegender); ein solcher wird nicht reich (^{הַעֲשִׂיר} wie 10, 4 u. ö. = ^{עָשָׂה עֶשֶׂר} Jer. 17, 11), es geht mit ihm nicht vorwärts und also rückwärts. v. 18: *Lösegeld für den Gerechten wird der Gottlose, und an der Rechtschaffenen Statt tritt der Treubruchige*. Der Ged. ist der gleiche wie 11, 8. Ein Beispiel dafür ist daß ebendieselbe Welterschütterung, welche den Völkern ringsum Babylon Verderben brachte dem Exile Israels ein Ende machte: Cyrus, Gottes Strafwerkzeug für viele heidnische Völker, wurde Israels Befreier Jes. 43, 3. Ein anderes Beispiel ist der Rollenwechsel zwischen Haman und Mordechai, woran Raschi erinnert. ^{כֶּפֶר} ist s. v. a. ^{λύτρον} Lösegeld, bed. aber eig. Sühngeld und überh. Sühnmittel, welches die Schuld jemandes deckt d. i. sühnt; auch Kopfsteuer und Weihgeschenke werden Ex. 30, 15 f. Num. 31, 50 unter diesen Gesichtspunkt der Schuldtilgung gestellt: wenn die Gerechtigkeit Gottes sich Genugthuung verschafft, so macht sie sich an dem Gottlosen bezahlt und läßt den Gerechten frei ausgehen oder, wie der Nominalsatz 18^b sagt, in die Stelle der Redlichen tritt der Treulose ein, indem der Zorn sich von jenen ab auf diesen lenkt. Ueber ^{בִּיגֵר} s. oben S. 67. Es heißt so im Gegens. zum ^{רָשָׁע} derjenige welcher weder Gott noch Menschen Treue hält und in schlimmer Absicht Schleichwege einschlägt, der Treubruchige, der Heimtückische, der Meuchler.

Mit v. 19, einer Doublette zu v. 9 (25, 24), macht der Samler einen neuen Ansatz; in v. 29 ist er bei einem Spruche angelangt, welcher in seiner Entgegensetzung des ^{רָשָׁע} und ^{יֵשָׁר} dem Schlußspruche der vorigen Gruppe ähnelt. v. 19: *Besser zu wohnen in wüstem Lande, als ein zänkisch Weib und Aerger*. Die Dachecke, bem. Hitz., ist verbraucht; um einen einsamen Sitz muß der Verf. weiter ausschauen. Aber so pikant das klingt, so gedankenlos ist es, denn haben denn solche Doppelstücke Einen Verf., und wenn dies anzunehmen, sind sie denn gleichzeitig gemünzt worden? Auch hier ist es unnöthig, ^{מֵאִשָּׁה} als Kürzung für ^{מִשְׁכַּח עִם אִשָּׁה} anzusehen; Hitz. flickt sogar ^{שָׁכֵן} ein, wovon ^{אִשָּׁה} als Accusativ-Obj. regiert sei — es ist nichts zu ergänzen, der Spruch hält das Wohnen in einem Wüsten-Lande (schreibe ^{בְּאֶרֶץ מִדְבָּר} mit Codd. und korrekten Ausgg.) und ein zänkisch Weib (^{מְדוּחִים} *Chethûb*, ^{כֶּרִי} *Kerî* mit dem Aerger dabei gegen einander, und sagt, jenes sei besser als dieses. Denn ^{יָבֵס} ist nicht, wie von den Alten übersetzt und allgemein angenommen wird, zweiter regierter Genitiv zu ^{אִשָּׁה}, sondern es

tritt, von מִן abhängig, denn אִשֶּׁת מְרוֹנִים an die Seite, wie 9^b יְבִיטָה הָבֵר : besser jenes als ein zänkisch Weib und der ebendamit gegebene Aerger. v. 20: *Erwünschter Schatz und Oel ist in der Weisen Wohnstatt, und ein Thor von einem Menschen verschlemmt es.* Der Weise spart, der Thor verpraßt, und tritt dieser in das Erbe ein, das jener mühsam und sorglich zusammengebracht, so jagt er es in Kurzem durch die Kehle. Die Verbindung $\text{אִיצָר נְחָמֶד וְשֵׁמֶן}$ hat etwas Inconcinnes, weshalb die Accentuation אִיצָר durch *Mehuppach Legarmeh* für sich stellt, aber „ein Schatz von Kostbarem und Oel“ läßt sich nicht übers., da אִיצָר , nicht אִיצָר punktirt ist, und etwas Besonderes zwischen אִיצָר und שֵׁמֶן vorzustellen eignet sich נְחָמֶד auch nicht, es müßte מְחַמְּדִים heißen. So wird also bei אִיצָר נְחָמֶד an ein erwünschtes und stattliches Capital in Geld und Werthsachen (Jes. 23, 18. Ps. 19, 11) und bei dem beispielsweise genannten שֵׁמֶן an Vorräte in Küche und Keller zu denken sein, welche dem Wolleben dienen und noble Gastfreundschaft gestatten — ein Thor von einem Menschen (בְּסִיל אָדָם wie 15, 20), der das vorfindet, verschlingt es d. h. bringt es flugs durch, macht in Kurzem damit *tabula rasa*, vgl. בָּלַע Jes. 28, 4 mit בָּלַע 2 S. 20, 20 und oben zu 19, 28. Das Suff. von יִבְלַעֲנֵהוּ geht auf אִיצָר als Hauptbegriff oder auch distributiv auf den Schatz sowol als das Oel zurück. LXX ($\text{\textit{\text{ᾠ}\text{ἡ}\text{σ}\text{α}\text{ν}\text{τ}\text{ὸ}\text{ς}\text{ }\text{ἐ}\text{πι}\text{τ}\text{ρ}\text{υ}\text{μ}\text{η}\text{τ}\text{ὸ}\text{ς}\text{ }\text{ἀ}\text{να}\text{πα}\text{ύ}\text{σ}\text{η}\text{ται}\text{ }\text{ἐ}\text{π}\text{ὶ}\text{ }\text{στό}\text{μα}\text{τος}\text{ }\text{σο}\text{φοῦ}}$ d. i. $\text{יִשְׁכֵּן בִּפְהַ חָכֵם}$, wonach Hitz. corrigirt, aber der Thor der den „köstlichen Schatz in weisem Munde“ hinunterschluckt, ist ein schwerbegreifliches Wesen. Sein Geschmack ist doch nicht schlecht, weshalb also ein Thor? Etwa weil er mehr in sich aufnimmt, als er mit Einem Male verdauen kann? Die Leseweise der LXX wird durch 20^b gerichtet. v. 21: *Wer der Gerechtigkeit und Leutseligkeit nachjagt, wird Leben erlangen, Gerechtigkeit und Ehre.* Wie צִדְקָה וְחַסֵּד gemeint sind, geht aus Zusammenhalt von 21, 3 und Hos. 6, 7 hervor: צִדְקָה ist Handeln aus dem Princip selbstverleugnender hingebender Liebe, welche das Wesentliche des Gesetzes ist Mi. 6, 8., und חַסֵּד ist Handeln aus Mitgefühl, welches, in die Seele des Andern sich versetzend, das was ihm wolthuen wird herausfühlt und ins Werk setzt (vgl. z. B. Iob 6, 14: dem innerlich Aufgelösten gebührt seitens seines Nächsten חֶסֶד). Der Lohn den ein solcher findet, der so zu handeln sich beeifert, wird 21^b mit חַיִּים und כְּבוֹד bezeichnet; Ehre und Leben stehen auch 22, 4 bei einander, dort geht עֵשֶׂר voraus und hier steht צִדְקָה dazwischen, welche auch 8, 18. Ps. 24, 5 als etwas gedacht ist, das gespendet wird, als eine Gabe des Himmels Jes. 45, 8., welche Herrlichkeit in ihrem Gefolge hat Jes. 58, 8., wie Paulus sagt Röm. 8, 30 $\text{\textit{\text{ὅ}\text{ς}\text{ }\text{ἐ}\text{δ}\text{ὶ}\text{κα}\text{λ}\text{ώ}\text{σ}\text{η}\text{ε}\text{ι}\text{ }\text{τού}\text{τους}\text{ }\text{κα}\text{ὶ}\text{ }\text{ἐ}\text{δ}\text{ό}\text{ξ}\text{α}\text{σ}\text{η}\text{ε}\text{ι}}$. LXX hat צִדְקָה gestrichen, weil es leicht als irriger Weise aus 21^a wiederholt erscheinen kann. In der That aber sind es drei Güter, welche den in Werken der Liebe Eifrigen verheißen werden: glückseliges Leben, stichhaltige Gerechtigkeit, wahre Ehre — Leben wie es von Gott dem Lebendigen ausgeht, Gerechtigkeit wie sie vor Gott dem Gerechten und Gerechtmachenden gilt, Ehre oder Herrlichkeit wie der Gott der Herrlichkeit (Ps. 29, 3) sie verleiht (Ps. 84, 12). Vgl. zu חַיִּים צִדְקָה 10, 2 und zu צִדְקָה insonderheit Jac. 2, 13

κατακαυχᾶται ἕλκος κρίσεως. v. 22: *Eine Stadt der Helden ersteigt der Weise, und stürzt das Bollwerk auf das sie vertrauet.* Ein Seitenstück dazu ist Koh. 9, 14 f., wonach ein einziger weiser obwol armer Mann der Retter einer von großer Heeresmacht belagerten und von Vertheidigungsmitteln entblößten Stadt werden kann. עֲלָה *seq. acc.* bed. wo hinauf steigen Jo. 2, 7., hier vom Erklimmen der festen Stadt, näml. ihrer Festung. עַיִן ist eben das was sie zur עֵינִי Jes. 26, 1 macht: ihre Schutzwehr, welche durch den Genit. מִבְּטָחָהּ als Gegenstand und Grund ihres Vertrauens bezeichnet wird. Die Vocalisation מִבְּטָחָהּ für *mibtachcha* (vgl. Jer. 48, 13 mit Iob 18, 14 u. ö.) folgt dem Lautgesetz Ges. §. 27 Anm. 2^b. Das Suff. ist wie in לְאַתְנָהּ Jes. 23, 17 um sein Mappik erleichtert *Michlol* 30^b, s. über die mannigfachen Gründe dieser *formae raphatae pro mappicatis* Böttcher §. 418. Mag eine Stadt von noch so vielen Tapferen vertheidigt werden, der Weise erkennt den Punkt, wo ihr beizukommen ist, und weiß den Sturm so zu organisiren, daß er zur Ueberwindung der stolzen Veste führt. Zu עֵינִי er bringt zu Falle vgl. עַיִן דְּרָחָהּ Dt. 20, 20. v. 23: *Wer seinen Mund und seine Zunge hütet, behütet vor Bedrängnissen seine Seele.* Aehnlich lautet 13, 3. Seinen Mund hütet, welcher da nicht redet wo er besser schwiege, und seine Zunge hütet, wer nicht mehr sagt als was recht und ziemend ist. Die Bedrängnisse befassen äußere und innere, schlimme Verwickelungen und צָרוֹת לִבִּי (נֶפֶשׁ) Ps. 25, 17. 31, 8 d. i. Gewissensnoth, Selbstanklage, Kummer über das oft gar nicht wieder gut zu machende Uebel, das man angerichtet. v. 24: *Einen aufgeblasenen Frechen nennt man Spötter (Freigeist), einen der in Ueberschwang der Frechheit handelt.* So haben wir S. 33 übers.: der Spruch definirt in nahezu schulgerechter Weise einen seit der salomonischen Zeit geprägten Begriff; גָּץ (eig. der Verdreher, s. S. 47) ist ein uraltes Wort, aber wie unter uns im Abendlande seit dem vorigen Jahrh. die Namen der *freethinkers* und *esprits forts* (vgl. Jes. 46, 12) in Umlauf gekommen sind für solche welche den Glauben der Kirche zersetzender Kritik unterwarfen: so nannte man damals לְצִיִּים solche die sich über Offenbarungsreligion und Prophetie lachenden Mutes als Mündige (Jes. 28, 9) hinwegsetzten, und obiger Spruch gibt den Sinn dieses Namens an, indem er einen solchen Menschen sittlich charakterisirt. Man nennt so einen יָדִיר Uebermütigen und zwar einen יָדִיר יָדִיר d. i. sich überstürzenden und also besinnungslos Uebermütigen, der בְּצִבְרוֹתָהּ in Maßlosigkeit oder Vermessenheit (s. zu 11, 23) des Uebermuts handelt, indem er näml. über Alles was als wahr Anerkennung, als verbürgt Glauben, als heilig Respect verdient sich nicht nur innerlich überhebt, sondern sich auch so gerirt, vor nichts zurückschauend, über alles höhnisch absprechend, ebenso frivol handelnd als urtheilend. Abulwalid (s. Ges. *thes.*) faßt יָדִיר in der Bed. obstinat, indem er das arab. *jahr* (*jahar*) vergleicht, welches s. v. a. *liḡāḡ* Beharrlichkeit, Starrsinn. Aber im Targumischen und Talmudischen (s. zu Hab. 2, 5. Levy, Chald. WB unter יָדִיר) hat יָדִיר in allen seinen Sproßformen und Ableitungen den Begriff des Stolzes; man hat also vielmehr das arab. *istaihara* unsinnig s. (= نَهَبَ عَقْلَهُ *mens*

ejus alienata est), viell. auch *hajjir*, *mutahanwir* sich überstürzend *praeceps* zu vergleichen, so daß יחיר einen solchen bez., der durch sein ὑπερφορῶνεν über alles σωφροῦνεν (s. Röm. 12, 3) hinausgerissen wird, einen der vor Stolz ganz toll ist. Synonym ist ^סס^פס^פ, womit der Syrer a. u. St. (Trg. מְרִירָא) und Hab. 2, 5 יחיר (Trg. מְרִירָא) übers.; auch dieses vereinigt in sich die Begriffe des Tollkühnen und des in toller Weise Anmaßenden, mit Einem Worte des Vermessenen. Schon Schult. ist auf dem rechten Wege, aber indem er *tumidus mole cava ruens* übers. sackt er wie er pflegt zu viel in das Wort hinein; auch schon *tumidus* aufgeblasen bringt eine Vorstellung herzu, welche, etymologisch wenigstens, nicht darin liegt. Nicht schlecht Venet.: ἀκρατῆς θρασὺς βομπολόχος τοῦνομά οἱ, was man übersetzen könnte: Einen unbändigen Kecken nennt man einen Gecken. v. 25: *Des Faulen Begierde tödtet ihn, denn seine Hände weigern sich thätig zu sein.* Das Begehren des צִבֵּל — bem. Hitz. — geht zunächst auf Speise und Trank, und wenn es diese Richtung nimmt, als Hunger, tödtet es ihn wirklich. Aber in diesem Fall tödtet ihn nicht die Begierde, sondern die Unmöglichkeit ihrer Befriedigung. Der Sinn ist einfacher: die Sucht nach Ruhe und Wolleben tödtet den Faulen, denn dieses immer nur Genießen- und Nichtsthun-Wollen bringt ihn bis zu schließlichem Verkommen herunter. תַּאֲוָה bed. hier wie in *Kibroth ha-Ta'ava* Num. 11, 34 die Genußsucht. Der folg. Spruch wird von fast allen Ausll. (auch Ew. Brth. Hitz. Elst. Zöckl.) tetrastichisch mit v. 25 verbunden: er (der Faule) begehrt immerfort gierig, der Gerechte aber gibt und spart nicht. Aber 1) obwol צִבֵּל, indem es den Pflichtgetreuen bez., insbes. vom Fleißigen gesagt werden kann (vgl. 15, 19), so würde doch 26^a das zur Formirung des Gegensatzes unentbehrliche נֶאֱמָר 13, 4 vgl. 20, 4 fehlen; 2) besteht dieses ältere Spruchbuch aus lauter Zweizeilern, der einzige Dreizeiler 19, 7 erwies sich als Folge einer aus LXX heilbaren Verstümmelung, so wird also auch der vermeintlich hier vorliegende Vierzeiler nur scheinbar ein solcher sein. Wir übers. v. 26: *Immerfort begehrt man begehrllich, aber der Gerechte gibt und hält nicht zurück.* Anders Fl.: *Per totum diem avel avidus i. e. avarus*, aber daß in תַּאֲוָה תַּאֲוָה das Verbum mit seinem innern Obj. verbunden ist, zeigt Num. 11, 4; es ist die Ausdrucksweise, die man in der griech. Syntax *schema etymologicum* nennt und die auch ohne ein dem Obj. beigefügtes Adjectiv möglich ist wie bei Euripides *Herc. fur.* 706 ὕβρις θ' ὑβρίσεις, arab. مَالًا مَرِيَّةً er

hatte einen Streit mit ihm. Unmöglich auch Eichel: Bedürfnisse wollen immerfort befriedigt sein, was תַּאֲוָה oder מְרִירָא heißen müßte. Auch: jeder Tag stellt seine besondere Forderung läßt sich nicht erkl., denn פֶּלֶי-יָיוֹם bed. ja nicht jeder Tag, sondern den ganzen Tag d. i. fort und fort. Man fasse also תַּאֲוָה mit allgemeinstem Subj. (in welchem Fall die Nationalgrammatiker מְרִירָא zu ergänzen pflegen): Unaufhörlich begehrt man Begehrung d. i. gibts Anforderungen, Bittgesuche, Wünsche, Betteleien, aber trotzdem läßt sich der Gerechte in seiner Freigebigkeit

nicht irre machen, er gibt ebenso unablässig (vgl. Jes. 14, 6. 58, 1), als man unaufhörlich begehrt. So erklärt sich nun auch das Perf., welches sich hypothetisch zum folg. Fut. verhält: Wenngleich man u. s. w. v. 27: *Der Gottlosen Opfer ist ein Greuel, um wie viel mehr noch wenn er es um Schandthat darbringt.* Z. 1 = 15, 8^a. Ueber das syllogistische פִּי אִם s. zu 12, 31. 15, 11.; über אִמִּיהַ Verbrecen, bes. Unzuchtverbrechen (v. אִמַּם zusammenpressen, die Gedanken auf etwas sammeln, aussinnen, vgl. *raffinement de la volupté*) zu 10, 23. Zu vag wird אִמִּיהַ von LXX παρονόμως, falsch von Hier. *ex scelere* übers. (vgl. ἐξ ἀδίκου Sir. 31, 18 mit Mal. 1, 13). Das כּ ist auch nicht wie Ez. 22, 11 von der Art und Weise gemeint, denn daß die Lebensbeschaffenheit des רשע keine saubere sein wird, läßt sich voraussetzen. Es ist wie Hitz. es richtig faßt das des Preises: um ein Verbrechen d. h. es zu sühnen. Man erinnere sich dabei, daß wer mit einer verehelichten Unfreien verbotenen Umgang gepflogen ein Ascham zu bringen hatte Lev. 19, 20—22. Häufig genug aber wird es vorgekommen sein, daß reiche Wollüstlinge Sündopfer und andere Opfer brachten, um damit ihre Vergehungen aufzuwiegen und sich für ihr liederliches Leben Gottes Connivenz zu erkaufen. Solche Opfer Gottloser, meint dieser Spruch, sind Gotte zweifach und dreifach ein Greuel, denn in diesem Falle läßt es der Gottlose nicht allein an der Bußfertigkeit und dem Heilsverlangen fehlen, welche die Bedingungen alles gottgefälligen Opfern sind, sondern er macht Gott geradezu zum Sündendiener. v. 28: *Ein Lügenzeuge wird umkommen, ein Mann aber welcher hört wird immergültig reden.* LXX übers. 28^b ἀνὴρ δὲ ψυλασσόμενος λαλήσει. Schon Cappellus vermutet, daß sie לצַר für לנצח gelesen, was aber nicht „sich in Acht nehmend“ bedeuten kann. Hitz. fantasirt weiter שמח für שמע und bringt heraus: „der Mann, der sich freut zu retten, soll reden“. Aber wo in aller Welt bedeutet נצח „retten“? Es bed. „bewahren“ und um an den Sinn von „retten“ zu streifen muß ein Zusatz mit מן wie מִצָּר hinzukommen. Wenn einer der Lügen aussagt (עֵד לִצְרִים) und ein Mann welcher hört (אִישׁ שׁוֹמֵעַ) plene und mit orthophonischem Dagesch) einander entgegengesetzt werden, so ist jenes ein solcher, welcher den Thatbestand einbildnerisch oder böswillig fälscht, und dieses ein solcher, welcher, ehe er redet, zuvor hört, um nichts zu sagen was ihm nicht zu sicherer Kunde gekommen. Wie לֵב שׁוֹמֵעַ 1 K. 3, 9 ein gehorsames Herz bed., so hier אִישׁ שׁוֹמֵעַ einen Mann der genau zuhört, sorgsam prüft. Ein solcher wird לִנְצַח reden d. h. nicht: der Wahrheit gemäß und nicht: zum Siege (A. S. Th. εἰς νίκης) d. i. so daß ers hinausführt (Oetinger); denn das hebr. נִצַּח hat weder jene arabische noch diese aramäische Bed., sondern bed. mit Uebertragung des Wurzelbegriffs des Strahlens oder Ueberstrahlens auf die Zeit die beständige Dauer (s. Orelli, Synonyma der Zeit und Ewigkeit S. 95—97), also: er wird reden auf die Dauer d. h. entweder: ohne je verstummen zu müssen oder was wir vorziehen: so daß was er sagt für beständig gilt, wogegen der welcher Erdichtungen bezeugt d. i. als Wahrheit bekräftigt umkommen wird (28^a = 19, 9^b vgl. 5): er wird indem seine Aussagen auf das Nichts ihres Ungrundes

zurückgeführt werden selber zunichte, denn שָׁקֵר אֵין לוֹ רַגְלִים die Lüge hat keine Füße, auf denen sie stehen könnte, sie fällt eher oder später in sich zusammen. Ein anderer Spruch mit אִישׁ v. 29: *Frechheit zeigt ein gottloser Mann in seinen Mienen, ein Rechtschaffener aber — der prüfet seinen Weg.* Das *Chethîb* lautet רִבִּין, aber daß der Rechtschaffene seine Wege richtet *dirigit* d. i. ihnen die rechte Richtung gibt (vgl. 2 Chr. 27, 6), ist kein treffender Gegens. zu der Frechheit des Gottlosen; das *Kerî* הָרִבִּין הָרָפוֹ verdient den Vorzug. Dennoch halten sich Aq. Symm. Syr. Trg. Venet. an das *Chethîb* רִבִּין, welches passend wäre wenn es sich mit Hier. *corrigit* übersetzen ließe; auch Lth. liest das Verbum mit כ, aber als ob es רָפוֹן lautete (*wer From ist, des weg wird bestehen*) — nur LXX gibt das *Kerî* wieder (συστῆ), übrigens schwanken die Alten zwischen dem *Chethîb* הָרִבִּין und dem *Kerî* הָרָפוֹ unsicher hin und her: dieses geht auf den Lebenswandel im Allgem., jenes (wie 3, 31 u. ö.) auf das Verhalten in den einzelnen Fällen, es ist also eins so passend als das andere. In der umständlichen Bezeichnung אִישׁ רָשָׁע (vgl. אָדָם רָשָׁע 11, 7) prägt sich die dem Spruchbuch eigene Unterscheidung verschiedener Menschenklassen aus. הָיָזוּ (fest, trotzbietend machen) hatte 7, 13 פָּנִים als Accusativ bei sich; das בָּ hier ist nicht das in metaphorischem Ausdruck statt des Accusativ-Objekts übliche, welches wir zu 15, 4. 20, 30 besprochen haben, sondern das des Mittels, indem das Gesicht nicht als Obj. der Handlung, sondern nach Ges. §. 138, 1 Randbem. als Mittel ihres Vollzugs gedacht ist: der Gottlose macht (zeigt) Verfestigung d. i. für keine Ermahnung zugänglichen Trotz mit seinem Gesichte, der Rechtschaffene aber beachtet d. i. prüft (14, 8) seinen Weg. בִּין (הָרִבִּין) bed. ein Warnehmen des Gegenstands in seiner spezifischen Eigentümlichkeit, ein die Bestandtheile und Wesensmerkmale desselben auseinanderhaltendes Verstehen, es bez. das Erkennen als analytischen wie הַשְׁכִּיל als synthetischen (configurirenden, vgl. שִׁכּוּל) Hergang und eignet sich also zum Ausdruck eines Warnehmens, welches den Gegenstand nicht bloß unmittelbar auf sich wirken läßt, sondern genau zusieht wie es sich mit ihm verhalte.

Sehen wir uns weiter nach Grenzsteinen um, so bieten sich als solche die Sprüche über Reich und Arm 22, 2. 7. 16 dar, und dies um so sicherer, als 22, 16 ohne Widerrede Schlußstein ist. So fassen wir denn zunächst 21, 30—22, 2 zusammen. v. 30: *Keine Weisheit und keine Einsicht und keinen Rath gibts gegenüber Jahve.* Es könnte auch לִפְנֵי ה' heißen, aber dann wäre der Sinn überwiegend dieser, daß keine Weisheit Gotte als solche erscheint, daß er keine als solche gelten läßt. Mit לִנְגֵד lautet der Spruch objektiver: es gibt keine Weisheit, welche, verglichen mit der seinigen, als solche gelten könnte (1 Cor. 3, 19 ἡ σοφία τοῦ κόσμου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἔστί), keine welche sich Ihm gegenüber sich rühmen oder gar gegen ihn (לִנְגֵד wie Dan. 10, 13. Neh. 3, 37) geltend machen könnte, woraus wie Iob 28, 28 zu folgern ist, daß des Menschen Weisheit in Furcht Gottes des Alleinweisen oder, was dasselbe, des Allweisen besteht. Immanuel denkt bei הָכְמָה an die Theologie, bei הָכִינָה an die weltlichen Wissenschaften, bei

נצח an die Politik, aber bei הכמה handelt sichs um Erkenntnis der Wahrheit d. i. des wahrhaft Seienden und Beständigen, bei רבויה um Kritik, bei עצה um System und Methode, s. zu 1, 2, 8, 14., aus welcher letzteren Stelle LXX hier גבורה statt רבויה einsetzt. Statt לנגיד übers. sie *πρὸς τὸν ἀσέβῃ* d. i. für den welcher נגיד gegen Jahve ist. v. 31: *Das Roß ist gerüstet für den Tag des Kriegs, aber bei Jahve steht der Sieg* d. h. es steht bei ihm, den Sieg zu gewähren oder auch nicht, denn לשועה שׁוּעָה das Roß ist ein trügerisches Siegesmittel Ps. 33, 17., der Krieg ist לֶחֶם 1 S. 17, 47 d. h. von ihm hängt's ab, wie des Krieges Würfel fallen, und König und Volk, welche für eine gerechte Sache zu den Waffen greifen, haben also nicht auf die Menge ihrer Kriegssrosse (סוס wie خيل Rosse mit Einschluß der Reisigen) und überh. ihrer Kriegsrüstung, sondern auf den HERRN zu vertrauen (vgl. Ps. 20, 8 und dagegen Jes. 31, 1). LXX übers. הַתְּשׁוּעָה mit ἡ βοήθεια, als ob der von dieser Grundbed. ausgehende arab. Siegesname نَصْر im Texte stände; תְּשׁוּעָה (v. יִשׁוּעַ, weit s., freien Raum der Bewegung haben)

bed. eig. Heil als Gegens. der Beengung, Bedrängung, Knechtung und von da aus Sieg (vgl. z. B. Ps. 144, 10 und יְשׁוּעָה 1 S. 14, 45). Die nachbiblische Sprache hat נצח (נצחון) für Sieg, die alttest. Sprache aber hat kein mit diesem Begriffe sich deckenderes Wort als תְּשׁוּעָה (יְשׁוּעָה).¹ XXII, 1: *Den Vorzug hat ein Name vor vielem Reichtum, mehr denn Silber und Gold ist Anmut gut.* Der Spruch ist chiasmisch gebaut; das Anfangswort נִבְחָר (vgl. 21, 3) und das Schlußwort טוב sind die parallel laufenden Prädicate, mit Recht hat keiner der alten Uebers. sich verleiten lassen, יֵין nach Analogie des טוב 3, 14. 13, 15 zusammenzunehmen. Auch שֵׁם bedarf keines טוב zur näheren Bestimmung; die spätere Sprache sagt שֵׁם טוב², die ältere gebraucht שֵׁם für sich allein (z. B. Koh. 7, 1) im Sinne von ὄνομα καλόν (so hier LXX), denn Wolbekanntheit (Wolberühmtheit) gilt ihr als Name und das Gegentheil als Namenlosigkeit (Iob 30, 8), sich einen Namen machen ist s. v. a. sich ein Ehrengedächtnis stiften; möglich daß zu diesem Gebrauch des Wortes *sensu eximio* seine Herkunft von שָׁמַיִם hoch, hervorragend, kenntlich s. mitwirkte, denn שֵׁם hat mit שְׁמִים gleiches Stammwort. Lth. übers. שֵׁם *Das Gerücht* in gleich prägnantem Sinne; noch jetzt werden *renom, renommée, riputazione* u. dgl. so gebraucht. Das parallele יֵין bed. Anmut und Gunst (Beliebtsein), Anmut welche in Gunst bringt (11, 16) und Gunst welche die Folge anmutiger Erscheinung, Gesittung und Ver-

1) Im Althochdeutschen heißt der Krieg *urlag* (*urlac*) Schicksal, weil der Ausgang göttliche Fügung ist, und *nôl* (wie in „der Nibelunge Not“) als Bindung, Beengung, Zwang; dieses *nôl* ist das Correlat zu תְּשׁוּעָה Sieg; מלחמה entspricht am meisten dem franz. *guerre*, welches nicht romanisch sondern germanisch ist: die Werre d. i. das Gew. Denn נלחם bed. sich aneinander andrängen, handgemein werden, vgl. das homerische κλονος vom Schlachtgetümmel.

2) z. B. *Aboth* IV, 17: Es gibt drei Kronen: die Krone der Thora (der Gesetzeskunde), die Krone des Priestertums und die Krone des Königtums, aber כתר שֵׁם טוב die Krone eines guten Namens geht über sie alle.

kehrsweise ist (z. B. Est. 2, 15). v. 2: *Reich und Arme begegnen sich, Schöpfer ihrer alle ist Jahve*. Daraus daß Gott sie alle d. i. Reich und Arm in der Gesamtheit ihrer Individuen geschaffen, folgt daß die Begegnung sein Wille und seine Ordnung ist; sie sollen im Leben einer auf den andern stoßen und warum anders, als daß dieses Wechselverhältnis eine Schule der Tugenden werde: der Arme soll den Reichen nicht beneiden (3, 31), der Reiche den Armen, der mit ihm Einen Gott zum Vater hat, nicht misachten (14, 31. 17, 5. Iob 31, 15); sie sollen sich dessen bewußt bleiben, daß die Mischung der Standesunterschiede dazu da ist, daß der Niedrige dem Hohen und der Hohe dem Niedrigen diene. Eine Variante ist 29, 13; auch dort liegt für beide, besonders aber für den Besitzenden, in dem Spruche eine ernste Mahnung.

Die nun beginnende Gruppe läuft bis v. 7, wo sie wie die vorige mit einem Spruche vom Reichen und Armen schließt. v. 3: *Der Kluge sieht das Unglück und birgt sich, Einfältige aber gehn vorüber und leiden Schaden*. Dieser Spruch wiederholt sich mit unbedeutenden Abweichungen 27, 12. Das *Kerî* כִּרְיִי macht ihn seinem dortigen Wortlaut conformer. Das *Chethîb* חֵתִיב ist nicht חֵתִיב zu lesen, denn dieses *Kal* ist ungebräuchlich, sondern חֵתִיב oder vielmehr חֵתִיב, da gesagt werden soll, welche sofortige Folge auf Seiten eines Klugen die Warnung eines bevorstehenden Unglücks hat; er sieht z. B. den über lang oder kurz erfolgenden Einsturz eines auffälligen Hauses oder bei plötzlichem Thauwetter die zu befürchtende Ueberschwemmung voraus und bringt sich bei Zeiten in Sicherheit; Einfältige dagegen ziehen, blind gegen die drohende Gefahr, ihres Weges und müssen büßen, müssen die Strafe ihrer Sorglosigkeit zahlen — das *fut. consec.* 3^a bez. das Sichbergen als das dem Ansichtigwerden sofort Folgende, die beiden *perf.* 3^b dagegen mit oder (27, 12) ohne י bezeichnen das Vorwärtsgehen und Büßenmüssen als zeitlich Zusammenfallendes (vgl. Ps. 48, 6 und über diese verschiedenen Constructionsweisen zu Hab. 3, 10). „Der Wechsel von Sing. und Plur. gibt zu verstehen, daß auf Einen Klugen stets mehrere oder viele Einfältige kommen“ (Hitz.). Das *Ni.* נִינֵשׁ bed. eig. an Geld gestraft werden Ex. 21, 22 (vgl. das nachbiblische קָנַם, קָנַם Strafe verhängen, welches aus *censere* schätzen, besteuern entstanden scheint), hier hat es den allgem. Sinn des Gestraftwerdens, nämll. der Selbststrafe der Unvorsichtigkeit. v. 4: *Der Lohn der Demut ist Furcht Jahve's, ist Reichtum und Ehre und Leben*. Wie כִּנְיָהּ-צָדִיק Ps. 45, 5 von dem Tugendpaar der Milde und Gerechtigkeit verstanden wird, so sehen die drei Göttinger (Ew. Brth. Elst.) wie schon Dunasch in כִּנְיָהּ 'יראת ה' ein Asyndeton; der Dichter würde dann י weggelassen haben, weil er statt der copulativen Verbindung appositionelle (Schult. *praemium mansuetudinis quae est reverentia Jehovahae*) oder permutative (Lohn der Demut, genauer gesagt: der Gottesfurcht) beliebte. Es ist dieser Erkl. günstig, daß auch der folg. v. 5 ein Asyndeton aufweist. Anders Lth. *Wo man leidet in des HErrn furcht* und Oet.: Der Lohn der Demut, Leidsamkeit, Gelassenheit in der Furcht des HErrn ist . . ; auch Fl. faßt יראת ה' wie 21, 4 חֲסֵא (lucerna impiorum vitiosa) als

Acc. der näheren Bestimmung. Aber gibt denn die nächstliegende Construction: der Lohn der Demut ist Gottesfurcht, wie alle alten Uebersetzer 4^a verstehen (z. B. Symm. ὅστερον προῦτητος φόβος κυρίου), einen so unannehmbaren Ged., daß man der einen oder der anderen jener Aushülfen bedarf? Man kann zwar einerseits sagen, daß Gottesfurcht Demut mit sich bringt, aber andererseits ist es ebenso erfahrungsmäßig wahr, daß die Gottesfurcht eine Folge der Demut ist, denn um Gotte sich thatsächlich unterzuordnen und ihm allein die Ehre zu geben muß man den Eigenwillen gebrochen und sich selbst in seiner Abhängigkeit, Nichtigkeit und Sündigkeit erkannt haben, und eine Folge durch welche die Demut sich belohnt kann die Gottesfurcht heißen, weil sie aller Weisheit Wurzel oder, wie hier gesagt ist (vgl. 3, 16. 8, 18), weil Reichtum und Ehre und Leben in ihrem Gefolge sind. So ist also 4^a ein geschlossener Satz, welcher 4^b so sich fortsetzt daß aus 4^a das Präd. zu wiederholen ist: Lohn der Demut ist Gottesfurcht, ist ebendamt Reichtum. . . Hitz. conjecturirt ה' ראה ד' das Schauen Jahve's, aber die visio Dei (beatifica) ist im A. T. noch kein so ausgeprägter dogmatischer Begriff. עָקֵב bed. was einer Sache nachfolgt, v. עָקַב auf die

Ferse treten (Fl.), denn עָקֵב (عَقِبَ) ist die Ferse als Krümmung des Fußes, und עָקֵב Folge (vgl. عُقْبَ عَقِبَ posteritas Nachkommen) ist durch das v. denom. עָקַב auf die Ferse treten, auf der Ferse folgen (vgl. Denominative wie بَطَنَ, ظَهَرَ, عَانَ den Leib, den Rücken, das

Auge treffen) vermittelt. v. 5: *Dornen, Schlingen sind auf dem Wege des Schlangenkrummen; wer seine Seele hütet, halte sich fern von ihnen.* Richtig Venet.: ἀκανθαί παγίδες ἐν ὁδῷ στρεβλοῦ. Die Bed. von צָנִים (Plur. v. צָן oder צָנָה, gleichviel wie צָנִינִים) und פְּחִים (v. פָּח

فَح) steht fest, wenn sie sich auch nicht etymologisch begründen läßt;

die Zusammenstellung צָנִים פְּחִים (LXX das Asyndeton verwischend: τοῖ-βολου καὶ παγίδες) folgt dem Schema שִׁמְשׁ יִרָח Hab. 3, 11. Der עָקֵב-יָלַב (17, 20. 11, 20) schlägt seiner Sinnesweise, welche Gegensatz und Verkehrung des Geraden ist, entsprechende krumme gewundene Wege ein, auf denen sich Dornenäste befinden, welche den der hineingeräth in sich hinein verwickeln und verwunden, Schlingen welche ihn unversehens zu Falle bringen und gefangen festhalten; die Dornhecke 15, 19 war ein Bild der Hemmnis für den Faulen selbst, die Dornen und Schlingen hier sind ein Bild der Hemmnisse und Gefahren die von dem Heimtückischen und Falschen für Andere ausgehn — wer seine Seele hütet d. i. sein Leben äußerlich und sittlich in Acht nimmt (שׁוּמֵר נַפְשׁוֹ 16, 17. 13, 3 Präd., hier Subj.), der wird oder möge sich von diesen Dornen, diesen Schlingen, in die ihn der Schlangenherzige verlocken will, fern halten. v. 6: *Gib dem Knaben Anleitung gemäß seiner Weise, so wird er auch wenn er alt wird nicht davon lassen.* Es ist der erste Unterricht gemeint, welcher dem Knaben erteilt werden soll עַל-פִּי nach Maßgabe (Gen. 43, 7 = nachbibl. לְפִי und בְּפִי) seines Weges d. h. nicht;

seines Berufsweges, den er einmal beschreiten soll (Brth. Zöckl.) — was דרכו so ohne weiteres nicht bedeuten kann — auch nicht: des Weges den er lebenslänglich einhalten soll (*Kidduschin* 30^a), auch nicht: seiner individuellen Natur (Elst.), sondern: der Natur des Knaben als solchen, denn דרך נער ist Knabenweise wie z. B. דרך בליהארג Gen. 19, 31 allgemeine Landessitte, דרך מצרים Jes. 10, 24 Weise (Handlungsweise) der Aegypter. Der Jugendunterricht, die Jugenderziehung soll der jugendlichen Natur gleichartig sein; Lehrstoff, Lehrart, Zucht sollen sich nach der Altersstufe und ihren Eigenheiten bestimmen; die Methode soll nach dem Entwicklungsstadium eingerichtet sein, in welchem sich das Seelen- und Leibesleben des Zöglings befinden. Das V. דנה ist ein Denominativ wie das zu v. 4 besprochene נקב, es bed. den Gaumen דנה (= דנה) afficiren, im Arabischen: Dattelsyrup in den Mund des Säuglings einstreichen, so daß sich also, auch auf das Etymon des V. הנך gesehen (vgl. شح) befeuchten, erziehen, bilden), das horazische *Quo semel est im-*

buta recens servabit odorem Testa diu vergleichen läßt. Im nachbibl. Hebr. ist דנה das was kirchlich *catechizatio* heißt; ספר הנך (לנער) ist der übliche Titel der Katechismen. Es ist das unterste und erste Erfordernis alles erziehlichen Unterrichts, welches der Spruch formulirt, ein geeignetes Motto für Lehrbücher der Pädagogik und Katechetik. ממה geht auf das zurück was naturgemäßer Jugendunterricht zur anderen Natur des Menschen gemacht hat, auf das Eingeprägte, Angewogene, Angewöhnte. Dieser v. 6 fehlt in LXX; wo er sich in LXX-Handschriften findet ist er aus Theodotion ergänzt; die Complutensis übers. ihn selbständig aus dem Grundtext. v. 7: *Ein Reicher wird über Arme herrschen, und unterthänig ist der Leiher dem Manne welcher ausleiht.* „Dies ist der Weltlauf. Anlangend Sing. und Plur. in 7^a, so gehn viele Arme auf Einen Reichen, und der Herrschende ist im Orient gewöhnlich Einer“ (Hitz.). Das Fut. besagt wie es kommen wird und muß, und der Nominalsatz 7^b, welcher als solcher Ausdruck der Dauer (ثبات d. i. des Verharrens und Verbleibens) ist, besagt daß das Schuldenmachen von vornherein ein sklavisches Abhängigkeitsverhältnis mit sich bringt. ליה eig. der sich mit einem verknüpft *se ei obligat* und מלה wie 19, 17 (s. dort) *qui alterum (mutui datione) obligat*, v. ליה

לוי wenden, drehen, umwinden (wurzelverw. لف), wovon mit Fl. auch das aram. ליה „in Anschluß an“ abzuleiten sein wird, so wie אל eig. „anstoßend an“ auf wurzelverwandtes אלה (= ולה) *contiguum esse* zurückgeht. איש מלה ist einer der sich auf Leihen verlegt, wenn auch nicht gerade in gewerbsmäßiger Weise. Das Präd. עקר geht regelrecht seinem Subj. voraus. Richtig Lth.: *Vnd wer borget, ist des Leheners knecht*, woraus das Eigennamenspiel: Borghart ist Lehnharts Knecht.

Die nun folg. Gruppe läuft bis zum Ende dieser ersten Samlung salomonischer Sprüche; auch sie schließt mit einem Spruche vom Armen und Reichen. v. 8: *Wer Ungerechtigkeit säet wird Unheil ernten, und der Stecken seines Grimms wird schwinden.* Was der Mensch säet das

wird er ernten (Gal. 6, 7); wer Gutes säet, erntet Gutes 11, 18., wer Böses säet, erntet Böses Iob 4, 8 vgl. die Wendung des Satzes nach beiden Seiten Hos. 10, 12 f. עֲוֹלָה ist das strenge Gegentheil von צִדְקָה oder יֵשֶׁר (z. B. Ps. 125, 3. 107, 42), von der Vorstellung ausgehend, daß das Gute das Rechte d. i. Gerade *rectum*, das Böse das von der geraden Linie abgehende und abstehende Krumme ist. Ueber אָנָן, welches als Sinnes- und Handlungsweise Heillosigkeit, als Geschick Unheil bed., s. 12, 21. Woran der Dichter bei עֲוֹלָה besonders denkt, zeigt 8^b, nämll. an mitgefühllose Tyrannisirung, an lieblose Mishandlung des Nächsten. יָשַׁב עֲבָרָתוֹ ist der Stecken welchen der Ungerechtigkeit Säende grimmig Anderen zu fühlen gab. Die Aussage, daß es mit diesem Stecken leidenschaftlichen Uebermuts ein Ende haben wird, fällt mit dem was Jes. 14, 5 f. Ps. 125, 3 vom Despoten-Scepter gesagt ist zusammen. Richtig Fl.: *baculus insolentiae ejus consumetur h. e. facultas qua pollet alios insolenter tractandi evanescet*. Der Einwand Hitzigs, daß ein Stecken nicht schwinde, sondern zerbrochen werde, erledigt sich dadurch daß der Stecken als geschwungener gedacht ist; übrigens sagt man כָּלָה von jeder beliebigen Sache, mit der es ein Ende hat z. B. Jes. 16, 4. Andere Ausll. verstehen שבט עברתי vom Stecken göttlichen Zorns, der den עוֹלֵל treffen wird, und רִבְכָּה wie Ez. 5, 13. Dan. 12, 7: „und seiner Strafe Stab wird sicher kommen“ (Ew. und ähnlich Schult. Euchel Umbr.). Auch der LXX schwebte dieser Ged. vor: *πληγὴν δὲ ἔργων αὐτοῦ συντελέσει* (עֲבָרָתוֹ רִבְכָּה). Aber wäre die Straf-
rurthe gemeint, die dem Ungerechten bestimmt ist, so ließe sich וְכָלָה erwarten; in die Zukunft verlegt ist das כָּלִית des שבט nicht dessen *confectio* im Sinne der Vollendung, sondern der Endschaft oder Vernichtung, und übrigens liegt es nach 8^a näher, das Suff. von עברתי subjektiv (Jes. 14, 6. 16, 6) als objectiv zu fassen. LXX hat hinter v. 8 noch einen Zweizeiler: *ἄνδρα ἰλαρόν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ θεὸς, ματαιότητα δὲ ἔργων αὐτοῦ συντελέσει*. Die erste Zeile (citirt 2 Cor. 9, 7) ist eine Uebersetzungs-Variante zu 9^a (vgl. oben zu 21, 17), die zweite (ישׁוּא עֲבָרָתוֹ) eine solche zu 8^b. v. 9: *Wer freundlich ist der wird gesegnet, weil er dargereicht von seinem Brote dem Armen*. Der Ged. ist der gleiche wie 11, 25. צִוֵּב עֵין (so ohne Makkef mit *Munach* des ersten Worts ist mit korrekten Codd., auch 1294 und dem aus Jemen, und Ausgg. zu schreiben), Gegens. von רַע עֵין 23, 6. 28, 22 d. i. dem Scheel-süchtigen und Misgünstigen (nachbiblisch auch צַר עֵין), ist der freundlich Blickende, der Gutherzige und als *ἰλαρὸς δότης* sich gütig Erweisende; solche Leutseligkeit und Mildthätigkeit heißt mischnisch עֵין טוֹבָה (Aboth II, 13) oder auch עֵין רַפָּה. Ein solcher Menschenfreund wird gesegnet, denn er hat auch selber (vgl. בְּיַדְהוּא 11, 25. 21, 13) Segen gespendet, er hat, wie von dem Segen der ihm widerfährt rückblickend gesagt wird, von seinem Brote (Lth. wie LXX mit partitivem Genitiv: *seines brots*) dem Armen gegeben, vgl. die Entfaltung dieses Segens selbstverleugnender Liebe in Jes. c. 58. Die LXX hat auch hier noch einen Zweizeiler: *νίκην καὶ τιμὴν περιποιεῖται ὁ δῶρα δόνς, τὴν μέντοι ψυχὴν ἀφαιρεῖται τῶν κακτημένων*. Die erste Zeile scheint

eine Uebersetzungs-Variante zu 19, 6^b (הדר ויהרר לאיש מות), die zweite ist eine solche zu 1, 19^b (את נפש בעליו יקח), wonach die Habsucht im Gegens. der Freigebigkeit das hinzuzudenkende Subj. ist. Ew. übers. die zweite Zeile: und er (der Gaben spendet) erobert der Beschenkten Seele. Aber *κατακτημένος* = בעל (בְּעָלִים) bed. den Besitzer, nicht den geschenkwiese etwas Bekommenden, der auch des μέντοι wegen nicht gemeint sein kann. v. 10: *Jage fort den Spötter, so geht Zwist mit hinaus, und es ruhet Streit und Schande.* Wenn in einer Gesellschaft, einem Freundschaftskreise, einer Amtsgenossenschaft (LXX *ἐξαβαλε ἐκ συνεδρίου*) sich ein frivoler Mensch befindet, welcher (s. die Definition des גִּבּוֹר 21, 24) religiöse Fragen respectlos, sittliche Fragen leichtsinnig, ernste Dinge scherzhaft behandelt und sich in seinem Spottgeist, seiner Witzsucht, seiner Anekdotenjägerei über die Pflichten der Ehrfurcht, der Ehrerbietung und Ehrsamkeit hinwegsetzt: da gibt es unaufhörliche Streitigkeiten und Reibungen. Einen solchen Menschen soll man fortjagen (גָּרַשׁ wie Ex. 21, 10), so wird zugleich mit ihm der Unfriede (מִדּוֹן) fortgehn und feiern, zur Ruhe kommen wird Streit und Schande, näml. der Streit, den ein solcher herausfordert, und die Schande, die er an sich für die Gesellschaft ist und fort und fort ihr bereitet. Gewöhnlich versteht man קלון von Schmähung welche Andere vom Spötter zu erleiden haben oder auch (so Fl. Hitz.) von den Schmähungen *opprobria* der Streitenden gegen einander. Aber so wird קלון nicht gebraucht; es bed. überall die Schande als Geschick oder Widerfahrnis, s. zu 18, 3. Das Lob eines solchen, welcher das gerade Gegentheil eines גִּבּוֹר ist, singt v. 11: *Wer Herzensreinheit liebt, wessen Lippen Anmut, sein Freund ist der König.* So ist mit Hitz. zu übers., nicht: wer mit reinem Herzen liebt — sei es daß man טהור-לב syntaktisch im Sinne von *puritate cordis* oder *purus corde* (Rabag Ew. nach 20, 7) faßt — denn was auf אהב folgt und dessen begriffliche Ergänzung ist hat wo möglich als Acc. des Obj. zu gelten; auch nicht: *qui amat puritatem cordis, gratiosa erunt labia ejus* (de Dieu Geier Schult. CBMich. Fl.), denn zwischen Herzensreinheit und Holdseligkeit der Rede besteht eine sittliche Beziehung, aber doch kein nothwendiger Folgezusammenhang; auch nicht: wer Reinheit des Herzens, Anmut seiner Lippen liebt (AE Schelling Brth.), denn „Anmut der eignen Lippen lieben“ ist ein schiefer Ausdruck, der eher wie tadelhafte Selbstgefälligkeit als wie lobenswerthes Streben nach herzugewinnender Rede lautet. Trefflich Lth.: *Wer ein treu hertz vnd liebliche rede hat, Des Freund ist der König.* טהור-לב ist nicht adjektivisch, sondern substantivisch gemeint; טהור also nicht Constr. des Masc. טהור wie Iob 17, 9., sondern des Segolats טהר oder (da die Grundform von טהר 1 S. 16, 7 ebensowol טהר als טהר sein kann) des neutrisch gefaßten טהר wie קדש Ps. 46, 5. 65, 5: das Reine, Reinsein = Reinheit (Schult.). הן שְׂפָתָיו ist zweites Subj. im Werthe eines Relativsatzes, obwol nicht eigentlich so gedacht sondern: Ein Herzens-Reinheit Liebender, Anmut seine Lippen — dessen Freund ist der König. Anders Ew.: „der ist sein, des Königs, Freund“ nach dem Schema 13, 4., aber hier unnöthig künstelnd. Ein Rathgeber und Gesellschafter,

welcher sich grundsatzmäßig lauterer Gesinnung befließt, und damit eine anmutige Rede- und Verkehrsweise verbindet, befreundet sich den König; der König wird **רֵעַה** (**רֵעַ**) eines solchen und dieser also **רֵעַהּ הַמֶּלֶךְ** 1 K. 4, 5. Es ist ein Salomo-Spruch gleichen Gedankens wie 16, 13. LXX Syr. Trg. schalten hinter **אֱלֹהִים** den Namen Gottes ein, aber 11^b widerstrebt syntaktisch diesem Zusatze. Noch weniger ist bei **מֶלֶךְ** mit Raschi an Gott zn denken. Aber bemerkenswerth ist eine Deutung welche von jüd. Ausll. zur Wahl gegeben wird: der Freund eines solchen ist ein König d. h. er kann sich seiner königlich freuen und rühmen. Der Ged. ist schön, aber, wie die Vergleichung anderer vom König redender Sprüche zeigt, nicht beabsichtigt. v. 12: *Die Augen Jahve's schirmen Erkenntnis, so vereitelt er denn Tückischer Reden.* Die RA **נֶצַר דַּעַת** lasen wir 5, 2 von beobachtendem Bewahren, hier von schirmendem, denn unmöglich kann gesagt sein wollen, daß die Augen Gottes sich an die Norm der Erkenntnis halten und also Erkenntnis bewähren, dieses Präd. paßt nicht zu den Augen und ist, von Gottes Augen gesagt, sogar unschicklich. Andererseits ließe sich nach **נֶצַר** im Sinne des Bewachens ein concretes Obj. erwarten, aber auch Jes. 26, 3 steht dafür eine Sinnesweise. Man braucht also nicht mit Ew. **יִרְדֵּשׁ** einzuflicken, die Alten haben Recht daß **דַּעַת** metonymisch für **אִישׁ** (Meiri) oder **אָנָשִׁי** (AE) oder **יִרְדֵּשׁ** (Arama) stehe. Richtig Schult.: *Cognitio veritatis ac virtutis practica fertur ad homines eam colentes ac praestantes.* Wo sich Erkenntnis, näml. sich bethätigende, des Wahren und Guten findet, da steht sie unter Gottes Obhut. Wie das gemeint ist, zeigt 12^b, wo das Perf. sich in dem zweiten consecutiven Modus (*fut. consec.*) fortsetzt: es ist also Beschirmung vor den Anschlägen Hinterhaltiger gemeint, welche der **דַּעַת** die sie hassen feindlich entgetreten und sie durch ihre Schlangenklugheit zu überbieten und zu unterdrücken suchen. Aber Gott steht auf Seiten der Erkenntnis und behütet diese, vereitelt folglich die Reden (ausgesprochenen Entschliefungen) der Tückischen. Ueber **סֶלָה** (**סֶלָה**) s. S. 178 und 304. Der Sinn von **סֶלָה הַבָּרִי** ist hier wesentlich kein anderer als Ex. 23, 8. Dt. 16, 19: er verkehrt ihre Worte, indem er ihnen eine falsche d. i. nicht zum Ziele führende Richtung gibt. Hitz. liest **רַעוּת** für **רַעַת**, was Zöckl. gutzubeißen geneigt ist: Gott behält das Böse, welches geschieht, im Auge und hindert dessen Gelingen, aber **נֶצַר רַעוּת** „Schlechtigkeiten beobachten“ ist ein zweideutiger unbelegbarer Ausdruck; nur etwa Iob 7, 20 ließe sich für dieses **נֶצַר** anführen, das ohne Variante überlieferte **רַעַת** läßt sich weit eher rechtfertigen. v. 13: *Der Faule spricht: „Ein Löwe ist draußen, mitten auf den Straßen werd' ich gemordet werden.“* Etwas anders gefaßt 26, 13. Dort wie hier hat das Perf. **נֶצַר** den Sinn eines abstracten Präsens Ges. §. 126, 3. Der Thätigkeitstrieb des Fleißigen hat seinen nächsten Spielraum daheim; hier aber ist Arbeit vorausgesetzt, welche Ausgehn (Ps. 104, 23) fordert, etwa im Thore (Forum), vorab aber auf dem Felde (24, 27). Darum steht **חָוָה** voraus, ein Wort von dehnbarer Begriffswerte (s. S. 55 unt. und S. 100), welches hier das Freie außerhalb der Stadt bed., wo der Faule einem Löwen zu begegnen fürchtet, wie

inmitten der Straßen d. i. der sie bildenden Häuserreihen einem רֹצֵחַ (מְרַצֵּחַ) d. i. Mörder aus Raubsucht oder Rache. Dieses starke Wort, eig. zertrümmern, arab. رَضَحَ, ist absichtlich gewählt: es sollen lächer-

liche hyperbolische Ausflüchte dargestellt werden, die der Faule für seine Faulheit sucht (Fl.). Lth. recht gut: *Ich möchte erwürgel werden auff der gassen.* Aber absichtlich steht kein אוֹרֵר und kein פֶּן dabei. Meiri führt hier einen Satz der Moralisten an: מְמוֹפְרֵי הַנֶּעֱלָ הַנְּבוֹאָה (zu den Beweistümern des Faulen gehört die Prophezeiung) und Euchel das Sprichwort: הַנֶּעֱלָם מִזִּנְבָאִים (die Faulen prophezeien) d. h. der Faule gebart sich, um seine Faulheit zu beschönigen, wie einen Propheten. v. 14: *Eine tiefe Grube ist Buhldirnen-Mund, ein Gottverworfenener fällt dahinein.* In etwas anderer Fassung kehrt 14^a als synonyme Zweizeiler 23, 27 wieder. LXX übers. στόμα παρανόμου, ohne daß sich sicher sagen läßt, welches Wort, das sie anderwärts mit παράνομος übers., sie hier gelesen, ob רָע (4, 14) oder רָשָׁע (29, 12) oder נָלוּז (3, 32) oder was sonst. Für die Richtigkeit des זָרוֹחַ (s. über זָרַח 2, 16) bürgt 23, 27; es sind זָרוֹחַ gemeint und ist nicht nöthig mit Ew. so zu lesen. Der Mund dieser Ausländerinnen oder entarteten Israelitinnen (vgl. die jetzigen „Âlme“ d. i. musik- und tanzkundigen Herumstreicherinnen) ist eine tiefe Grube (שִׁיתָהּ עֲמֻקָּה, a. LA. עֲמֻקָּה wie 23, 27^a wo sich dafür auch עֲמֻקָּה findet¹⁾), näml. eine Fallgrube, in die er durch lustreizende Reden verlockt; der in Gemeinschaft mit Gott stehende Mensch ist gegen diese Sirenenstimme gewappnet, der זָכוּס aber, d. i. der welcher ein Gegenstand des Böses mit Bösem strafenden göttlichen זֶעַם ist (Venet. *αεχολωμένος τῷ ὀντωτῇ*), fällt in die Grube hinein, der Verführung und dem Verderben erliegend. Schult. erkl. זָכוּס *is in quem despumat indignabundus*, aber die Bed. „schäumen“ ist nicht erweislich, wahrsch. ist זָכוּס vgl. غَم; ein Schallwort, welches den Zorn als dumpfes Gebrüll

und gleichsam als grollenden Donner bez. (s. zu Jes. S. 674). LXX hat hinter v. 14 noch drei langweilig moralisirende Zeilen. v. 15: *Narrheit ist gekettet an des Knaben Herz, die Zuchtruthe entfernt sie davon.* Narrheit d. h. die Lust zu dummen Streichen, albernen Possen und Alanzereien ist die Mitgift des Knaben als solchen, sein Herz ist noch kindisch und ebendeshalb Narretei damit verkettet; die Erziehung muß ihn erst dieses kindisch närrischen Wesens entwöhnen (denn, wie Menander sagt, ὁ μὴ δαρεῖς ἀνθρώπος οὐ παυδεύεται), und sie leistet dies auch, wenn sie unnachsichtig streng ist: der יָבֵט מִזָּכָר (s. 23, 13) entfernt die זָכָר von seinem Herzen, indem sie dieses witzigt und weise macht (29, 15). LXX trifft in 16^a das Rechte: ἀνοία ἐξήπταται (v. ἐξάπτειν) καρδίας νέον, der Syr. aber hat „hier an LXX genascht und in der Hast ἀνοία ἐξήπταται gelesen: Narrheit macht des Knaben Verstand entfliegen“ (Lagarde). v. 16: *Wer den Niederen bedrückt, ihm zu Gewinn ists; wer dem Reichen gibt, nur zu Verhust ists.* Vor allem ist es klar, daß לְהַרְבּוֹת und לְמַחֲסוֹר wie 21, 5 לְמוֹחֵר und לְמַחֲסוֹר Gegen-

1) Der Text zu dem Comm. Immanuels (Neapel 1487) hat beidemal עֲמֻקָּה.

sätze sind und die Nachsätze zu den im Werthe hypothetischer Vorder-
sätze gebrauchten Participien bilden. Dies verkennt Hier.: *Qui calum-*
niatur pauperem, ut augeat divitias suas, dabit ipse ditiori et egebit.
Ebenso Raschi, der bei עשיר an heidnische Machthaber denkt. Verhält-
nismäßig besser Eichel, עשיר und לֵיִן nicht auf Eine Person, sondern
auf zweierlei Menschen beziehend: Wer Arme drückt, um sich zu be-
reichern, und gegen Reiche freigebig ist, der verfällt in Mangel. Der
antithetische Zweizeiler wird so zu einem eingedankigen; der offenbar
beabsichtigte Gegensatz kommt nicht zu seinem Rechte. Dies gilt auch
gegen Brth., welcher überkünstlich erkl.: Wer den Armen bedrückt,
um sich zu bereichern, gibt einem Reichen, d. i. sich selber, dem Be-
reicherten, nur zum Mangel d. i. nur um wieder zu verlieren was un-
rechtmäßig erworben. Schon Ralbag ist auf dem richtigen Wege, indem
er die Erkl. zur Wahl stellt: Wer den Armen bedrückt, der thuts ihm
zu Gewinn, indem er ihn dadurch zu erhöhter Anspannung seiner Kräfte
antreibt; wer dem Reichen gibt, thuts nur zu eigenem Verluste, weil der
Reiche es ihm nicht dankt und doch fortfährt, ihn von oben herab an-
zusehen. Bezieht man aber לֵיִן auf den Armen, so liegt es näher auch
bei לְמַחֲסֹר אֶךְ zunächst an den Reichen zu denken: wer dem Reichen
schenkt, der fördert nur dessen schlaaffe Indolenz und beraubt ihn nur
um so mehr der Thatkraft (Elster), denn was man ihm gibt wird doch
in den Strudel seiner Verschwendungssucht hineingezogen (Zöckl.). So
erkl. auch Hitz., welcher zu 17^a bem.: „Der Druck erzeugt Gegen-
druck, weckt die Energie, und so lenkt Gott das Geschick wie im
großen Maßstabe Ex. 1, 12.“ Aehnlich auch Ew., welcher an einen be-
stechlichen ungerechten Reichen denkt — den bedrückten Armen hebt
Gott schließlich empor, jener immer reicher werdende Reiche dagegen
wird „für alle seine Frevel nur desto tiefer gestraft.“ Aber bei allen
diesen Erklärungen wird zu viel zwischen den Zeilen gelesen. Da
לְמַחֲסֹר אֶךְ 11, 24. 21, 5 sich auf das Subj. zurückbezieht: sich selber
zu eitel Verluste, so wird es wol auch hier so sein, und LXX Symm.
Hier. (vgl. auch Syr. *auget malum suum*) werden Recht haben, wenn sie
auch לֵיִן nicht auf den Armen, sondern auf den Bedrucker des Armen
beziehen. Wir erkl.: Wer den Armen schindet, der hat doch etwas da-
von, er bereichert sich dadurch; wer aber dem Reichen gibt, der hat
nichts und weniger als nichts davon — er beraubt sich selbst, hats kei-
nen Dank, macht ihn nur lüstern und kommt durch vieles Geben immer
tiefer herunter. Im ersteren Falle 17^a entspricht wenigstens der Erfolg
der Absicht, in diesem letzteren 17^b aber erntet man bittere Täuschung.

Erster Anhang der ersten salomonischen Spruchsammlung XXII, 17 — XXIV, 22.

Die letzte Gruppe der von 10, 1 zusammengestellten Zweizeiler hat
22, 16 mit einem Spruche von Arm und Reich wie 22, 7 die vorletzte
geschlossen. In 22, 17 ff. wird das Gesetz der distichischen Form durch-

brochen, der Ton der einleitenden Spruchreden macht sich wieder vernehmbar, es beginnt ein Anhang zu dem durch diese Spruchreden eingeleiteten älteren Spruchbuch, s. über Styl und Spruchformen dieses Anhangs S. 5 und 15 unserer Prolegomena. Einführung der diesen Anhang bildenden Worte der Weisen XXII, 17—21: *Neige dein Ohr und höre Worte der Weisen, und richte dein Herz auf mein Wissen. Denn schön ist's falls du sie bewarest in deinem Innern; möchten zusamt sie in Geltung bleiben auf deinen Lippen. Darauf hin daß in Jahve dein Vertrauen gesetzt sei, hab' ich heute dich, ja dich unterwiesen. Hab' ich dir nicht Kernsprüche aufgezeichnet, enthaltend Rathschläge und Wissen, dir zu wissen zu geben die Richtschnur von Wahrheits-Lehren, damit du zurückbringest Lehren welche Wahrheit deinen Sendern.* Was 22, 16 bis 10, 1 vorausgegangen sind משלי שלמה und nicht דברי חכמים, also ist obige Paränese nicht Epilog, sondern Prolog zu den folgenden Sprüchen. Die Perfecta הורעתה und כתבתי gehen nicht auf die salomonische Spruchlese, sondern auf den nachstehenden Anhang dazu; der Vorredner preist Werth und Zweck dieses Anhangs an und redet in Perfekten, weil die Bevorwortung später als die Zusammenstellung. Die Person des Vorredners gilt uns (s. oben S. 20 unt. 30) als nicht verschieden von der des Vorredners c. 1—9. Sofort das הוּא (mit Mehuppach nach Thorath Emeth p. 27) erinnert an 4, 20. 5, 1. Die RA שרת יב animus advertere kehrt im zweiten Anhang 24, 32 wieder. נצח wiederholt sich 23, 8. 24, 4., aber נצח neben נצח ist auch dem Vorredner c. 1—9 geläufig. בִּי-נצח enthält wie Ps. 135, 3. 147, 1 sein sachliches Subj. in sich selbst. בִּי-הַשְׁמַיִם ist nicht dieses Subj.: dies daß du sie bewarest, was eher infinitivisch הַשְׁמַיִם (Ps. 133, 1) oder לְהַשְׁמַיִם heißen würde, sondern es setzt den Fall, in welchem herauskommt was lieblich und löblich ist: wenn du sie bewarest in deinem Innern d. i. die aufmerksam vernommenen zu deinem innerlichen Besitztum machest. Das Suff. ך־ geht auf die Worte der Weisen und mittelbar auch auf לדעתה, denn דעתה nennt der Verf. seine Lebensweisheit, welche in den folgenden wenn nicht von ihm verfaßten doch durch seine Subjectivität hindurchgegangenen Sprüchen niedergelegt ist. Ueber בָּטֶחַ, welches vom Innern des Körpers auf das Innere der Seele übertragen wird, s. zu 20, 27 (S. 331). Der Satz 18^b würde, wenn noch von כִּי abhängig, wol וְיָכֵחַ beginnen. Das Fehlen der Copula und die Voranstellung des Verbums legen die optative Fassung näher. Anders ist das syntaktische Verhältnis 5, 2., wo der Infin. im Finitum fortgesetzt wird. Das fut. Ni. יָכֵחַ, welches 4, 26 richtig gestellt, recht gerichtet s. bedeutete, bed. hier: aufrecht stehen, Bestand haben stabilem esse. In v. 19 geht der Thatsache der Unterweisung die Angabe des Endzwecks voraus: dieser geht dahin daß der Jünger sein Vertrauen in Jahve setze, indem er thut was seinem Willen gemäß ist und übrigens Ihn walten läßt. מִבְּטָח in Codd. und correkten Ausgg. mit Pathach (s. Michlol 184^b); das ך־ gilt als virtuell verdoppelt, s. zu 21, 22 (S. 345). In 19^b ist die Accentuation הוּא הורעתה gegen die Syntax; Codd. und alte Ausgg. haben richtig הוּא הורעתה, denn אֵל-אֱתָהּ ist nach Ges. §. 121, 3

nachdrückliche Wiederholung des „dich“; אָדוּ steht wie אָדוּ 23, 15. 1 K. 21, 19. Hitz. weiß keinen Gegensatz zu entdecken, der den Nachdruck rechtfertige. Aber die so bewerkstelligte Hervorhebung ist nicht immer eine gegensätzliche (vgl. Sach. 7, 5: habt ihr wirklich mir d. i. um mir damit zu dienen gefastet), hier ist sie stark individualisierend, das *te etiam te* ist s. v. a. dich wie Andere und dich insonderheit. Auch daß sich, wie Hitz. bem., für die Betonung des Heute ein Grund nicht absehn lasse, ist unwahr: הַיּוֹם ist von ähnlicher Bedeutsamkeit wie Ps. 95, 7., der Leser der folg. Sprüche soll sich später nicht bloß im Allgem. erinnern, daß er sie irgendeinmal gelesen, sondern daß er heute, daß er an diesem bestimmten Tage die darin enthaltenen Weisheitslehren vernommen und also von da an für ihre Befolgung oder Nichtbefolgung verantwortlich ist. In 20^a gibt das *Chethib* שלשום eine nichtssagende Datierung; übrigens kommt שלשום immer nur mit המול (אָהמול) vor. Dennoch acceptiren Umbr. Ew. Brth. dieses „ehigestern (neulich)“ und meinen, daß der Verf. hier auf ein anderes, früher von ihm verfaßtes „Buch für Jüngere“ hinweise, ohne daß man sieht, was diese Bezugnahme, die nur für Zeitgenossen einen Sinn hatte, hier bezwecke. LXX liest כתבתי und findet in 20^a gegen Syntax und Sprachgebrauch die Ermahnung, daß der Angeredete sich diese guten Lehren dreimal (τρισσῶς) auf die Tafel seines Herzens schreiben soll; Syr. Targ. lassen den Verf. sagen, daß er sie dreimal, Hier. daß er sie dreifach geschrieben — beides ohne ersichtlichen Sinn, da dreifach nicht s. v. a. *manchfelliglich* (Lth.) sein kann. Auch das *Keri* שלשום, welches ohne Zweifel die authentische LA ist, wird in mancherlei unannehmbaren Weisen gedeutet; Raschi und Elia Wilna denken nach einer Midrascherklärung an Lehren aus Thora, Nebiim und Chethubim, Arama an solche die auf drei Klassen von Jüngern bezüglich sind, Malbim (als ob hier der Verf. des ganzen Spruchbuchs von c. 1 bis 31 rede) an die vermeintlichen drei Haupttheile des B. Mischle, besser Dächsel an c. 1—9 als die aus gleicher Feder wie dieser Nachtrag geflossen. Schultens vergleicht Koh. 4, 12 und übers. *triplici filo nexa*. Das Rechte haben schon Kimchi Meiri u. A., welche שלשום durch דברים נכבדים glossiren und נגידים 8, 6 vergleichen; hienach übers. Venet. mit dem glücklichen Quidproquo τρισμέγιστα. Die LXX übers. das militärische שלשום mit τριστάτης, aber dieses griechische Wort ist selber dunkel und wird bei Hesychius (so wie bei Suidas und im Etymologicum) durch *Regii satellites qui ternas hastas manu tenebant* erklärt, was gewiß falsch ist; ein anderer Grieche, den Agellius anführt, sagt zu Ex. 15, 4., τριστάτης heiße der Wagenkämpfer, deren immer je drei einen Kriegswagen inne hatten, und dies scheint nach Ex. 14, 7. 15, 4 wirklich die ursprüngliche Bed. In der davidischen Zeit aber begegnet uns שלשום als Benennung der dem Könige nächststehenden Helden (*Gibbôrîm*). Die Schalischmänner bilden die höchststehende Elite-Truppe, an deren Spitze zwei Triaden von Helden stehen, Joschbéam das Haupt der ersten Trias und also der Schalischmänner überhaupt, Abisai das Haupt der zweiten Trias, welcher einen hohen Ehrenrang unter den Schalischmännern einnimmt,

aber doch an jene erste Trias nicht hinanreicht 2 S. 23, 8 ff. (= 1 Chr. 11, 11 ff.). Der Name הַשְּׁלִישִׁים (wofür 2 S. 23, 8 apokopirt הַשְּׁלִשִׁי und ebend. v. 13. 1 Chr. 27, 6 irrig הַשְּׁלִישִׁים) tritt hier in Bez. zu der triadischen Gliederung dieser Kernschaar, und es kann im Hinblick auf den Gebrauch des Worts sowol in der pharaonischen als in der königlichen Zeit als ausgemacht gelten, daß שליש den Dreimann (*triumvir*) und dann überh. einen hohen militärischen Würdenträger bezeichnet, so daß שלשים hier sich zu נגידים 8, 6 wie etwa *ducalia* zu *principalia* verhält. Der Name der Kernmänner (Mitglieder der Kerntruppe) ist auf Kernsprüche übertragen, wie Jac. 2, 8 dasjenige Gesetz, welches wie ein βασιλεύς an der Spitze aller andern steht, νόμος βασιλικός heißt oder wie Plato die obersten Kräfte der Seele μέρη ἡγεμόνες nennt. Wie in dieser platonischen Wortverbindung ist שלשים hier gleich jenem נגידים neutrisch gemeint, vgl. S. 135 und zu ריקים 12, 11. וְשָׂרִים 16, 13. Das ב von בְּמִצְוֹת (das Wort kam schon 1, 31 vor) erkl. Fl. richtig als بَاء الملبسة (ב der Vereinigung oder Begleitung): Kernsprüche, welche gute Rathschläge und solides Wissen enthalten. In der Zweckangabe v. 21 fassen wir was auf לְהוֹדִיעָה folgt nicht permutativisch: *ut te docerem recta, verba vera* (Fl.), sondern קִשְׁתָּ (Grundform zu קִשַׁת Ps. 60, 6) ist Träger des dreifachen Begriffs: *rectitudinem* oder besser *regulam verborum veritatis*. Das V. قَسِطٌ bed. gerade, steif, unbiegsam s. (syn. צדק صدق hart, stramm, gleichmäßig gerade s.) und das Nomen *kist* bez. nicht allein den rechten Verhalt, das rechte Maß (*quantitas justa*), sondern auch die Wage und also die Regel oder die Norm. In 21^b ist אֲמָרִים אֲמָתָה (wie z. B. דְּבָרִים נְחֻמִּים Sach. 1, 13., s. Philippi, Status Constr. S. 86 f.) s. v. a. אֲמָרִי אֲמָתָה; der Verf. hat absichtlich dieses zweite Mal das Appositionsverhältnis der Annexion vorgezogen: Reden welche Wahrheit sind, der Begriff der Wahrheit tritt bei dieser Form des Ausdrucks überwiegender hervor. Die zweite Zweckbestimmung ist von der ersten abhängig; 21^a ist der Lehrer, 21^b der Schüler Subj. Unmöglich, weil sprachgebrauchswidrig, ist die Uebers.: *ut respondeas verba vera is qui ad te mittunt* (Sult. Fl.), denn „jemanden beschicken“ bed. שלח mit folg. Acc. nirgends. Ohne Zweifel stehen הַשִּׁיר וְשִׁלּוֹ in correlatem Verh.: der sich unterweisen Lassende soll in den Stand gesetzt werden, denen die ihn ausgeschiedt etwas Tüchtiges zu lernen Lehren welche Wahrheit sind und also sich bewähren heimzubringen. Um rechten Bescheid oder treuen Bericht an irgend welche Auftraggeber handelt es sich hier nicht, auch liegt es außer Zweck und Macht der folg. Sittensprüche, ein Universalmittel darzureichen, welches geschickte d. i. irgendwomit beauftragte Leute geschickt macht. Die שְׁלִיחִים dessen der hier unterwiesen werden soll sind seine Eltern oder Pfleger, die ihn zu dem Weisheitslehrer in die Schule schicken (Hitz.). Indes befremdet es, daß der Lernende gerade hier nicht בְּנִי angeredet wird, was dem sonst im Althebräischen unbelegbaren Ausdruck „in die Schule schicken“ zur Stütze gereichen würde, und שְׁלִיחִי eines Andern heißen allerdings sonst die welche ihn zu ihrem Mandatar machen 10, 26. 25, 13. 2 S. 24, 13.,

auch würde die Bez. auf die Eltern ausgeschlossen sein, wenn mit Norzi und anderen Ausgg. לְשִׁחָהּ statt לְשִׁחָהּ (Venet. 1521 und die meisten Ausgg.) zu lesen wäre. Deshalb empfiehlt sich die auch von Ew. bevorzugte LA לְשִׁחָהּ, nach welcher LXX τοῖς προβαλλομένοις σοι übers., was von der Syro-hexaplaris durch¹ לְהַנִּיחַ דְּאִתְּרִין לָךְ אִתְּרִיתָ d. i. denen welche dir Probleme vorlegen wiedergegeben wird (s. Lagarde). Der Weisheitslehrer will den der die folg. Spruchlese liest und auf sich wirken läßt dadurch befähigen, denen welche ihn befragen und um Rath angehen den rechten Bescheid zu geben und also selber ein Weisheitslehrer zu werden.

Nach dieser zehnzeiligen Vorermahnung beginnt nun die so bevorwortete Samlung von דְּבָרֵי הַכְּמִים. Den Anfang macht ein Vierzeiler, welcher sich seinem Inhalt nach an den letzten Spruch der salomonischen Lese 22, 16 anschließt v. 22. 23: *Plündere nicht den Niederen weil er niedrig, und zertritt nicht den Gebeugten im Thore. Denn Jahve wird führen ihren Streit und ihre Berauber des Lebens berauben.* Wenn es auch Gewinn bringt, wie 22, 16^a gesagt hat, den הַל Niederen oder Geringen zu bedrücken, so gereicht es schließlich doch dem Bedrückenden zum Verderben. Der Dichter warnt hier davor, den Niedern weil er eben niedrig und also wehrlos und nicht zu fürchten ist zu berauben und dem עָנִי Gebeugten und deshalb Widerstandsunfähigen im Thore d. i. Gerichtshofe Unrecht zu thun — diese Armen haben zwar nicht hohe menschliche Gönner, aber einen Sachwalter im Himmel: Jahve wird ihren Streit führen (יָרִיב רִיבָם wie 23, 10) d. i. ihre Ehrenrettung und Rächung übernehmen und durchsetzen. דָּק (דִּקָּה), aram. und arab. دَق

(vgl. die Potenzirung דָּקִים, דָּקָה) bed. zermalmen so daß etwas breit und platt wird, trop. unterdrücken, synon. עָשָׂק (Fl.). Das V. קָבַע hat im Chald. und Syr. die Bed. stechen, fixiren (wonach es Aq. hier mit καθήλωσεν annageln, Hier. mit *configere* übers.) und als Stammwort zu קָבַעַת die Bed. gewölbt s. wie قَبَع buckelicht s.; beide Bedd. passen hier nicht.

Der Zus. fordert hier die Bed. berauben, und auch für Mal. 3, 8 f. ist eben diese Bed.: עָנִין גִּזַּל וְלָקִיחָהּ בַּחֲבֵרָה die Bed. des Beraubens und gewaltsamer Entziehung (Parchon, Kimchi) anzunehmen, nicht: betrügen (Köhler Keil), obgleich es den Sinn der Beraubung durch Vorenthaltung oder hinter der Gebühr zurückbleibende Leistung, also eines durch Unterlassung oder Betrug verübten Sacrilegiums haben kann. Das Talmudische kennt das V. קָבַע in dieser Bed. nicht, aber es wird mannigfach als dialektisches Wort für גִּזַּל bezeugt.² Schultens' etymologische Erkl. *capitium*

1) Das syr. *n. fem.* אִתְּרִיתָ אִתְּרִין Ps. 49, 5 Trg.) ist s. v. a. hebr. חִירָהּ v. חִירָה אָחָז = אָחָז Neh. 7, 3 verschließen, eig. erfassen und zurückhalten; das arab.

أَخَذَ bed. den Zauber als Packung und Festmachung.

2) So *Rosch ha-schana* 26^b: Levi kam einst nach NN. Da kam ihm ein Mann entgegen und rief ihn an: קָבַעַת פְּלִינָא. Levi wußte nicht was er damit sagen wollte und ging in das Midrasch-Haus, um zu fragen. Man antwortete ihm: Der und der

injicere (nach **נָשַׁע** den Kopf zurückziehen und verbergen) befriedigt nicht. Die Construction mit doppeltem Acc. folgt der Analogie von **נָשַׁע** u. dgl. Ges. §. 139, 2. Ueber den Sing. **נָשַׁע**, obwol von Mehreren die Rede, s. oben S. 54. Ein anderer Vierzeiler v. 24. 25: *Vergesellschaftet dich nicht mit einem Zornigen, und mit einem wüthigen Manne gehe nicht um, damit du dir nicht aneignest seine Sitten und Verderben zuziehst deiner Seele.* Das **Pi** **רָצָה** Richt. 14, 20 bed. Jemanden zum Freund oder Gesellschafter (**רָצָה**, **רָצָה**) machen oder wählen, das *Hithpa.* **הִתְרַצָּה** (vgl. S. 301) sich (für sich) Jemanden zum Freund oder Umgang nehmen; **אֶל-הַתָּרַע** lautet wie **אֶל-הַשָּׂחַד** Jes. 41, 10 mit *Pathach* der durch Apokope entstandenen geschlossenen Sylbe. Der Zornige heißt **אִישׁ בָּעַל נָפֶשׁ** wie der Gierige **אִישׁ בָּעַל נָפֶשׁ** 23, 2 und der Intriguant **אִישׁ בָּעַל מְזִמָּה** 24, 8., s. über **בָּעַל** zu 1, 19 und 18, 9. **אִישׁ הַמָּוֶה** verhält sich superlativisch zu **אִישׁ הַמָּה** 15, 18 (vgl. 29, 22) und bed. einen Hitzkopf höchsten Grades. **בֹּא לֹא תָבוֹא** ist warnend gemeint (vgl. 16, 10^b). **בֹּא אִתּוֹ** oder **בֹּא עִמּוֹ** Ps. 26, 4 mit jem. daherkommen ist s. v. a. mit ihm einher- oder umgehen, was durch **אִתּוֹ הֵלַךְ** 13, 20 ausgedrückt wird, so wie **בֹּא בְּ** Jos. 23, 7. 12 Gemeinschaft mit jem. eingehen *venire in consuetudinem* bed. Eine Spur jüngerer Sprachzeit ist dieses **בֹּא אִתּוֹ** nicht. Auch **הִתְאַלַּח** *discas* kann nicht dafür gelten: Aramaismen hat die hebr. Poesie von jeher als Zierraten verwendet. **אַלַּח**, aram. **אַלַּח**, **אַלַּח**, arab. **أَلَفَ**,

bed. vertraut mit etwas werden = lernen (**Pi** **אַלַּח** lehren Iob 15, 5 und in den Reden Elihu's) oder auch vertraut mit jem. werden (woher **אַלַּח** Vertrauter 2, 17); ein hebr. Prosawort ist dieses **אַלַּח** (**אַלַּח**) nie geworden, nur das biblische **אַלַּח** wird von der späteren Sprache in der Bed. Lehrer verwendet. **אַרְרוּחַ** heißen die Wege, die Jemandes Handeln (2, 20 u. ö.) oder Ergehen (1, 19) einschlägt und einhält, also sowol Sitten als Geschicke. In der RA **לִקַּח מִקָּשׁ** ist **לִקַּח** so wie in unserem „Schaden nehmen“ gebraucht; auch schon die alte Sprache stellt das gezwungene Eingehen in einen Zustand als Erfassen desselben dar z. B. Iob 18, 20 vgl. Jes. 13, 8., hier ist **מִקָּשׁ** nicht bloß s. v. a. Gefahr (Ew. falsch und undeutsch: daß du nicht nimmest Gefahr für deine Seele), sondern s. v. a. Verderben, die Sünde selbst ist ein Fallstrick (29, 6), sich einen Fallstrick holen ist s. v. a. Verstrickung zu erleiden bekommen. Wer sich mit einem leidenschaftlichen rabiatischen Menschen in ein näheres Verhältniß einläßt, der eignet sich leicht dessen Manieren an

ist ein Räuber (**גִּזְלוֹן**), sagte dir Jener; denn es heißt in der Schrift (Mal. 3, 8): **וְהִקְבַּעְתֶּם אֶת אֱלֹהֵיכֶם** u. s. w. (s. Wissenschaft Kunst Judenthum S. 243). In dem Midrasch **שִׁירָתוֹ טוֹב** zu Ps. 57 sagt Rabbi Levi, daß man **אִתּוֹ קִיבַע לִי** im Sinne von **אִתּוֹ גִּזְלוֹ לִי** zu brauchen pflege. Und im Midrasch Tanchuma, Parasche **חֲרוּמָה**, antwortet Rabbi Levi auf die Frage, was **קִבַּע** Mal. 3, 8 bedeute: Es ist ein arabischer Ausdruck, ein Araber, wenn er zu dem Andern sagen will: **מִה אִתּוֹ גִּזְלוֹנִי**, sagt dafür: **מִה אִתּוֹ קִיבַעִי**. Vielleicht ist **קִבַּע** mit **קָבַץ** sinnverwandt, die Wurzel **קָב** trifft in mehreren Sprachgruppen (auch türkisch **قَب**) mit dem lat. *capere* zusammen.

und geräth, durch ihn und gleich ihm zu Ausbrüchen eines Zorns welcher nicht thut was vor Gott recht ist fortgerissen, in verderbenbringende Verwickelungen. Ein dritter Vierzeiler v. 26. 27: *Sei nicht unter denen die Handschlag geben, unter denen die sich für Darlehen verbürgen. Wenn du nicht hast um zu bezahlen, warum soll er dir das Bett unter dem Leibe wegnehmen?* Die Hand einschlagen ist s. v. a. bei Jemandem für einen Andern gut sagen, mit eigener Habe und Ehre für ihn einstehen 6, 1. 11, 15. 17, 18., mit Einem Worte ערב *seq. acc.*: sich verbürgen für ihn (Gen. 43, 9) oder für das von ihm empfangene Darlehen מִשְׁעָה Dt. 24, 10 (וּמִשְׁעָהּ mit ב der Person und Acc. der Sache: Jemandem etwas auf Zinsen leihen). Der Spruch warnt, solcher Bürgschaftleistenden Einer zu sein (schreibe מְעַרְבִים mit Cod. 1294 und alten Drucken wie Vened. 1521), es so wie sie zu machen, denn warum wolltest du es dahin kommen lassen, daß, wenn du nicht abbezahlen könntest (מִשְׁעָה vollständige äquivalente Zahlung leisten und überh. bezahlen 6, 31)¹, er (der Gläubiger) dir das Bett unter dir wegzöge, denn, wie 20, 16 sagt, so pflegt sich unvorsichtiges Bürgschaftleisten zu bestrafen. Ein vierter mit warnendem אֵל beginnender, nur zweizeiliger Spruch v. 28: *Verrücke nicht ewige Gemarkung, welche gemacht deine Ahnen.* 28^a = 23, 10^a. Ueber die von der Thora eingeschränkte Unverletzlichkeit des Grenzrechts war schon zu 15, 25 (S. 256) die Rede. אֵלֶּם heißt „die von jeher geltende Grenzmarke, welche zu verrücken ein doppelter Frevel wäre, weil sie durch die Urzeit geheiligt ist“ (v. Orelli a. a. O. S. 76). נָסַג = סָג bed. zurückweichen; *Hi.* zurückschieben, fortrücken. אָשַׁר hat wie (ὀριον) ὄ, τι, *quippe quod* begründende Färbung. Statt אֵלֶּם liest die Mischna *Pea* V, 6 עֲלִים, was in der jerusalemischen Gemara ein Rabbi von den aus Aegypten Herausgezogenen, ein Anderer von Verarmten versteht, indem „emporkommen“ ein Euphemismus (לְשׁוֹן כְּבוֹד) für „herabkommen“ sei.²

Nach den vier mit אֵל anhebenden Sprüchen beginnt eine neue Reihe mit dem Dreizeiler v. 29: *Schauest du einen Mann der gewandt in seinem Berufe — vor Königen mag der sich stellen, nicht sich stellen vor Unansehnlichen* d. h. er kann in der Könige Dienst treten, braucht nicht in den Dienst Unansehnlicher zu treten = er hat Anspruch und Aussicht auf die höchste amtliche Stellung. הִיזִיק, in 26, 12 = 29, 20 mit רָאִיתָ wechselnd, ist *perj. hypotheticum* (vgl. 24, 10. 25, 16): *si videris*; der Nachsatz, welcher mit בִּי רֵעִי beginnen könnte, sagt voraus was der Schauende weiter zu beobachten Gelegenheit haben wird. Richtig Lth.: *Sihestu einen Man endelich* (s. zu 21, 5) *in seinem geschefft, der wird* u. s. w. בִּידִיר heißt in allen drei Hauptdialekten wer in einer Sache gewandt ist nicht bloß vermöge äußerlicher Kunstfertigkeit, sondern auch vermöge geistiger Bemeisterung. הִתְרַצַּב לְפָנָי dienende Stellung

1) Nach Ben-Ascher ist אֵם-אֵין-לָהּ zu punktiren, wogegen Ben-Naftali אֵם-אֵין-לָהּ beliebt, s. unsere Genesis-Ausgabe (1869) p. 74 (zu Gen. 1, 3) und 81 (Anm. 3). Ebenso ohne Belang für den Sinn ist daß Ben-Ascher לְמָה, mit *Tarcha*, Ben-Naftali מֵמָה mit *Mercha* punktirt.

2) Als analoges Beispiel wird סָגִי נִדְוָר hellsehend = blind angeführt.

vor Jemandem einnehmen wie על הריצב Iob 1, 6. 2, 1. עמר לפני 1 S. 16, 21. 1 K. 10, 8. Neben der Pausalform הריצב findet sich in Codd. auch יריצב (die Grundform zu הריצב, woraus jene Pausalform verlängert ist), welche Ben-Bil'am vertritt indem er dieses Wort zu den פתחין באתנה (den pathachirten Pausalformen) zählt. הַשְׂפִּיר im Gegens. zu מְלָכִים sind *obscuri* = *ignobiles*. Die Targume übers. mit הַשְׂפִּיר und הַשְׂפִּיר das hebr. הַל und אֲבִירִין. Kimchi vergleicht Jer. 39, 10., wo הָעַם הַזֶּה mit עָמָא übersetzt ist (vgl. הַשְׂפִּיר 2 K. 24, 14. 25, 12 für הַשְׂפִּיר). Synonym ist das althebräische הַלְבָּה (הַלְבָּה) in Ps. 10. Der Spruchdichter scheint hier aramäischen Sprachgebrauch ins Hebräische herüberzupflanzen. Nachdem v. 29 von hoher Anstellung in der Nähe von Königen gesprochen, schließt sich wolvermittelt das auf die Schlüpfrigkeit des glatten Hofbodens bezügliche Hexastich XXIII, 1 an: *Wenn du dich hinsetzest zu speisen mit einem Herrscher, so beachte ja wen du vor dir hast und setze dir das Messer an die Kehle, wenn du ein Mensch von gutem Appetit ist. Werde nicht küstern nach seinen Leckereien, dieweil es küngrerische Speise.* Das ל von לָהוּם ist das des Zweckes: *ad cibum capiendum*, also als ein von ihm zu Tische Geladener; in Prosa würde es לָהֵם heißen, לָהֵם speisen ist poetisch 4, 17. 9, 5. Das Fut. תִּבְרֵן kleidet die Ermahnung in Form eines Wunsches oder Rathes; der *inf. intens.* בִּין macht sie dringlich: beachte wol den welchen du vor dir hast, näml. daß er nicht Deinesgleichen, sondern ein Hoher, der dir leicht ebenso verderblich als nützlich werden kann. Mit וְשִׁמְתָּ setzt sich die durch רִבִּין angefangene Jussiv-Construction fort. Falsch Zöckl. Dächsel nach Ew. Hitz.: du setzest . . das *perf. consec.* nach einem Imper. oder, was dasselbe, voluntativ gemeinten Fut. (z. B. Lev. 19, 18 mit לֹא und ebend. v. 34 ohne לֹא) führt die Ermahnung weiter; so verstanden sein wollend wie jene erklären hätte der Verf. וְשִׁמְתָּ שִׁבְרִין schreiben müssen, nicht וְשִׁמְתָּ שִׁבְרִין. Richtig Lth.: *Vnd setze ein Messer an deine Kele*, aber fortfahrend: *Wiltu das leben behalten*, hierin mit Hier. Syr. Trg. in gleicher Verkennung des Begriffs befangen, zu welchem sich hier נפש besonders. שִׁבְרִין (סִבְרִין), arab. mit assimilirtem a سكين (*sikkîn*, Plur. *sekâkîn*, woher *sekâkîni* Messer-

schmied), heißt das Messer (✓ כֶּד שֶׁךְ stechen, s. zu Jes. 9, 10¹). לִיז v. לִיז schlingen ist der Schlund; das Wort bed. allerdings im Aram. nur die Backe, weshalb Lagarde בִּלְיָדָה infinitivisch im Sinne von بولوعك wenn du gierest (v. لَوَعَ fassen will, aber das gäbe zu 2^b eine Tautologie; das V. לִיז (vgl. لَعَلَّ lechzen) beweist für das Substantiv gleiche ursprüngliche Bed. wie *glutus* v. *glutire*, welche dann von dem inneren Schling-Organ (Kimchi: בֵּית הַבִּלְיָדָה, Parchon: הַנֶּשֶׁף *oesophagus*) auf das äußere (Kinnlade, Backe) übertragen worden ist. „Setze ein Messer an deine Kehle ist sprichwörtlicher Ausdruck wie unser: das Messer

1) Daß in Endung ist wie in הַצִּיר Axt (vgl. das danach hebraisirte לַגִּיר (*lagena*), bleibt von dem in *Jesurun* p. 216 Gelehrten stehen.

steht ihm an der Kehle; der Dichter will sagen: Halte deine zu heftige Begierde durch die stärksten Schreck- und Drohungsmittel im Zaume, drohe ihr gleichsam den Tod“ (Fl.). In **בַּעַל נַפֶּשׁ** bed. **נַפֶּשׁ** wie 13, 2 die Gier und zwar die Eßgier wie 6, 30 (Psychol. S. 202. 204). Richtig Raschi: **אם רעבהן אחר** wenn du heißhungerig, wenn du ein Freßsack bist, vgl. Sir. 34 (31), 12: „Wenn du an einer großen Tafel sitzt, so sperre da nicht deinen Schlund (*φάρυγγα*) auf und spricht nicht: Da ist ja viel darauf!“ Das Messer gilt also der Bedrängung und Mäßigung des allzu guten und großen Appetits. In 3^a schwankt die Punctuation zwischen **רַחֵץ** (*Michlol* 131^a) und **רַחֵץ**; Letzteres haben z. B. Cod. 1294, Erfurt. 2 und 3, Cod. jaman., und so ist auch v. 6. 24, 1 zu schreiben; auch **וַיִּרְחֹץ** 1 Chr. 11, 17 und **וַיִּרְחֹץ** Ps. 45, 12 haben Codd. u. ältere Ausgg. (z. B. Complut. 1517, Venet. 1515. 1521) mit *Pathach*. **זָדָה** v. **זָדָה** bed. schmackhafte Gerichte, Leckereien wie **ذَوَاقَة** v.

(kosten, schmecken) vgl. *sapores* v. *sapere* in dem Spruche: Die Leckerbissen des Königs verbrennen die Lippen (s. Fleischer, Ali's hundert Sprüche etc. S. 71 und dazu S. 104). Mit **וַיִּרְחֹץ** beginnt wie 3, 29 ein Umstandssatz: da es ja Lügen-Speise ist (Verbindung wie **עֵרֶ-בְזָבִים** 21, 28), Speise die den der sie ißt gleichsam belügt d. h. ihm die beständige Gnade des Fürsten zu verbürgen scheint und ihn doch oft genug hierin täuscht, vgl. das Sprichwort bei Burckhardt und Meidani: Wer des Sultans Suppe ißt, verbrennt sich die Lippen, wäre es auch erst nach geraumer Zeit (Fl.). Einem Könige — sagt Calov, den Sinn des Spruches treffend — soll man nahen wie einem Feuer, nicht allzu nahe, daß man nicht gebrannt, nicht zu fern, damit man davon erwärmt werde. Diese Nachlese von Sprüchen durchläuft alle Form des Spruchbau's; jetzt folgt ein Fünfzeiler v. 4. 5: *Mühe dich nicht reich zu werden, von solcher deiner Klugheit stehe ab. Willst du deine Augen darauf hinfliegen lassen und fort ist es? denn es schafft sich, ja es schafft sich Flügel, dem Adler gleich der entfliehet gen Himmel.* Der Mittelstand ist nach 30, 8 der beste, wer sich mühet (vgl. 28, 20: hastet) reich zu werden steckt sich ein falsches trüglisches Ziel. **יָגַע** ist von Haus aus eins mit

יָגַע, Schmerz empfinden *dolere* und bed. dann wie *πονεῖν* und *ἀμυνεῖν*

müde werden oder sein, sich bemühen, sichs sauer werden lassen (Fl.). Die **בְּיָגָה**, von welcher zu lassen 4^b ermahnt (vgl. 3, 5), ist eben diese auf das Reichwerden gerichtete Klugheit; denn Anstrengung für sich allein thut's nicht, wenn sich nicht damit Klugheit verbindet, welche in Ausfindigmachung der Mittel in sittlicher Beziehung nicht sehr wählerisch, aber um so schlauer und, wie man sagt, speculativer ist. Richtig Aq. Venet. Hier. Lth.: *Bemühe dich nicht Reich zu werden.* Dagegen liest LXX **אַל תִּגַּע לְהַעֲשִׂיר** strecke dich nicht (wenn du arm bist) nach einem Reichen, und Syr. Trg. **אַל תִּגַּע לְהַעֲשִׂיר** nahe dich nicht dem Reichen; aber abgesehen von der Mislichkeit des Ausdrucks und der Construction in beiden Fällen liebt die Poesie, auch die Spruchpoesie, nicht den Artikel, sie gebraucht ihn nie ohne Emphase, zumal wie hier mit

dem nicht elidirten der Fall sein müßte. Diese Uebersetzer meinten daß *בִּי וְגו'* v. 5 ein in v. 4 ausgesprochenes Subj. voraussetze; das Subj. ist aber nicht *הַעֲשֵׂר*, sondern der in *לְהַעֲשִׂיר* enthaltene *עֲשֵׂר*. Das selbstverständliche „es“ ist das Ermühte und Erspeculirte. Das ist ein trügllicher Besitz, denn was in vielen Jahren durch Mühen und Spähen erworben ist geht oft plötzlich, augenblicklich verloren. Die Augen auf etwas fliegen lassen ist s. v. a. einen (flüchtigen) Blick auf etwas richten: willst du deine Augen auf selbes hinschweifen lassen und es ist fort d. h. willst du dich dem Geschick aussetzen, das sauer und schlau Erworbene plötzlich einmal dir entrückt zu sehen? Anders Lth. nach Hier.: *Las deine Augen nicht fliegen dahin, das du nicht haben kannst*, aber abgesehen davon daß *בִּי וְאֵינִי* sich unmöglich im Sinne von *ad opes quas non potes habere* verstehen läßt (es müßte *אֵינִי בִּי* heißen), würde bei dieser Auffassung nach Analogie von *נָשָׂא נֶפֶשׁ אֶל (ל)* das Strebeziel mit *בִּי*, nicht *בִּי* bezeichnet sein müssen. Besser Immanuel nach Raschi: verdoppelst d. i. schließt du (mittelst der zwei Augenlider) deine Augen darüber, so ist es fort d. i. über Nacht verschwunden, aber *עֵינַי* *duplicate* ist aramäisch, nicht hebräisch. Eher ließe sich mit Chajúg nach Jes. 8, 22 f. erkl.: verhülle (verdunkelst) du deine Augen d. h. gibst du dich einmal der Sorglosigkeit hin; aber das N. *עֵינַי* zeigt, daß *עֵינַי*, von den Augen gesagt, fliegen (flattern) bedeuten will. Ueberkünstlich Hitz. (mit Aufnahme der verwerflichen LA *לְהַעֲשִׂיר*): Sinkst du um, mit den Augen auf ihn (den reichen Gönner), so ist er hinweg — schon deshalb unannehmbar, weil hierzu die Frageform nicht paßt. Sie würde auch nicht passen wenn *אֵינִי* als Nachsatz gedacht wäre: „Läßt du deinen Blick darauf hinfliegen? — Fort ist es“, denn wozu diese Frage? Das *ו* von *אֵינִי* zeigt daß dieses Wort ein Bestandtheil der Frage ist; es ist eine Frage *וְלֹא־נָקָר* d. i. zur Verwerfung des

Gegenstandes der Frage: Willst du deinen Blick darauf werfen und es ist fort d. h. willst du die Erfahrung augenblicklichen Verlustes des Erarbeiteten und Erlisteten machen? Zu dem *בִּי* vgl. Job 6, 8 *בִּי* richtest du deine Augen auf mich, so bin ich nicht mehr. Eine andere Bezeichnung des Augenblicks hatten wir 12, 19. Das *Chethib* *הָעֵינַי עֵינַי* (sollen deine Augen darauf hinfliegen . .) ist syntaktisch richtig (vgl. 15, 22. 20, 30) und konnte bleiben. Das *Keri* wird meistens falsch *הָעֵינַי* accentuirt, zwiefach falsch, denn 1) weicht von einer auf *i* auslautenden geschlossenen Sylbe nie der Ton zurück z. B. *לְהַקִּין* Jes. 40, 20. *בְּהַקִּין* 1 Chr. 1, 4. *אֶקְרִין* Job 23, 8 und 2) fehlt hier obendrein für den Tonrückgang der gesetzliche Anlaß, also vielmehr *הָעֵינַי* (mit *Mehuppach* der letzten und *Zinnorith* der vorausgehenden offenen Sylbe), wie es sich bei Opitz, Jablonsky, Michaelis, Reineccius findet.¹ Das Subj. von 5^b ist wie in 5^a der Reichtum. Daß der Reichtum Flügel bekommt und fortfliegt, läßt sich eher hören als daß der reiche Gönner fortfliegt — ein barockes Bild, passend dagegen Nah. 3, 16 wo der

1) Nur beiläufig bemerken wir daß *וְאֵינִי* nach bestimmter Regel mit *Schebá-Gaja* zu schreiben ist.

Schwarm der Handelsleute aus Nineve wie ein Heuschreckenschwarm wegflattert. עשה hat häufig den Sinn von *acquirere* Gen. 12, 5., mit לִי *sibi acquirere* 1 S. 15, 1. 1 K. 1, 15.; Hitz. vergleicht Silius Ital. XVI, 351: *sed tum sibi fecerat alas*.¹ Der *inf. intensivus* verstärkt die Voraussage: es wird sicherlich so kommen. In 5^c ist vorerst alles unnütze Reden über das *Chethîb* יֵצִיחַ abzuschneiden, denn dieses *Chethîb* existirt nicht, die Masora weiß hier nur von einem einfachen כְּרִיב und קְרִי, näml. יֵצִיחַ (lies יֵצִיחַ), nicht von einem doppelten (יֵצִיחַ), und das Wort wird unter denen, welche in der Mitte ein י haben das wie י zu lesen ist, nicht mit aufgeführt. Die Handschriften (z. B. auch Bragadin. 1615) bieten יֵצִיחַ קְרִי und dazu יֵצִיחַ קְרִי, es ist eins der 10 von der Masora registrirten Wörter, an deren Anfang statt des geschriebenen י ein י zu lesen ist. Die meisten Alten übers. mit Verquickung des *Kerî* und *Chethîb*: und er (der Reiche oder besser: der Reichtum) fliegt himmelwärts (Syr. Aq. S. Th. Hier. Lth.). Rein nach dem *Kerî* Venet. ὡς ἀετὸς πτήσεται τοῖς οὐρανοῖς (näml. ὁ πλοῦτος). Richtig Targ.: gleich dem Adler, welcher fliegt am Himmel (wonach auch accentuirt ist), nur ist nicht „am Himmel“, sondern „gen Himmel“ zu übers.: הַשָּׁמַיִם ist Acc. der Richtung — der Adler fliegt himmelan, diesseitigen Blicken mit seinem „ätherischen Sonnenschwunge“ (Herder) gänzlich entschwebend. Bochart im *Hierozoïcon* hat zu diesem Vergleiche viele Parallelen gesammelt, unter anderen das Bild in Lucians Timon, wo der Gott des Reichtums Plutos hinkend und mühsam sich fortschleppend an einen herankommt, aber sich davon machend an Schnelle des Fluges alle Vögel übertrifft. LXX übers. ὥσπερ αἰτοῦ καὶ ὑποστρέφει εἰς τὸν οἶκον τοῦ προσεσκηκότος αὐτοῦ. Hitz. liest hienach וְשָׁב לְבֵיתוֹ מִשָּׁעֵב und er (der reiche Gönner) zieht sich vor dir zu seinem steilen Wohnsitz zurück. Aber sollte οἶκος τοῦ προσεσκηκότος αὐτοῦ nicht der Himmel sein als Wohnstätte dessen der den Reichtum verwaltet d. i. ihn nach freiem Ermessen gibt und wieder nimmt? Es folgt ein Spruch mit ungleich gemessenen Zeilen, wol ein Siebenzeiler v. 6—8: *Ich nicht das Brot des Scheel-sehenden und laß dich nicht gelüsten nach seinen Näschereien. Denn wie einer der bei sich calculirt so ist er — „Ich und trink“ sagt er dir, aber sein Herz ist nicht mit dir. Deinen Imbiß den du genossen wirst du ausspeien, und vergeudet hast du deine schönen Worte.* Wie כֹּחַ בֵּין 22, 9 *benignus oculo* die Freundlichkeit und Freude mittheilsamer Liebe bezeichnete, so hier (vgl. Dt. 15, 9. Mt. 20, 15) רָע בֵּין *malignus oculo* die Scheelsucht und den Eigennutz des Alles selber haben und behalten wollenden Egoismus. LXX ἀνδρὶ βασάνῳ, denn der Blick des bösen Auges רָע בֵּין בִּישָׁא, עֵינָא בִישָׁא (*cattivo occhio*) gilt für bezaubernd, vgl. βαχαίνειν *fascinare* behexen oder beschreiben, neugriech. geradezu beneiden, arab. عَان gleichsam beaugen, wov. māʾjūn, māʾin von dem stechenden Blicke des neidischen Auges getroffen, *invidiae*, wie Apulejus sagt, *letali plaga percussus* (Fl.). Ueber פַּתַּחַ mit *Pathach*

1) Die meisten Ausgg. haben falsch כְּנַפִּים, das Wort gehört zu dem פַּתַּחַ כְּנַפִּים, also באַסָּה.

s. die gleichlautende Verszeile 3^a. Schwierig ist 7^a. LXX und Syr. haben ein Haar drin gefunden, sie lesen שֵׁעַר. Das Trg. übers. חֲרָצָה רָמָא, liest also שֵׁעַר und weiß des Neidharts Seele mit einem hohen Portale zusammenzubringen, welches viel verspricht, aber hinter sich nur Täuschung birgt (Ralbag). Josef ha-Nakdan liest שֵׁעַר mit *Sin* und Raschi, das *Schîn* beibehaltend, vergleicht die ‚Schauerfeigen‘ Jer. 29, 17. Hienach übers. Lth. *wie ein Gespenst* (ein Unhold von Lieblosigkeit) *ist er inwendig*, indem ihm wie es scheint bei שֵׁעַר der bocksgestaltige Kobold שֵׁעִיר vorschwebt. Besser weil textgemäßer Schult. *quemadmodum suam ipsius animam abhorret* (d. i. wie er seinem eignen Appetit nichts zugute thut), *sic ille (erga alios multo magis)*. Der Ged. ist passend, aber den widersprechenden Worten abgezwungen. Hitz. folgt hier einmal Ewald, übers. jedoch nicht: „gleich als wär’ die Seele ihm gespalten, so ist“, sondern: „wie Einer der zwiespältig in seiner Seele, so ist er“; aber das V. שֵׁעַר spalten ist aus שֵׁעַר Thor = Spalt erschlossen und dem außerbiblischen Sprachgebrauch so fremd als dem biblischen. Das V. שֵׁעַר bed. ermessen, schätzen, mutmaßen. Diese Bedd. knetet Hier. zusammen: *in similitudinem arioli et conectoris aestimat quod ignorat*, womit viell. gesagt sein soll, daß er vermuthungsweise voraussetzt, so wie ihm sei es auch mit Andern: er heuchelt und meint daß auch Andere heucheln. So erklärt z. B. Jansen. Der Ged. ist weit hergeholt und deckt sich nicht mit dem Texte. Auch die Uebers. des Venet. *ὡς γὰρ ἐμέτρουσεν ἐν ψυχῇ οἱ οὕτως ἐστίν* (vielleicht: er mißt Andern so kärglich zu wie sich selber) hellt den Text nicht auf, sondern verdunkelt ihn. Die meisten Neuern (Brth. Zöckl. Dächsel u. A.): wie er berechnet in seiner Seele so ist er (nicht wie er augenblicklich vor dir scheinen will). So auch Fl. *quemadmodum reputat apud se, ita est* (sc. non ut loquitur) mit dem Bemerken, daß שֵׁעַר (wov. שֵׁעַר Maß, Marktpreis, arab.

سَعَر) messen, taxiren um den Preis zu bestimmen, rechnen und dann wie השב überhaupt denken bedeute, und so auch Meiri mit neutrischer Fassung des *ita est*: מִה שֵׁעַר בַּעֲצָמוֹ הוּא הָאֵמֶת וְלֹא מִה שִׁיאָמַר כִּי. Aber wozu dieser Umweg im Ausdruck? Der Spruchdichter hätte dann geradezu (vgl. Jos. 2, 21) schreiben müssen: כִּי לֹא כִמוֹ דְּבָר בְּשִׁפְתָיו כֵּן הוּא שֵׁעַר denn nicht wie er mit seinem Munde sagt verhält sichs. Man lese שֵׁעַר (Symm. *εἰλάζων*), so ergibt sich der dem Charakterbilde angemessene Ged.: denn wie ein bei sich Calculirender so ist er d. h. er gleicht einem der bei sich den Kostenbetrag eines Werthgegenstandes abschätzt, wofür wir sagen: er zählt dir alle Bissen in den Mund. Jedoch kann man bei diesem Verständnis auch die Punctuation des שֵׁעַר als Finitum beibehalten und nach Jes. 26, 18 erkl.: denn als ob er berechnete in seiner Seele, so ist er; aber dabei ist das Perf. unbequem, man gelangt mit dem Particip auf ebnerem Wege zu gleichem Ziele.¹ Zwar sagt er dir: IB

1) Man schreibe הָאֵמֶת בֵּין, das zwischen den zwei Wörtchen stehende *Mehup-pach* (*Jethib*)-Zeichen des *Olewejored* vertritt zugleich die Stelle des *Makkef*, s. *Thorath Emeth* p. 23.

und trink (Hohesl. 5, 1^b), er nöthigt dich mit höflichen Redensarten, daß du wacker zulangest, aber sein Herz ist nicht bei dir (בִּלְיָ wie 24, 23): es gibt sich nur den Anschein daß er Freude daran habe wenn du dir gütlich thuest, in Wahrheit lauert hinter der Maske des freigebigen Wirths der misgünstige filzige Calculator, der dir mit seinem rechnerisch neidischen Blick jeden Bissen, jeden Schluck vergiftet. Eine solche Mahlzeit kann dem Gaste unmöglich gut bekommen: deinen Imbiß (פֶּתֶר v. פָּתַח, vgl. *κλᾶν τὸν ἄρτον*, aram. פָּרַס לַחֲמֵא das Brot zerstückten und austheilen, woraus פָּרִיס alimentiren entstanden ist), den du gegessen, wirst du ausspeien d. h. du wirst vor Ekel, solche Speise gegessen zu haben, dich übergeben, so daß das Genossene dir nicht zugute kommt. פָּתַךְ ließe sich auch v. פָּתַח ableiten¹: Hat er dich (mit seinen höflichen Redensarten) bethört, wozu aber אֲבָלָה nicht paßt, welches, wie die Makkefrung richtig andeutet, in attributiv-sätzlichem Verh. zu פָּתַךְ steht. תִּקְרֶאנִי ist *Hi.* v. קִיא als innerliches Transitive: Gespei machen; im Arab. lautet auch schon das *fut. Kal* von قَالٍ auf *i*. Die schönen Worte, welche der Gast, wie das *perf. consec.* sagt, somit vergeudet hat, sind die Worte des Lobes und Dankes, in denen er die Freigebigkeit des anscheinend so gastfreundlichen Wirths anerkannte. Ueber die Penultima-Betonung des *perf. consec.* bei *Mugrasch* wie 30, 9 s. zu Ps. 28, 1. Pinsker (Babylonisch-Hebr. Punktationssystem S. 134) stellt die ansprechende Vermutung auf, daß die Zeile וְשָׁחַת דְּבָרֶיךָ הַנְּעִימִים urspr. die Schlußzeile des folg. Spruches bildete. Aber sie stand schon zur Zeit der LXX (welche irrig וְשָׁחַת ausspricht) so wie in unserem Texte. Ein anderer Fall in welchem gute Worte verloren sind v. 9: *Zu den Ohren eines Thoren sprich nicht, denn spotten wird er der Verständigkeit deiner Worte.* In Jemandes Ohren sprechen heißt nicht es ihm zuflüstern, sondern so sprechen, daß es ihm deutlich vernehmbar wird. כְּסִיל ist, wie wir nun schon öfter erklärt, der geistig Plumpe und Stumpfe, wie *pinguis* und *tardus*, arab. بليد schwerfällig, geistig unbeweglich (vgl. بليد der Ort wo man sich fest niederläßt, den man zu seinem Schwerpunkt macht). Das Herz eines solchen ist gegen alle Eindrücke besserer Einsicht wie mit Schmeer überzogen Ps. 119, 70 — er hat für die Einsicht, welche ihm die Worte der Ansprache darreichen wollen, keine Empfänglichkeit, keinen Sinn, sondern nur Hohn. Die Construction בְּיוֹנִי ist uns seit 6, 30 schon öfter begegnet. Der folg. Spruch gestaltet Bestandtheile von 22, 28 und 22, 22 f. zu einem neuen Ganzen v. 10. 11: *Verrücke nicht ewige Gemarkung, und in die Felder der Waisen dringe nicht ein, denn ihr Erlöser ist stark, Er wird ihren Streit wider dich führen.* Das בְּיוֹנִי besonders sich hier zu

1) Darauf daß er in diesem פָּתַךְ das Verbum (und hat er dich überredet) erkannt habe, thut sich Immanuel so viel zugute, daß er in dem Schlußabschnitt seines Divans (betitelt *Machberoth Immanuel*), welcher eine Nachahmung der *Divina Commedia* Dante's ist, sich deshalb im Paradiese vom König Salomo loben läßt, der über diese Auslegung entzückt ist und schwört, so und nicht anders habe er jenes Wort gemeint.

dem Sinne von *injuste invadere et occupare*, franz. *empiéter sur son voisin* in des Nachbars Grund und Boden hereinrücken (Fl.). Wenn die Waisen auch keinen בָּאָה in ihrer Verwandtschaft haben (A. S. Th. ἀγχοστεύς), der ihr in den Besitz Anderer übergegangenes Eigentum durch Rückkauf einlöse (Lev 25, 25), so haben sie einen andern und zwar mächtigen Erlöser *redemptor*, der ihnen zurückverschaffen wird was sie verloren, näm. Gott (Jer. 50, 34) — der wird ihre Streitsache mit jedem, der sie rechtswidrig geschmälert, ausfechten.

Der folg. Spruch berechtigt uns hier abzusetzen, denn er eröffnet wie ein compendiarischer Nachhall von 22, 17—21 eine neue Reihe von Weisheitssprüchen v. 12: *Bringe entgegen der Zucht dein Herz, und deine Ohren den Aussprüchen der Erkenntnis*. Man kann je nachdem man in לְמִדָּה die göttliche Urheberschaft oder die menschliche Vermittelung betont *offer disciplinae* (Schult.) oder *adhibe ad disciplinam cor tuum* (Fl.) übers. Diese allgemeine Ermahnung richtet sich an Alt und Jung, an solche welche zu erziehen haben ebensowol als an solche welche zu erziehen sind, zunächst an den Erzieher v. 13. 14: *Vorhalte nicht Zucht dem Knaben, wenn du ihn mit dem Stecken schlägst wird er nicht sterben. Du schlägst ihn mit dem Stecken und rettest damit seine Seele von der Hölle*. Die Mahnung 13^a setzt voraus, daß Erziehung durch Wort und That eine Pflichtschuld des Vaters und Lehrers gegen den Knaben ist. In 13^b ist כִּי jedenfalls relative Conjunction. Der Nachsatz will nicht sagen: so wird er nicht dem Tode (Verderben) verfallen, wie wol auch Luthers *So darff man jn nicht tödten* nach Dt. 19, 21 (worauf Schult. verweist) verstanden sein will, denn dieser Ged. folgt ja v. 14; auch nicht nach 19, 18: so möge das Schlagen kein solches sein wovon er stirbt, denn dann hätte der Verf. אֶל-תִּמְתָּהוּ schreiben müssen, sondern: er wird davon nicht sterben d. h. schlage nur zu, wenn er's verdient hat, du brauchst nicht zu fürchten; die bittere Arznei wird ihm heilsam, nicht tödtlich sein. Das dem Doppelsatze v. 14 voranstehende אַחֲרָיִךְ will sagen, daß ebenderselbe, welcher den Knaben körperlich züchtigt, ihn geistig rettet, denn שָׂאֵל geht nicht auf das Sterben im Allgem., sondern auf ein den Menschen vor der Zeit und in seinen Sünden dahinraffendes Sterben, s. 15, 24 S. 255 vgl. S. 132 unt. Der folg. Spruch geht vom Erzieher auf den Zögling über v. 15. 16: *Mein Sohn, wenn weise wird dein Herz, wird hinwieder auch mein Herz sich freuen. Und frohlocken werden meine Nieren, wenn deine Lippen Geradheit reden*. Weisheit wird Niemandem angeboren, ein wahres arab. Sprichwort sagt: „Der Weise weiß wie dem Narren zu Mute ist denn er ist auch einmal ein Narr gewesen“¹, und in das Herz des Knaben zumal ist nach 22, 15 Narrheit eingewunden, welche durch strenge Zucht ausgetrieben werden muß. Wie vieles Andere zeigt 15^b vgl. 22, 19^b, daß diese דְּבַרֵּי הַכַּמִּיִם durch die Subjectivität

1) Der andere Theil des Sprichworts lautet: „Ein Narr aber weiß nicht wie einem Weisen zu Mute ist, denn er ist nie ein Weiser gewesen“ — ich hörte es vor vielen Jahren aus dem Munde des americ. Missionars Schaufler in Constantinopel.

Eines Verf. hindurchgegangen sind; der Verf. will sagen: wenn dein Herz weise wird, so wird hinwieder d. i. dem entsprechend (vgl. **ס** Gen. 20, 6) das meinige in Freude versetzt. Der in v. 15 auf das Herz bezogene Gedanke wiederholt sich v. 16 mit Beziehung auf die Rede des Mundes. Ueber **מִישְׁרֵי** s. S. 45 unt. Ueber die nur hier im Spruchbuch vorkommenden Nieren **כְּלָיֹת** (viell. v. **כָּלָה** schwachten Iob 19, 27), mit denen die Schrift die zarten und innigsten Affekte in Verbindung bringt, s. Psychol. S. 268 f. Der Spruchdichter zeigt nun wie man zur Weisheit gelangt — der Weisheit Anfang ist Gottesfurcht v. 17. 18: *Nicht be- eifere sich dein Herz um die Sünder, sondern um Furcht Jahve's allezeit — wahrlich es gibt eine Zukunft, und deine Hoffnung wird nicht zu Falle kommen.* LXX Hier. Venet. Lth und die arabischen Übers. fassen 17^b als selbständigen Satz: *Sondern sey teglich in der furcht des HErrn.* Ein Nominalsatz wäre das nicht (vgl. S. 352 Z. 16 v. u.), ein Interjectionalsatz könnte es auch nicht sein, es wäre also ein elliptischer Satz (Fl: Aus dem Prohibitiv **אַל-תִּחַקֵּן** ist für das 2. Parallel- glied das allen Verben zu Grunde liegende v. *subst.* herauszunehmen); aber wozu hätte der Verf. **יָרֵה** weggelassen? Man sagt übrigens in Got- tesfurcht handeln (**עָשָׂה**) und wandeln (**הִלֵּךְ**), aber nicht in Gottesfurcht sich befinden (**הָיָה**). Also wird **כְּיִרְצָא** wie **כְּהִתְקַנָּה** von **אַל-תִּחַקֵּן** abhängig sein und Hier., welcher übers. *Non aemuletur cor tuum peccatores, sed in timore Domini esto tota die*, hätte fortfahren sollen: *sed timo- rem Domini tota die*, denn wie man im Lat. *aemulari virtutes* ebensowol als *aemulari aliquem* sagen kann, so auch im Hebr. **כְּיִרְצָא** ebensowol vom Beneiden solcher Personen, deren Glück einem Unlust erregt, weil man Gleiches nicht hat und doch haben möchte 3, 31. 24, 1. 19., als von dem Wetteifer um eine Sache, in der man nicht gegen Andere zu- rückstehen möchte: beneide nicht die Sünder, beneide vielmehr die Got- tesfurcht d. i. laß dich durch sie, wenn ihr Anblick sich dir darbietet, in Begehrlichkeit danach versetzen. Eine alttest. Parallele dafür liegt uns zwar nicht vor, aber auch das syr. **ܕܠܝܢܐ**, das griech. *ζηλοτυποῦν* wird so doppelsinnig gebraucht. So richtig Hitz. und unter den neueren jüd. Ausll. Malbim; mit AE **בִּירְצָא** für **בְּאִישׁ יִרְצָא** zu nehmen ist unnöthig, die Gottesfurcht selbst erklärt dieser Spruch für das Allerbeneidens- wertheste. In v. 18 fassen Umbr. Elst. Zöckl. u. A. das **כִּי** als begrün- dend und **אִם** als bedingend: denn wenn das Ende (die Stunde der rich- terlichen Entscheidung) da ist, besser weil dem **יֵשׁ** und dem **אַחֲרֵי** an- gemessener Brth.: wenn es ein Ende (ein die Widersprüche des Diesseits ausgleichendes Ende) gibt, wie nicht zu bezweifeln steht, so wird deine Hoffnung nicht vereitelt werden — aber dagegen sträubt sich die Wort- folge im Nachsatz (s. zu 3, 34), auch sieht man nicht ein, weshalb der Verf. nicht geradezu **יֵשׁ אַחֲרֵי** sagt, sondern das seinem Glauben Gewisse so bedingungsweise hinstellt.¹ Wäre **אִם** hypothetisch gemeint,

1) Die Schreibung **כִּי אִם** spricht nicht gegen die Zusammengehörigkeit der zwei Partikeln, diese Makkefirung findet sich überall ausgen. nur 3 Stellen: Gen. 15, 4. Num. 35, 33. Neh. 8.

so empfehle es sich, mit LXX *ἐὰν γὰρ τηρήσης αὐτὰ ἔσται σοὶ ἔκγονα* dahinter ausgefallenes *הַשְׁמֵרָה* einzufügen. Auch Ewalds: Vielmehr es gibt noch eine Zukunft (Dächsel: Vielmehr sei froh, es gibt . .) ist unmöglich, denn der vorausgegangene Satz lautet positiv, nicht negativ. Die Partikelgruppe *אם כי* bed. eig. denn wenn (z. B. Thren. 3, 32) oder auch relativ: daß wenn (z. B. Jer. 26, 15). Nach einem Verneinungssatze hat sie den Sinn von „außer wenn“, den sie mittelst Ellipse gewinnt z. B. Jes. 55, 10 es kehrt nicht dorthin zurück, denn wenn es die Erde durchfeuchtet hat (kehrt es zurück, nicht eher, also nicht ohne daß dies geschehen). Dieses: „ohne daß“ wird aber wie das lat. *nisi* auch ohne folg. Bedingungssatz gebraucht, z. B. Gen. 28, 17 *hic locus non est nisi domus Dei*. Und von da aus gewinnt *אם כי* nach vorausgegangener Verneinung die Bed.: sondern, z. B. 17^b nicht beeifere sich dein Herz um die Sünder, denn um Furcht Gottes mögest du dich immerfort beeifern d. h. vielmehr um diese, sondern um diese. Eben dieser Pleonasmus des *אם* findet sich aber zuweilen auch da, wo *כי* nicht confirmativ, sondern affirmativ gebraucht ist: den Uebergang bildet das wirkliche „ja wenn“ z. B. 1 K. 20, 6 (s. Keil zu d. St.), dessen „wenn“ nicht selten erlischt, so daß *אם כי* lediglich den Sinn eines betheuernden „ja“ hat, nicht „wahrlich nein“, was es auch mit Zurücktritt des *כי* gegen *אם* des Schwures bedeuten kann 1 S. 25, 34., sondern mit Zurücktritt des *אם* gegen das affirmative *כי*: „wahrlich ja“. So findet sich *אם כי* gebraucht Richt. 15, 7 (mit folg. Perfekt der Gewißheit). 2 S. 15, 21 (wo *אם* vom *Kerî* gelöscht wird). 2 K. 5, 20. Jer. 51, 14., und so ist es auch hier 18^a gemeint trotz dem daß *אם כי* in seiner üblicheren Bed. „außer nur, sondern, nisi“ ganz so wie 1 S. 21, 6 vgl. 5 vorausgegangen ist. Der Einwand Hitzigs, daß bei dieser Erkl.: „gewiß es gibt eine Zukunft“ v. 18 und 17 auseinanderklaffen, fällt weg, wenn man sich in das hebr. Sprachbewußtsein hineindenkt, für welches die affirmative Bed. des *כי* mit der confirmativen ineinanderfließt. *אַחֲרֵי* so prägnant wie hier (24, 14) gebraucht, ist heilwärtiger herrlicher Ausgang; an sich bez. das Wort das Ende, in welches das Menschenleben ausläuft (vgl. Ps. 37, 37 f.), hier das den vorausgegangenen Verlauf krönende Ende. Jeremia verbindet in diesem Sinne *אַחֲרֵי וְחֻקָּה* 29, 11. Und was hier von der *תִּקְוָה* (der Hoffnung (nicht, wie einige jüd. Ausl. träumen, dem Lebensfaden) dessen der eifrig nach Gottesfurcht strebt verneint wird, das wird Ps. 37, 38 von der *אַחֲרֵי* der Gottlosen bejaht: diese haben keinen Foribestand, jener aber einen solchen welcher seiner Hoffnung Erfüllung ist. Aus den Tugenden, die aus der Gottesfurcht fließen, wird nun die Mäßigkeit hervorgehoben und die Warnung vor Schlemmerei durch eine allgemeine Ermahnung zur Weisheit eingeleitet v. 19—21: *Höre du, mein Sohn, und werde weise, und richte geradaus auf dem Wege dein Herz. Zähle nicht zu den Wein-Zechern und zu denen welche Fleisch verprassen. Denn ein Zecher und Prasser verarmet, und in Lumpen kleidet Schläfrigkeit.* Das dem *שָׁמַע* beigefügte *אַחֲרֵי* will sagen, daß es dem Redenden ganz besonders um den Angeredeten zu thun ist und daß dieser eine Ausnahme von den vielen nicht Hörenden machen

möge (vgl. Iob 33, 33. Jer. 2, 31). Ueber אָסִיר geradeaus gehen machen s. zu 4, 14.; das *Kal* 9, 6 und auch das *Pi*. 4, 14 bed. geradeaus gehen und überh. schreiten. Der Weg schlechthin ist der Eine rechte im Gegens. der vielen Abwege. Fl.: „der Weg *sensu eximio* wie die orientalischen Mystiker den Weg zur Vollkommenheit schlechthin الطريق und den der ihn beschreitet السالك den Waller oder Wanderer nannten.“¹ אֶל-חֲדָרָי בָּ wie 22, 26., die דְּבָרֵי חֲכָמִים gleichen sich stylistisch. Der entartete und widerspenstige Sohn wird Dt. 21, 20 näher als זָלִל beschrieben. Diese zwei Charaktermerkmale vertheilt der Spruchdichter auf 20^a und 20^b. סָבָא bed. Wein oder anderes berauschendes Getränk zechen (wov. סָבָא Zechtrank = Wein Jes. 1, 22), arab. سبأ *vinum potandi causa emere*. Dem hier beigefügten גִּינָן entspricht im Parallelgliede בָּשָׂר, welches somit nicht der Fleischesleib der Schlemmer selbst, sondern wie Jes. 22, 13 das zubereitete Fleisch ist, welches sie bei ihren üppigen Gastereien consumiren. LXX dem Wortlaute nach falsch, aber nicht sinnwidrig: „Sei kein Weinsäufer und strecke dich (trachte) nicht nach Picknicks (συμβολαῖς) und Fleisch-Einkäufen (κρεῶν τε ἀγορασμοῖς)“, wobei זָלִל im Sinne des aram. זָבָנִי (Lagarde) übersetzt ist. זָלִל bed. intrans. gering geschätzt werden (wov. זָלִל opp. יָקָר Jer. 15, 19), trans. gering schätzen und als solches verschwenden, verschwenderisch damit umgehen, also: *qui prodigi sunt carnis sibi*, זָלִל ist *dat. commodi*. Anders Ges. Fl. Umbr. Ew.: *qui prodigi sunt carnis suae* die ihren eigenen Leib verwüsten, aber der Parallelismus beweist daß das Fleisch gemeint ist, womit sie sich mästen, nicht ihr eigen Fleisch (בָּשָׂר זָלִל wie בָּשָׂר-זָלִל Ps. 58, 5), welches, näml. dessen Gesundheit, sie vergeuden. Auch bed. זָלִל in der deuteronomischen Verbindung סָבָא וְזָלִל 21^a (vgl. mit Hitz. die Formel φάγος καὶ οἰνοπότης Mt. 11, 19) nicht den Wüstling als Wollüstling πορνολόφος (LXX), sondern den συμβολολόφος (A. S. Th.), κρεωβόρος (Venet.), זָלִל (Onkelos) d. i. Fleischfresser, Freßbauch, Vielfraß, in welchem Sinne Syr. Trg. es an u. St. mit אָסִיט (אָסִיט) d. i. ἄσωτος wiedergeben. Ueber das metaplastische fut. נִי. יִהְיֶה (LXX πτωχεύσει) s. zu 20, 13 (S. 324) vgl. 11, 25. נִי. יִהְיֶה (n. d. F. בִּישָׁה, דִּהְיָה, צִיָּה) ist die Schläfrigkeit, Schlafsucht, Langschläferei, welche solchem Leben in Saus und Braus nothwendig folgt. Ein solcher Schlemmer kommt an den Bettelstab (21, 17) und die der Nachtschwärmerei (Jes. 5, 11) folgende Unlust und Untüchtigkeit zur Arbeit bewirkt, daß er sich schließlich in elende Fetzen kleiden muß. Der Lumpen heißt קָרַע und ῥάκος vom Reißen (Zerreißen), arab. aber رَقْعَة vom Flicker; ausführlicher behandelt diese Lumpennamen Lagarde zu u. St. Die Paränese hebt nun von neuem an und die Theilung wird fraglich. An sich zwar könnten v. 22. 23. 24 selbständige zweizeilige Sprüche sein, aber nicht so v. 25, welcher in

1) Raschi liest בָּרֶךְ לְבָב (schreite) auf dem Wege deines Herzens (des weise gewordenen), und so fand Heidenheim in einer alten HS., aber בָּרֶךְ ist s. v. a. בָּרֶךְ בֵּינָה 9, 6.

Wiederaufnahme der Anrede und im Ausdruck zu v. 22 zurücklenkt; der Verf. dieses Anhangs mag v. 23. 24 vorgefunden haben (obgleich auch hier sein mit c. 1—9 conformer Styl bemerklich ist, vgl. 23^b mit 1, 2), v. 22. 25 aber sind die Einfassung welche er dem Vorgefundenen gegeben. Sonach ist v. 22—25 ein Ganzes: *Gehorche deinem Vater, ihm der dich gezeugt hat, und verachte nicht wenn sie gealtert deine Mutter. Wahrheit kaufe und verkaufe nicht, Weisheit und Zucht und Verstand. Hoch frohlockt der Vater eines Gerechten, [und] der Erzeuger eines Weisen — er wird sein sich freuen. Freuen möge sich dein Vater und deine Mutter, und frohlocken deine Gebärerin.* Das Oktastich beginnt mit dem Aufruf zu kindlichem Gehorsam, denn שָׁמַע jemandem hören ist s. v. a. ihm gehorchen z. B. Ps. 81, 9. 14 (vgl. שָׁמַע בְּקוֹל auf Jemandes Stimme hören Ps. 95, 7). וְהָיָה יְהוָה ist Relativsatz (vgl. Dt. 32, 18 ohne וְהָיָה oder אֲשֶׁר), wonach richtig accentuirt ist (vgl. dagegen Ps. 78, 54). In 22^b ist, genau genommen, nicht zu übers. *neve contemne cum senuerit matrem tuam* (Fl.), sondern *cum senuerit mater tua*, indem das logische Obj. zu $\text{אֶל-הַבְּרִיָּה$ als Subj. von וְהָיָה יְהוָה attrahirt wird (Hitz.). Nun folgt die alles befassende und nach 4, 7 grundlegende Ermahnung, Wahrheit zu kaufen d. h. keinen Aufwand, keine Anstrengung, keine Entäußerung zu scheuen, um sich in den Besitz der Wahrheit zu setzen, und sie nicht zu verkaufen d. h. sie nicht gegen irdisches Gut, weltlichen Vortheil, sinnlichen Genuß daranzugeben, sie sich nicht durch Einschüchterung abdringen, durch Scheingründe abdisputiren, durch Verlockung auf den Weg des Lasters abschwatzen zu lassen und ihr nicht durch Schwimmen mit dem großen Strome (Ex. 23, 2) untreu zu werden, denn Wahrheit אֱמֻנָה ist das Währende und sich Bewährende auf allen Gebieten, sowol dem sittlichen als intellektuellen. In 23^b wird in ähnlicher Weise wie 1, 3. 22, 4 dem קָנָה statt אָמַן ein dreifaches anderes Obj. gegeben: es sind die drei Eigenschaften, denen die Wahrheit eigen ist, die drei Vermögen, welche sie handhaben; הַקִּיָּמָה ist gediegenes, in das Wesen der Dinge eindringendes Wissen, מִיֻּסָּר sittliche Bildung und בִּינָה die kritische Fähigkeit der Prüfung und Unterscheidung (S. 45 ob.). Nun sagt v. 24 welche Folge es für die Eltern hat, wenn der Sohn wie er v. 23 ermahnt wird, die Wahrheit zu seinem Strebeziele macht, dem er Alles unterordnet. Weil in אָמַן die Begriffe des praktisch und theoretisch Wahren ineinanderliegen, laufen auch hier צָדִיק und חָכָם einander parallel. Das *Chethib* lautet 24^a גֹּיִל הָיָה , was Schult. im Hinblick auf חָל Fut. *ja-ğulu* (drehen, hebr. sich vor Freude drehen) statthaft findet, aber der hebr. Sprachgebrauch kennt sonst nur גִּיל הָיָה , wie das *Keri* corrigirt. LXX, durch das *Chethib* beirrt, übers. *καλῶς ἐκτρέφει* (falsche LA *ἐκτρέφῃσαι*) d. i. גִּיל הָיָה . In 24^b ist וְיִשְׂמַח יְהוָה nachsatzartiges Präd. (vgl. Gen. 22, 24. Ps. 115, 7), als ob es hieße: hat einer einen Weisen gezeugt, so (vgl. 17, 21) freut er sich dessen; das *Keri* aber tilgt dieses ו *apodosis* und gibt es dem יִלְד als ו *copul.* — eine unnöthige Vermischung des syntaktisch möglichen nachdrücklicheren Ausdrucks. Dieses Spruchganze rundet sich nun v. 25 mit Rückgang auf v. 22 ab; dem

Imper. u. Prohibitiv dort entsprechen hier Optative: es freue sich (LXX *εὐφρανέσθω*) dein Vater und deine Mutter, und es frohlocke (hier wo es möglich die Optativform *וְהִגֵּל*) deine Gebälerin. Das folg. Hexastich warnt vor Unzucht. Was in c. 1—9 ausführliche Reden und Gemälde dem Jüngling vorhielten, wiederholt sich hier in Miniaturbildern. Es ist der Weisheitslehrer, aber durch ihn die Weisheit selber, welche spricht v. 26—28: *Gib mir, mein Sohn, dein Herz, und laß deinen Augen meine Wege wolgefallen. Denn eine tiefe Grube ist die Buhldirne, und ein enger Brunnen die Fremde. Ja sie lauert straßenräuberisch auf, und die Treubrügigen unter Menschen mehrt sie.* Wir haben für v. 26¹ Luthers schöne Uebers. beibehalten, in welcher uns dieser Kernspruch als Mahnwort der himmlischen Weisheit, der göttlichen Liebe geläufig und lieb geworden ist. Sie folgt wie Symm. und Venet. dem *Chethib* *הַרְצִינָה* (für *הַרְצִינָה* wie Ex. 2, 16. Iob 5, 12), dessen stylistische Angemessenheit aus 16, 7 hervorgeht, so wie hinwieder das *Keri* *הַצִּרְנָה* (vgl. die ähnliche berechtigtere Transposition 1 S. 14, 27) sich durch 22, 12 vgl. 5, 2 stützen läßt. Aber die Korrektur ist unnöthig und das *Chethib* lautet herzlicher, weshalb es von Hitz. mit Recht vertheidigt wird. Die Wege der Weisheit sind Wege der Zucht und insbes. der Züchtigkeit (Keuschheit), also entgegengesetzt den in die Hölle auslaufenden *וְהִגֵּל* 7, 24 ff. Demzufolge begründet sich die Mahnung v. 26 warnend durch v. 27 vgl. 22, 14., wo *עֲמֻקָּה* geschrieben war, hier wie Iob 12, 22 (s. dort) mit gedehntem Inlaut *עֲמֻקָּה* (*עֲמֻקָּה*). Mit *שִׁיתָהּ* *עֲמֻקָּה* wechselt *בְּאֵר צָרָה*, welches demgemäß nicht Born des Leidens (Loewenst.), sondern enger Brunnen bed., *בְּאֵר* ist Fem. Gen. 26, 21 f. und *צָר* bed. eng wie *étroit* (altfranz. *estreit*) aus *strictus*. Das Bild hat nach 22, 14 den Mund der Hure im Auge. Wer sich durch ihre Sirenenstimme verlocken läßt, der fällt in eine tiefe Grube hinein, in einen Brunnen mit enger Mündung, in den man leichter hinein als wieder herauskommen kann. Daß es die Hinterlist der Buhlerin ist, welche den Mann in solche Versunkenheit des Lasters und Strafgeschicks hineinzieht, sagt v. 28. Mit *אֵה*, welches wie Richt. 5, 29 nicht bloß zu *הִיא*, sondern zum ganzen Satze gehört, wird das Schreckbild bestätigt und vollendet. Das V. *הִתָּהּ* (wov. *חָתַף* Tod und zwar natürlicher Tod) bed. hinraffen. Faßt man *הִתָּהּ* als Abstractum: Hinraffung, so stünde es hier elliptisch für *הִתָּהּ (בְּעַל) אִישׁ*, was an sich unwahrscheinlich (s. zu *עָדָם* 7, 22) und auch nicht nöthig ist, da wie *מִלֵּךְ*, *עָבֵד*, *הִלֵּךְ* u. dgl. zeigen solche Abstracta auch unmittelbar in Concreta übergehen können, so daß also *הִתָּהּ* den Hinraffer d. i. Straßenräuber *latro* bed. (vgl. das von Kimchi mit Recht für stammverwandt erklärte *חָטַף הַשָּׂה* Ps. 10, 9). In 28^b kann *הוֹדִיסָהּ* nicht *abripit* bed. (wie LXX Theod. Hier. voraussetzen), wofür *הִסְפָּהּ* (*הִסְפָּהּ*) gesagt sein würde.² Aber dieser Verbalbe-

1) Die richtige Punctuation in 26^a ist *וְהִתָּהּ בְּנִי לְבָהּ*, wie es sich in den Ausgg. Vened. 1615 Basel 1619 und denen von Norzi und Michaelis findet.

2) Das Trg. übers. 28^b (hier frei vom Einflusse der Peschitto) in syro-palästinischem Idiom: *וְצִיָּאֵר אֲבִינָהּ שְׁבָרִי* d. h. sie fähct unbesonnene Söhne.

griff paßt auch nicht in den Zus., *רוסיק* bed. wie überall *addit* (auge und das hier in dem Sinne von *multiplicat*. Von *בוגרים* gilt w. S. 183 unt. von *הוקעים* gesagt ist. Der Einwand Hitzigs: „*הא* fen“ mit dem Acc. der Person sagt man gar nicht“ widerlegt sich durch 19, 4. Mag man aber übers.: Treubruchige oder: Treubruch (*שגגה*) mehrt sie — immer bleibt es noch fraglich, ob *באדם* von *אדם* abhängig ist wie Koh. 8, 9 vgl. 2 S. 23, 3 von dem Verbum des Heshens (Hitz.), oder ob es wie öfter *באדם* z. B. Ps. 78, 60 *inter homin* (so die meisten Ausll.) bed. Die Hurerei führt zu Treubruch mannigfachster Art: sie macht nicht nur den Gatten treubruchig gegen den Gatten, sondern auch den Sohn gegen seine Eltern, den Schüler gegen seinen Lehrer und Seelsorger, den Diener (vgl. das Ansinnen des Weik Potiphars) an seinem Herrn. Die Verführerin, indem sie bald dies bald jenen in ihr Netz lockt, häuft also die Zahl derer die treulos handeln an Menschen, denen sie zu treuer Liebe, treuem Gehorsam verpflichtet wären. Aber nicht vor allem Treulose an Gott? Wir meinen daß nicht *בוגרים*, sondern *רוסיק* seine Ergänzung an *אדם* hat und ihn bedarf: die Verführerin mehrt Treubruchige unter Menschen, sie macht Treubruch mannigfachster Art in der menschlichen Gesellschaft heimisch. Hienach ist auch accentuirt; *ובוגרים* ist als Obj. durch *Mugras* für sich gestellt und *באדם* durch *Mercha* mit *רוסיק* verbunden.

Von dem Laster der Hurerei geht der Verf. auf das der Trunkliebe über, sie sind nahe verwandt, denn Völlerei erregt fleischliche Lust und um sich wolgemut im Pfule der Wollust zu wälzen muß der gottbildliche Mensch sich vorher durch Berauschung verthieren. Das Menschliche überschreitet hier den vom Distich aus ihm möglichen Umfang Zeilen und wird zum Maschalliede (S. 15) v. 29—35: *Wessen ist Wessen Auweh? wessen sind Streithändel, wessen Geklage, wessen Wunden um nichts? wessen ist Benebelung der Augen? Derer die späthinein beim Weine sitzen, welche einkehren Mischtrank auskosten. Siehe den Wein nicht an, wie roth er spielt, wie er im Bech sein Blinken zeigt, mit Leichtigkeit hinuntergleitet. Das Ende davon ist daß er gleich einer Schlange beißt, und gleich einem Basilisk sticht er. Deine Augen werden Ungehöriges sehen, und dein Herz wird verkehrtes Zeug sprechen, und du wirst wie in des Meeres Herzen liegend und wie liegend auf eines Mastes Spitze. „Sie haben mich gehauen — es schmerzte mich nicht; sie haben mich geprügelt — ich spürte nichts. Wann werd' ich ausgeschlafen haben? fahr' ich fort, gehe wieder darauf aus.* Die wiederholten *למי* fragwer denn das alles zu erfahren bekomme; die Antwort folgt v. 30. *למי* reimt sich das nur hier vorkommende *אבוי*, kein Subst. v. *אבה* (w. *אביון*) n. d. F. *צדק* in der Bed. *egestas* Dürftigkeit, sondern wie jeder ein Schmerzenslaut (Venet. *timi al, timi geō*). Ueber *מרגלים* (*Cheti*

1) Man punctire *למי אבוי*, denn das ist die Punctuation Ben-Aschers, wozu sein Gegner Ben-Naftali *למרי-אבוי* (s. *Thorath Emeth* p. 33).

s. oben S. 112. שִׁירָה bed. Bedenken und Besprechen (S. 116 ob.), sorgenvolles Hinundherdenken und sorgenvolles Klagen (1 S. 1, 16, 18 vgl. הָגִיגָה, הָגִיגָה) z. B. über die erschöpfte Kasse, die versäumte, die zu erwartenden Vorwürfe, die abnehmende Kraftfülle. In der Bedeutung הָגִיגָה (vgl. Ps. 35, 19) vertritt das accusativisch adverbial חנם (franz. *gratuitement*) die Stelle eines Adj.: Hiebe die man thut, ohne daß man durch die Nothwendigkeit oder die Pflicht in Noth kommt, sich so etwas zu gewärtigen, Hiebe für nichts und Wunden für nichts (Fl.), Wunden für die lange Weile (Oet.). חֲכָלֵי עֵינַיִם ist dunkelung (Umnebelung) der Augen v. חֲכָלֵי חֲכָל fest, verschlossen auf Lichtempfindung übertragen: dunkel s. (s. zu Gen. 49, 12. Ps. 137, 6; die Kupfernase der Säufer bleibt außer Betracht, das Wort geht auf Röthung, sondern Trübung der Augen und der Sehkraft. Die Frage v. 30 beginnt der Frageform gemäß mit לָ (schreib לְמַחְזִירִים mit dem לְ nach Metheg-Setzung §. 20. *Michlol* 46^b): Ach und Weh der Weithändler haben die welche spät aufbleiben beim Weine (vgl. Jes. 16, 7, welche eingehen (näml. in das Weinhaus Hohesl. 2, 4., das Haus der Gastereien gibt) und Mischtrank (s. zu 9, 2. Jes. 5, 22) „auszuweinen“. Hitz.: „sie prüfen die Mischung auf das Verhältniß des Weines zum Vasser, ob es richtig getroffen sei“. Aber לְמַחְזִירִים ist wie גִּבּוֹרִים Jes. 40, 5 spöttisch gemeint: sie sind Helden, näml. Saufhelden, sie sind Helden, solche näml. die dem Mischwein auf den Grund zu kommen und oder auch: ihn gründlich aus- und durchkosten (Fl.). Die schlimmen Folgen der Trunksucht sind nun registriert. Damit man nicht dieser Unreinheitssünde verfallt, warnt der Dichter v. 31 vor dem Reize, den der Wein auf den Gesichts- und Geschmackssinn ausübt: man soll sich nicht durch diesen Reiz gefangennehmen lassen, soll sich ihm gegenüber seiner Freiheit behaupten. הִתְאָדָם sich roth machen d. i. zeigen ist v. a. הִתְאָדָם und stellt noch mehr als dieses den Wein als selber einem rothen Farbenspiel mitwirkend und thätig dar (Fl.). Ueber Antiptose (Antiphonese): Siehe nicht den Wein daß er . . s. zu Gen. 30, 17 indes ist hier wo רָאָה nicht bloß „sehen“, sondern „ansehen“ bed., falls ein etwas anderer. In 31^b nimmt man meistens an daß עֵינֵי das Auge des Weins d. i. die Perlen bedeute, welche auf der Oberfläche des Weins spielen (Fl.). Und in der That mit Hitz. nach Num. 11, 7 zu verstehen: wie er im Becher seinen Anblick beut, empfiehlt sich nicht, weil er zu wenig besagt. Andererseits geht es zu weit, wenn Böttch. behauptet, עֵינֵי bedeute nirgends bloßes Aussehen, sondern überall den Schein des Gegenstands. Aber, vom Weine gesagt, scheint allerdings nicht bloß den Anblick schlechtweg, sondern sein Blinken gemeint zu sein; nicht seine Perlen, welche עֵינֵי heißen müßten, sondern sein Glänzen, wobei bes. an den wie aus Tiefdunkel aufleuchtenden Glanz des syrisch-palästinischen Weins gedacht ist, welcher aus meistens rothen Beeren bereitet wird und weil sehr zuckerreich fast syrupartig ist. Hier. übers. עֵינֵי gut: (*cum splenduerit in vitro*) *color ejus*.

An einen Glasbecher aber hat man nicht nothwendig zu denken; Böttch. hat Recht, daß man den blinkenden Schein auch in metallenen oder irdenen Geschirren, wenn man hineinsah, wahrnehmen konnte. Das *Chethib* בכים ist Schreibfehler; der Midrasch macht dazu den Witz, daß בכים auf den Weinhändler, בכוס auf den Weintrinker passe. Von der Augenweide geht 31^c auf den Gaumenkitzel über: (daß oder wie er) so glatt eingehet (Lth.), der Ausdruck ist wie Hohesl. 7, 10. Statt הלק (wie גלי von Flüssigkeit) steht hier das von behäbigem Gehen übliche הלהך und statt למישרים mit ל der Norm במישרים mit ב der Weise, Geradheit ist hier Leichtigkeit (arab. *jur*): wie auf geradem ebenen Wege spazirt er ungehindert und leicht die Kehle hinab.¹ Welchen Ausgang es mit dem Weine nimmt, näml. dem unmäßig genossenen, sagt v. 32. Ist אחריתו hier Subj. wie 5, 4? Man müßte dann ראשון und אחרון als Attributivsätze fassen, wie Syr. Trg. letzteres, Ew. beide übers.: Der Ausgang den es damit nimmt gleicht der Schlange welche beißt u. s. w., wogegen sich syntaktisch (vgl. z. B. Ps. 17, 12) nichts einwenden läßt; die Futt. würden im Unterschiede von Participien nicht Eigenschaften, sondern Thatäußerungen ausdrücken. Aber das Ende das es mit dem Weine nimmt gleicht nicht einer Schlange, sondern dem Bisse einer Schlange; einer Schlange gleicht der Wein selbst an sich und von vornherein. Sachgemäß ließe sich אחריתו mit Hitz. (nach Hier. *in novissimo*) als *acc. adverb.* = באחריתו Jer. 17, 11 fassen. Aber weshalb hätte der Verf. nicht deutlicher באחריתו geschrieben? Das syntaktische Verh. ist wie 29, 21: אחריתו ist nach Nominalsatzweise Subj. zum Folgenden als seinem virtuellen Präd.: „Sein Ende ist: wie eine Schlange beißt er“ = dies daß er wie eine Schlange beißt.“ Ueber צפצפי *serpens regulus* (nach Schult. v. צפע = سفع glühend, sengend anhauchen) s. zu Jes. 7, 8.

Das *Hi.* הפריש versteht hier Schult. von Spaltung der Leber und Hitz. nach LXX Vulg. Venet. von Spritzung des Gifts, beide nach arab. فرث.

Aber הפריש, syr. *afrés*, bed. von dem Wurzelbegriff des Trennens und Spaltens aus auch stechen *poindre, pointer*, wie Raschi und Kimchi glossiren, wov. aram. פָּרַשׁ Ochsenstachel, womit die Alten den Reiter- und Pferdenamen פֶּרֶשׁ (vom Spornen) in Verbindung bringen (vgl. dagegen Fleischer zu Levy II, 574); Schlangenbiß und Schlangenstich (lat. *morsus, ictus*, Varro: *cum pepugerit colubra*) fallen in der altertümlichen Vorstellung zusammen.² Nun wird der aufgeregte Zustand des Betrunkenen geschildert, vorerst v. 33 die bis zum Deliriren gesteigerte Thätigkeit seiner Einbildungskraft. Unstatthaft ist es hier זרית mit Raschi

1) Die engl. Uebers. hat *when it moves itself aright*, was man auf das Phänomen des Weinens des Weins oder des Fadenziehens im Glase gedeutet hat, s. Ausland 1869 S. 72.

2) Wir wollen jedoch nicht verschweigen, daß der nachbiblische Hebraismus הפריש in der Bed. stechen nicht kennt (der Midrasch erklärt an u. St. פֶּרֶשׁ בין מיתה לחיים d. h. er schneidet das Leben ab), und der Nestorianer Kuanishu aus Superghan, den ich wegen des افرس fragte, wußte nur von den Bedd. *to separate* und *to point out*, aber nicht *to sting* (stechen).

AE u. A. wie 22, 14 zu verstehen und mit Lth. zu übers.: *So werden deine augen nach andern Weibern sehen* (Fl. *circumspiciunt mulieres impudicas*, für die Bed. *ersehen*, *sich nach etwas umsehen*, *etwas mit den Augen suchen* auf Gen. 41, 33 verweisend). Denn die Bed. *mulieres impudicae* gewinnt יָדוּת immer nur durch den Stempel seiner Umgebung, hier aber führt das parallele הִדְבָּכֹת (verkehrtes Zeug) auf neutrishes *aliena* (vgl. 15, 28 יָדוּת), aber nicht blos in dem Sinne שְׂאִיָּם Unwirkliches (Ralbag, Meiri), sondern: Fremdartiges d. i. Abnormes, also bizarre abenteuerliche tolle Dinge. Eine althebräische Parabel vergleicht die wechselnden Zustände, die der Wein hervorbringt, mit der Weise des Lammes, des Löwen, des Schweines und des Affen; hier sind Gaukelspiele und Trugbilder der Fantasie gemeint, welche in der Anschauung und Vorstellung des Betrunknen sich wie Affen-Capriolen jagen. Ferner ist der Zustand des Trunknen ein der Wirklichkeit des nüchternen, der Sicherheit des maßhaltenden Lebens entrückter 34^a: du wirst gleich einem der in des Meeres Herzen liegt. So in des Meeres Herzen d. i. Innern zu liegen wie ein Schiff darin fährt 30, 19 ist unmöglich; man müßte dort schwimmen, aber Schwimmen ist kein Liegen, und um an eine Situation wie Jon. 1, 5 zu denken müßte man das Schiff hinzudenken, aber שָׁכַב bed. auch nicht so ohne weiteres „schlafen“ und überdies ist das Schlafen eines Passagiers in der Cajüte auf hoher See an sich keine gefährliche Sache. Richtig Hitz.: in der Tiefe des Meeres (כֶּלֶב-רֶם wie Jon. 2, 4) — der Betrunkene oder vom Weine Verschlungene (Jes. 28, 7) ist wie ein in das Meeresinnere Hinabgesunkener und also Ertrunkener oder zu ertrinken Begriffener, er befindet sich in einem Zustande geistiger Verworrenheit, welche endlich in völliges Unbewußtsein übergeht, abgeschnitten von dem wirklichen Leben, welches über ihn wie einen Todten hinwogt, und in diesen Zustand hat er sich, wie שָׁכַב andeutet, selbst gebettet. Mit בָּלֵב steht בָּרָאשׁ in polarischem Gegensatz: er ist wie einer der auf der Spitze des Mastbaums liegt. חֲבֵל n. d. F. דָּבַר שֵׁשׁ ist die mit Tauen חֲבָלִים (Jes. 33, 23) befestigte Rahe (Segelstange). Oben auf der Rahe sich hinzulegen fällt freilich Niemandem ein und es ist auch kein Platz dazu, aber so wenig man den auf der Dachzinne, weil sich da hinzulegen Niemandem (er sei denn ein Nachtwandler) beikommen wird, in der 'Alija einquartiren darf, ebensowenig den der hier in Rede steht in den Mastkorb (Böttch.) — der Dichter sagt ja nun vergleichungsweise, wie bedenklich die Lage des Trunknen ist; er gleicht einem der auf oberster Rahe liegt und trotz alles Anklammerns (aber ein Trunkener reflectirt ja gar nicht) allaugenblicklich ins Meer zu stürzen Gefahr läuft, denn das Schwanken des Schiffes ist ja je weiter nach oben desto wirksamer. Der Trunknebold ist auch wirklich so oft er sich übernommen in äußerster Lebensgefahr, da ein schlimmer Fall des sein selbst nicht Mächtigen oder ein Schlaganfall seinem Leben plötzlich ein Ende machen kann. Der Dichter läßt ihn v. 35 selber reden. Er hat tüchtige Prügel bekommen, aber weil stark narkotisiert hat er sie nicht gefühlt und setzt sich nun wo er seinen Rausch ausschlafen will über das Erlittene hinweg; weit

entfernt, durch das Notabene das man seiner Haut eingebläut hat sich ernüchtern zu lassen, freut er sich schon darauf, wenn er ausgeschlafen, das ihm zur süßen Gewohnheit gewordene Sauf- und Bummelleben von vorn anfangen zu können. הָלָה bed. nicht allein krank s., sondern überh.

schmerzhaft afficirt s. oder werden, vgl. Jer. 5, 3 wo הָלָה nicht 3 *pl. masc.* von הָלָה, sondern von הָלָה ist.¹ Der Ausruf מָרִי אֶקִּיץ ist freilich ein Sehnsuchtsseufzer anderer Art als Iob 7, 4. Der Einschlafende kann nicht umhin, dem Zwange der Natur nachzugeben: er ist sein selbst nicht mehr Herr, es schwindelt ihm, es geht alles mit ihm im Kreise herum, aber er denkt bei sich: Ei wäre ich doch wieder munter, und so wenig wird ihm dadurch daß es ihm so schlimm gegangen und so schlimm geworden seine Genußsucht verleidet, daß er ausgeschlafen wieder da anfangen will, wo ers gestern als er nicht mehr konnte gelassen. מָרִי ist nach Nolde Fl. Hitz. hier relatives *quando* (*quum*), aber der biblische Sprachgebrauch gibt dazu kein Recht, auch wäre dann הִקְרִינִי statt אֶקִּיץ zu erwarten. Wie fragendes מָרִי lebhafter ist als relatives, so auch אִיסִּיף אִיסִּיף lebhafter (vgl. 1 S. 2, 3) als אִיסִּיף לְבָבִי. Das Suff. von אִבְקִשְׁנִי geht auf den Wein: aufgemacht will er ihn, den ihm so lieb und unentbehrlich Gewordenen, wieder aufsuchen.

Nachdem diese Nachlese in v. 29—35 Maß und Form des Spruchbaues durchbrochen, kehrt sie wieder zum Tetrastich zurück XXIV, 1. 2: *Beneide nicht boshafte Menschen und nicht gelüste dich, es mit ihnen zu halten. Denn auf Vergewaltigung sinnet ihr Herz, und Mühsal reden ihre Lippen.* Die Warnung, Gottlose nicht zu beneiden, findet sich auch 3, 31. 23, 17. 24, 19., aber in jeder dieser Stellen anders gemodelt. Ueber הָרָעִי mit *Pathach* s. zu 23, 3. אֲנִישֵׁי רָעָה (vgl. רָע 28, 5) sind boshafte d. i. solche welche am Bösen haften und denen das Böse anhaftet. Die Warnung wird daraus begründet, daß wer es mit solchen Menschen hält sich großer und schwerer Sünden theilhaft macht: denn Gewaltthätigkeit (schreibe בִּי שֵׁר *Munach Dechi*) brütet ihr Herz d. h. Raub, Plünderung, Verheerung, Mord u. dgl. Mit שֵׁר (in Mischle nur hier und 21, 7 vgl. שֵׁר 19, 26) paart sich sonst הָמָס, hier (vgl. Hab. 1, 3) אֶמָל *labor, molestia*, näml. die sie durch verleumderisches arglistiges liebloses Reden Andern bereiten. Der Warnung vor Liebäugeln mit den Gottlosen tritt das Lob der in Gottesfurcht wurzelnden Weisheit an die Seite v. 3. 4: *Durch Weisheit wird das Haus gebauet, und durch Verstand wird es befestigt. Und durch Erkenntnis füllen sich die Kammern mit allerlei kostbarem und annehmlichem Gute.* Was das „Hausbauen“ sagen will, darüber s. zu 14, 1. Weisheit ist es, näml. aus Gott stammende, in der Gemeinschaft mit ihm wurzelnde, wodurch jeglicher Haushalt, sei er ein großer oder kleiner, emporkommt und zu gedeihlichem Bestande und blühendem Wolstand gelangt; בִּינָה als Parallelwort zu בָּקָה (3, 19. Hab. 2, 12) verhält sich zu diesem wie *statuere* zu *extruere*, das *Hithpal.* (wie Num. 21, 17) bed. sich in Be-

1) Das Wort gehört zu den זָפִין וְקָמְצִין welche Tonrückgang bewirken, s. Hitz. zu d. St.

stand erhalten, Bestand gewinnen, befestigt werden. Daß bei *Athnach* יִמְלֵאֲךָ nicht in pausales יִמְלֵאֲךָ übergegangen ist (*Michlol* 64^a), kommt daher daß das *Athnach* des poetischen Accentuationssystems nur den Werth des prosaischen *Sakef* hat; der Satz vollendet sich erst durch 4^b, die Pausalform wäre auch deshalb nicht statthaft, und sie unterbleibt weil das *Athnach* dazu nicht nöthigt (s. zu Ps. 45, 6). Die Ausdrucksweise v. 4 ist wie 1, 13. 3, 10. Eigentümlich aber ist יִקְרִיִּים von den Vorratskammern (LXX wie Jes. 26, 20 ταμεία) und נִזְרִים wie 22, 18. 23, 8 dieser Nachlese. Das Lob der Weisheit setzt sich fort, sie bringt Segen im Frieden und gibt die Oberhand im Kriege v. 5. 6: *Ein weiser Mann ist machtlos, und ein Mann von Erkenntnis zeigt starke Kraft, denn mit kluger Lenkung wirst du glücklich Krieg führen, und Heil ist da wo's nicht an Rathgebern fehlt.* Das ב von בְּעִזּוֹ (so mit *Pathach* in alten Drucken, Cod. 1294, Cod. jaman. u. anderwärts mit der masoretischen Angabe לִירוֹ וּמֵלֶא) führt wie das von בִּפְנֵי Ps. 29, 4 die Eigenschaft ein, in welcher eine Person oder ein Ding erscheint und auftritt; der Artikel (vgl. הַעֲוִבִים S. 64 ob. Ges. §. 35, 2 A) ist der gattungsbegriffliche. Das parall. כַּח מֵאֲמָךְ übers. ein Grieche ἐπὶ ἐκ κατακλόνος λόγῳ = כַּח מֵאֲמִיךָ (Iob 9, 4. Jes. 40, 26). Aber nach 5^a liegt es näher, daß der Dichter die Macht, welche in der Weisheit selbst liegt (Koh. 7, 19), als daß er ihren Vorzug vor physischer Kraft (21, 22) ausdrücken wolle; LXX Syr. Targ. freilich übers. auch 5^a als ob מְצִו (prae potente) geschrieben wäre. כַּח מֵאֲמִיךָ bed. die Kraft stärken und das ist Nah. 2, 2 s. v. a. die Kraft zusammenraffen (sich ermannen), hier und Am. 2, 14 starke (standhaltige, überlegene) Kraft zeigen. Die Begründung setzt sich aus 20, 18^b und 11, 14^b zusammen. Das hier gegen die Grundstelle eingefügte לָךְ bestimmt Hitz. לְךָ עֲשֵׂה zu lesen: denn mit kluger Lenkung wird der Krieg von dir durchgeführt werden; die Construction des Passivs mit ל des Subj. ist ebenso gut hebräisch (s. zu 14, 20) als aramäisch¹, und עֲשֵׂה bed. häufig in prägnantem Sinne: vollführen, hinausführen, zu Ende führen, aber die RA עֲשֵׂה מִלְחָמָה bed. immer nur Krieg führen und nichts weiter. לָךְ ist dat. commodi wie in לְיָחִים für Jemanden kriegten (streiten) z. B. Ex. 14, 14. Statt בָּרַב liest LXX בָּלֵב; über γεωργίου μεγάλου für כַּח מֵאֲמָךְ, ohne Zweifel eine corrupte Lesart, s. Lagarde.

Bis jetzt begegneten wir in dieser Nachlese nur zwei Zweizeilern (s. oben S. 15); jetzt folgen deren mehrere aufeinander. Daraus daß die Weisheit eine Macht ist die Großes leistet folgt ihr hoher Werth, dem Narren aber dünkt sie allzukostspielig v. 7: *Schmuckwaare dünkt den Narren Weisheit, im Thore thut er seinen Mund nicht auf.* Meistens nimmt man כָּאֵמֶת für רָמֹת (Schreibung wie 1 Chr. 6, 58 vgl. Sach. 14, 10. Spr. 10, 4. קָאֵם Hos. 10, 14) und übers. wie Hier. und Lth.: *Weisheit ist dem Narren zu hoch, der Weg zur Weisheit ist ihm zu weit und steil, der Preis zu kostbar und unerschwinglich.* Gewiß liegt dieser Ged. von dem was der Dichter sagen will nicht weit ab, aber weshalb

1) s. Nöldeke, Neusyrische Grammatik S. 219 Anm. und dazu S. 416.

sagt er חֲכָמִים und nicht חֲכָמָה? Ein numerischer Plur. ist dieses חֲכָמִים nicht, so daß sich mit Venet. übersetzen ließe: μετέωροι τῷ ἄγῳ αἱ ἐπιστήμαι, es ist ein Plur. wie Ps. 49, 4 zeigt, aber wie aus der Personification und Construction 1, 20 (S. 55) ersichtlich, ein innerlich multiplicirender und steigernder, welcher sich zu חֲכָמָה ähnlich verhält wie Wissenschaft als Inbegriff des Wissens zu Wissen. Daß hier dieser Plur. in Anwendung kommt hat sicher ebenso wie in c. 1—9 (s. S. 29 unt.) einen bestimmten Anlaß, dort darin daß die Weisheit bezeichnet werden sollte, welche aller Weisheit Mittlerin ist, hier in dem beabsichtigten Zusammenklang mit רִאשִׁית, dessen *ôth* aber ebendeshalb ein unveräußerliches sein wird. So wird also רִאשִׁית jener Name einer kostbar ausländischen Bijouterie sein, welche im B. Iob da wo dieses die Unergründlichkeit und Unschätzbarkeit der Weisheit feiert genannt wird, s. Iob 28, 18 wo wir was sich zur Zeit über רִאשִׁית sagen läßt zusammengestellt haben. Was soll nun aber damit gesagt sein, daß Weisheit dem Narren eine Perle oder Edelkoralle sei? Joël Bril erklärt: „Wie köstliche Steine braucht der Narr die Wissenschaften nur zum Putz, weiß aber öffentlich kein Wort mitzusprechen.“ Schon deshalb verwerflich, weil רִאשִׁית kein so übliches Geschmeide oder Putzstück ist, um zum Ausdrucke dieses Gedankens dienen zu können. Das Dritte der Vergleichung liegt in der Seltenheit, Kostspieligkeit, Unerschwinglichkeit; der Narr verzichtet auf Weisheit, weil der Aufwand von Kraftanstrengung und Opfern aller Art, welcher erforderlich ist, um in den Besitz wahrer Weisheit zu kommen, ihn abschreckt (Raschi). Das ist auch der Sinn, der sich wenn רִאשִׁית = רִמִּית ergibt, und wahrsch. hat der Dichter um dieses Doppelsinns willen nicht פִּינִיָּם גִּבִּישׁ oder einen andern Schmuckwaaren-Namen, sondern gerade diesen gewählt (Hitz.). Falsch verstanden hat das Wortspiel der Syr.: *sapientia abjecta* (ܫܒܠܐ) *stulto* und der Targumist: der Narr murren (מִחָרֵץ) gegen die Weisheit.¹ Mag er die Trauben auch sauer finden, weil sie ihm zu hoch hängen, hier ist nur gesagt, daß die Weisheit ihm jenseitig bleibt, weil er sich nicht zu ihrer Erringung aufschwingen kann; ebendeshalb thut er im Thore, wo der Rath und die Gemeinde-Repräsentanten ihre Sitzungen haben, den Mund nicht auf: er hat nicht die zur Mitberathung nöthigen Kenntnisse, muß also schweigen und das ist noch das Gescheiteste was er thun kann. Von der Weisheit, die ein sittliches Gut, geht der folg. Spruch auf eine Art der σοφία δαυμονιώδης über v. 8: *Wer darauf denkt Böses zu thun, einen Ränkemacher nennt man den.* Eine Wort- und Begriffserklärung wie 21, 24 (vgl. S. 33), ebenso geformt wie 16, 21 die von נִבְחָן. Statt פֶּסֶל-מִזְמוֹת heißt es 12, 2 אִישׁ מִזְמוֹת (vgl. zu 22, 24). Ueber מִזְמוֹת in üblem Sinne s. S. 92. Solche Definitionen haben natürlich keinen lexikographischen sondern einen moralischen Zweck. Die hier gegebene will davor warnen, daß man sich diesen zweideutigen Titel eines abgefeimten (raffinirten) Menschen verdiene; man nennt so

2) Diese Erkl. halte ich für richtiger als Levy's: er überhebt sich (thut groß) mit der Weisheit.

einen dessen Tichten und Trachten auf Bösesthum gerichtet ist. Man könnte auch umgekehrt den Schwerpunkt der Warnung in 8^b finden: „Wer gegen das Wol Anderer hinterlistige Pläne ausspinnt, der findet schon dadurch seine Strafe daß er als ein nichtswürdiger Intrigant der öffentlichen Verachtung anheimfällt“ (Elst.). Aber מוֹמֵהּ ist ein ἑῷα μέσον, s. 5, 2.; der Titel ist also äquivok und der Schwerpunkt liegt in der Herausschälung seines Kerns: מְרִישֵׁב לְהָרֵץ. Der folg. Spruch ist durch יָרִי mit v. 8, durch אֵרִיל mit v. 7 verknüpft; er hält den Narren und den Spötter gegen einander v. 9: *Narrheits-Unterfangen ist die Sünde, und ein Greuel für Menschen ist der Spötter.* Da für 9^b feststeht, daß לֹץ Subj. ist, so hat auch הָצֵאָה 9^a als Subj. zu gelten, und es wird also ein Urtheil über die Sünde im Allgem. abgegeben. Die spezielle Bed *flagitium* wie 21, 27 wird also צִדָּה hier nicht haben, aber es gewinnt diese ja von dem Wurzelbegriff „aussinnen“ aus und bed. zunächst nur die Samlung und Strebung der Gedanken auf ein bestimmtes Ziel (Iob 17, 11), insbes. das raffinierte Vorbereiten, das Ausbrüten einer sündlichen That. In ähnlicher Weise reden wir von sündlichem Beginnen oder Unterfangen. Mag man aber die Sünde an sich oder in ihren Folgen ansehen, immer ist sie eine Aussinnung oder Ausheckung der Narrheit (*gen. subjecti*) oder auch: eine solche welche den Charakter der Narrheit an sich trägt (*gen. qualitatis*), denn sie verrückt und zerstört das Verhältniß des Menschen zu Gott und Menschen und beruht, wie Sokrates bei Plato lehrt, auf einem falschen Calkul. Und der Spötter (Religions- und Tugendspötter) ist הַיֹּעֵבֵב לְאָדָם. Die Verbindungsform steht hier vor einem Worte mit לֹץ wie Iob 18, 2. 24, 5 und öfter. Aber warum sagt der Dichter nicht geradezu אָדָם הַיֹּעֵבֵב? Doch wol um dem Doppelsinn Raum zu lassen, daß der Spötter nicht allein den Menschen, nämll. den besser gesinnten, ein Greuel ist, sondern auch, indem er Andere an ihrem Glauben irre macht und sie in seine frivolen Gedanken hineinzieht, ihnen Ursache des Greuels d. i. solchen Verhaltens und solcher Gedanken wird, welche ein Greuel vor Gott sind (15, 9. 26). Außer sichtlicher Verbindung steht der letzte dieser vier Zweizeiler v. 10: *Hast du dich schlaff gezeigt am Tage der Beengnis, so ist beengt deine Kraft.* Das Perf. 10^a ist das hypothetische, s. zu 22, 29. Wenn der Mensch sich schlaff (18, 9) d. i. wankelmütig, zaghaft, widerstandsunfähig in Zeiten der Bedrängnis bewiesen, so soll er daraus die Schlußfolgerung ziehen, die der Nachsatz 10^b ausspricht. Richtig Lth. mit absichtlicher Verallgemeinerung: *Der ist nicht starck, Der in der not nicht fest ist.* Die Anrede aber macht den Spruch zu einer ernsten Mahnung, sie spricht dem der sich schwach gezeigt das Urtheil das er sich selbst zu sprechen hat. Und auch das Wortspiel צָרָה und צָר will, wo möglich, wiedergegeben sein: „Wenn deine Kraft gerade da wo sie sich zeigen soll (nämll. לְהַרְתִּיב לָךְ) sich gleichsam zusammendrücken und beugen läßt von der Bedrängnis, dann ist sie überhaupt beschränkt, du selbst ein Schwächling.“ So Fl., demgemäß übersetzend: *Si segnis fueris die angustiae, angustae sunt vires tuae.* Hitz. dagegen corrigirt nach Iob 7, 11 רִיחָה „klemm (klamm) ist dein Mut“. Und warum? Von

כח — bemerkt er — kann man כשל sagen (Ps. 31, 11), aber schwerlich צר, denn das Dynamische ist punktuell und nur der Bereich seiner Wirksamkeit mag weit sein oder enge. Darauf ist zu antworten, daß sich allerdings von der Kraft an sich nicht צר in dem hier erfordernten Sinne sagen läßt, die Einengung könnte eher wie bei einem Strome Jes. 59, 19 als Steigerung ihrer Intensität gelten. Aber wenn die Kraft an sich etwas Punktuell ist, so ist dagegen ihre Aeüßerung etwas Lineares, und die Kraft hinsichtlich ihrer Aeüßerung ist es, welche hier צר heißt d. i. nicht weit reichend, nicht ausreichend, unzulänglich. צר ist alles dem enge Raumschranken gezogen sind. Eine geringe Kraft ist weil gering auch in ihrer Aeüßerung eine beschränkte.

Nun beginnen wieder die mehrzeiligen Sprüche. Ein Sechszweiler macht den Anfang v. 11. 12: *Rette die zum Tode Geschleppten, und Hinwankenden zur Würigung o thue Einhalt! Falls du sprichst: „wir wußten ja nicht davon“ — ist nicht so: der Wäger der Herzen, der durchschaut es und der auf deine Seele Acht hat, der weiß es und vergilt dem Menschen nach seinem Thun?* Wenn אם als beschwörendes gefaßt wird, so ist אם-תתשדך s. v. a. ich beschwöre dich, schone nicht (vgl. Neh. 13, 25 mit Jes. 58, 1), näml. was du aufzubieten hast, setze Alles daran (LXX Syr. Hier.). Aber der Parallelismus fordert, משיח לְהָרִג (solche die wankenden Fußes der Würigung zugeführt werden) ebenso als Obj. mit אל-תחשך zusammenzunehmen, wie לְקַחֲתָם לְמָוֶת (solche die aus ihren bisherigen Verhältnissen hinweg dem Tode zugeschleppt werden, vgl. Ex. 14, 11) Obj. zu הָיָל, worin alle alten Uebers. den Imper. erkannt haben, keiner einen Infin. (*eripere . . ne cesses*, was sowol der Wortstellung als der Construction nach unhebräisch). Auch als fragendes läßt sich אם nicht fassen, denn so ausgedrücktes *an retinetis* hätte zur Rückseite eher den Ged.: du wirst doch nicht thun! (vgl. z. B. Jes. 29, 16). Und bedingend kann אם auch nicht sein: *si prohibere poteris* (Mich. u. A.), denn das Fut. nach אם hat nie den Sinn eines Potentialis. Also ist אם wie לִי wünschend gemeint, wie es nicht bloß nach späterer Weise (Hitz.), sondern schon uralters gebraucht wird (vgl. z. B. Ex. 32, 32 mit Gen. 23, 13). בִּירְחָמֶיךָ (an die gleiche Formel und ähnliche des Rabbinismus erinnernd¹) führt eine Einwendung, Entschuldigung, Ausflucht ein, welcher mit הִלָּל begegnet wird; einführendes „so sage ich dagegen“ denkt sich wie Dt. 7, 17 f. zur Gegenantwort von selbst hinzu. וְהָיָה werden wir nicht persönlich zu fassen haben (LXX *τοῦτον*), denn da v. 11 von ihrer Mehreren redet, so liegt die neutrische Fassung (Syr. Trg. Venet. Lth.) schon an sich näher und הָיָה *hoc* nach יָרֵשׁ ist auch Sprachgebrauch, s. zu Ps. 56, 10. Das neutrische הָיָה geht aber nicht auf die v. 11 ausgesprochene moralische Verpflichtung, denn die Pflicht, ein Menschenleben zu retten, wenn anders es möglich, kann Niemandem unbekannt sein, weshalb Hier. (als ob der Text הָיָה) *laute* *vires non suppetunt* übers. הָיָה geht auf die Thatsache daß Menschen zum Richtplatz geschleppt werden; nur so begreift sich

1) s. meinen hebräischen Römerbrief S. 14 f.

die Wandlung des zu erwartenden ידעתי in verallgemeinerndes ידעתי: der Einwand besagt, man habe das ja nicht gewußt, näml. daß es mit Jenen zum Aeüßersten kommen und daß mit ihnen so kurzer Proceß werde gemacht werden. Dieser Entschuldigung mit angeblichem Nichtwissen hält die Gegenantwort das Allwissen Gottes entgegen und gibt dem sich Entschuldigenden zu bedenken: Ists nicht so (nur durch solche Verselbstständigung läßt sich im Deutschen dem הלאה gerecht werden): der Wäger der Herzen (s. zu 16, 2), er durchschautet, näml. was in deinem Herzen vorgeht, und der auf deine Seele Acht hat (נִצֵּר ähnlich wie Job 7, 20, LXX καὶ ὁ πλάσας ἡ ψυχήν, was Hitz. vorzieht, indem er נִצֵּר in der Bed. behüten fassen zu müssen meint, richtig Lth.), er weiß, näml. wie es um deine Seele steht — er durchschaut, er weiß (vgl. für beides Ps. 139, 1—4) und vergilt dem Menschen gemäß seinem Thun, welches er, ohne sich täuschen zu lassen, nach dem Stande der Innerlichkeit beurtheilt, aus der es hervorgeht. Es ist zu beachten, daß v. 11 von Verurtheilten insgemein und nicht ausdrücklich von unschuldig Verurtheilten redet und auch zwischen Verurtheilten im Kriege und im Frieden keinen Unterschied macht. Man sieht daraus, daß die Chokma überhaupt keinen Gefallen daran hat, daß Menschen durch Menschen getödtet werden, auch nicht wenn es auf dem Criminalrechtswege geschieht. Denn zwar ist es einerseits wahr, daß die Bestrafung des Mörders mit dem Tode ein aus dem Wesen der göttlichen Heiligkeit und aus der Unverletzlichkeit der göttlichen Rechtsordnung und aus dem Werthe des gottesbildlichen Menschen hervorgehendes Recht ist und daß die Obrigkeit, welche sich dieses Recht als Recht aberkennt, die göttlichen Grundlagen ihres Bestandes verleugnet, aber andererseits ist es ebenso wahr, daß tausend und abertausend Unschuldige oder doch nicht des Todes Schuldige dem Misbrauche oder der falschen Anwendung dieses Rechts zum Opfer gefallen sind, und daß es neben dem Princip der recompensativen Gerechtigkeit ein Princip der Gnade gibt, welches im Reiche Gottes zur Herrschaft kommen soll und im A. T. von Prophetie und Chokma vertreten wird. Es ist schon eine bedeutsame Thatsache, daß Gott den ersten Mörder, den Mörder des unschuldigen Abel, seines Bruders, nicht dem Tode überliefert, sondern so sehr Gnade für Recht ergehen läßt, daß er sogar sein Leben gegen etwaige Blutrache sichert. Nachdem aber das sittliche Verderben des Menschengeschlechts jene Höhe erstiegen, welche das Flutgericht herbeizog, ergelt an die nachflutliche Menschheit das ein unverbrüchliches Recht sanctionirende Gesetzeswort Gen. 9, 6. Das Verhalten Gottes richtet sich also nach der Gestalt der Zeiten. Schon in dem mosaischen Gesetze erleidet dieser Rechtssatz, indem die Größe der Verschuldung nicht äußerlich, sondern innerlich abgeschätzt wird (vgl. Num. 35, 31 f.), eine wichtige in ihrer praktischen Anwendung dehnbare Beschränkung. Und daß der Gnade unter Umständen der Vorzug vor der Gerechtigkeit gegeben werden durfte, zeigt die auf Begnadigung Absaloms abzielende Parabel 2 S. c. 14. Ein Gotteswort aber wie Ez. 18, 23 erhebt die Gnade zum Princip und das Wort, mit welchem Jesus Joh. 8, 11 die Ehebrecherin

entläßt, ist ganz und gar Ausdruck dieses über den Willen der Gerechtigkeit hinausragenden Willens der Gnade. Schon im späteren jüdischen Staate war die Criminaljustiz dem Principe vorwaltender Milde unterstellt; man gab der Erwägung, wie schwer ein Menschenleben wiege, inmitten des Processes und auch nach der Verurtheilung praktische Folge, und in einem langen Zeitraum kein Todesurtheil gefällt zu haben gereichte dem Synedrium zur Ehre. Jesus aber, welcher selbst das unschuldige Opfer eines fanatischen Justizmords wurde, erkannte einerseits zwar der Obrigkeit das Schwert zu, aber predigte und übte die Liebe, welche Gnade für Recht ergehen läßt — er war selber die menschgewordene Liebe, die sich für die Sünder opfert, das Erbarmen, welches Jahve durch Ezechiel 18, 23 ausspricht, in leibhafter Erscheinung. Der sogen. christliche Staat ist freilich in himmelschreienden Widerspruch damit getreten. Aber Augustin erklärt sich in der Voraussetzung, daß das Princip der Gnade die mit dem Christentum angebrochene neue Zeit in allen Verhältnissen durchdringen müsse, für die Sistirung der Todesstrafe, zumal da die heidnische Obrigkeit die Todeswerkzeuge, über die sie nach göttlichem Recht verfügte, zur Hinschlachtung der Christen gemisbraucht hatte, und Ambrosius ging so weit, einen christlichen Richter der das Todesurtheil gesprochen hatte zum Selbstausschluß vom h. Abendmahl zu verpflichten. Die obrigkeitliche Verfügung über Leben und Tod hatte damals die äußerste Höhe blutigen Unrechts erstiegen und so gewissermaßen sich selbst verwirkt. Darum setzt Jansen den Spruch v. 11 mit Worten des Ambrosius in die Mahnung um: *Quando indulgentia non nocet publico, eripe intercessionem, eripe gratia tu sacerdos, aut tu imperator eripe subscriptionem indulgentiae*. Als im englischen Unterhause die Bill Samuel Romilly's durchgedrungen war, nicht fernerhin einen Diebstahl auch schon im Betrage von 5 Shilling mit dem Tode zu bestrafen, wurde sie im Hause des Lords mit Stimmenmehrheit verworfen. Unter denen, welche dagegen stimmten, waren ein Erzbischof und fünf Bischöfe. Unser Spruchdichter hätte anders gestimmt. Selbst das Gesetz vom Sinai dictirt nur dem Menschendiebstahl die Strafe des Todes. Der mosaische Strafcodex ist unvergleichlich milder als selbst noch die *Carolina*. In Aussprüchen aber wie der obige regt sich schon wahrhaft christlicher Geist, der Geist welcher allen Blutdurst der Justiz verurtheilt und zum heiligen Kriege nicht allein gegen Inquisition, sondern auch gegen solche unbarmherzige grausame Hinrichtungen aufruft, wie sie noch unter Friedrich Wilhelm I., dem Unerbittlichen, Namens des Gesetzes in Preußen herrschten. Der nun folg. Spruch steht mit dem vorigen in keinem ersichtlichen Zus. In beiden aber wird mit zwei Zeilen angehoben, welche dort den Hauptgedanken, hier dessen Grundirung enthalten. Lob der Weisheit von wegen ihrer seligen Folgen v. 13. 14: *Iß Honig, mein Sohn, denn er ist gut, und Seim ist süße deinem Gaumen. Ebenso betrachte für deine Seele die Weisheit: hast du sie erlangt, so gibts eine Zukunft und deine Hoffnung wird nicht vereitelt*. Seiner nächsten sinnlichen Grundbed. nach heißt טיב, arab. *tejjib*, was wol riecht und

wol schmeckt; der Honig (דְּבַשׁ v. דְּבַשׁ dick, consistent s.) hat nach alter Vorstellung (z. B. im Koran) überdies Heilkraft, wie überh. das Bittere als Eigenschaft des Giftigen und das Süße als Eigenschaft des Heilsamen gilt. וְנִפְּרָו ist nicht von אֶבֶל-אֶבֶל abhängiger zweiter Acc., denn Honig und Honigseim würden dann unpassend auseinandergehalten; נִפְּרָו (v. נִפְּרָו sich ergießen, ausfließen) ist der von selbst aus den Waben ausfließende reinste Honig (Jungfernhonig). Mit Recht faßt die Accentuation 13^b als selbständigen, die Begründung כִּי כִּי fortsetzenden Nominalsatz: Seim ist süße עַל-הַדֶּקֶה auf deinem Gaumen d. h. sich diesem mit dem Eindrucke des Süßen auflegend, עַל wie Neh. 2, 5. Ps. 16, 6 (Hitz.). An dem כִּי 14^a kommt zu Tage, daß v. 13 nicht um sein selbst willen gesagt ist. Weisheit erkennen ist anderwärts s. v. a. sie in sein Inneres aufnehmen 1, 2. Koh. 1, 17 (vgl. דַּעַת בִּינָה 4, 1 und häufig), wonach Böttch. auch hier erkl.: lerne verstehen Weisheit. Aber כִּי entfaltet sich 14^b: ebenso wie der Honig für den Körper hat die Weisheit für die Seele wolthätige heilsame Folgen, רַעַת חֲכָמָה ist also nicht absolut, sondern in Bez. auf diese Folgen gemeint. Richtig Fl.: *Talem reputa*, Ew. *sic (talem) scito sapientium (esse) animae tuae*, erkenne die Weisheit als etwas gleicher Weise deiner Seele Zuträgliches, Empfehlenswerthes. Falsch erkl. Hitz. אִם-מִצָּאָה „wenn sich die Gelegenheit darbietet.“ Abgesehen davon daß dies eher מִצָּאָה בִּי heißen würde, ist Weisheit finden überall s. v. a. sie erlangen, sie zu eigen bekommen 3, 13. 8, 35 vgl. 2, 5. 8, 9. רִבְיָה steht für רִבְיָה n. d. F. רִבְיָה, רִבְיָה (nach Böttch. §. 396 nicht ohne Einwirkung des folg. Anlauts wie רִבְיָה), vgl. die zu Ps. 20, 4 zusammengestellten ähnlichen Uebergänge des ר in ר; es findet sich auch die LA רִבְיָה, aber רִבְיָה ist die LA des *Cod. Hilleli*², bezeugt von Mose Kimchi im Comm. und David Kimchi *Michlol* 101^b. Mit וַיֵּשׁ beginnt der Nachsatz (LXX Hier. Trg. Lth. Raschi Ew. u. A.). An sich freilich könnte וַיֵּשׁ (vgl. Gen. 47, 6) auch den Bedingungssatz fortsetzen, aber die Erkl. *si inveneris (eam) et ad postremum ventum erit* (Fl. Brth. Zöckl), hat dies gegen sich, daß וַיֵּשׁ אֶחָרִית nicht bed.: das Ende tritt ein, sondern: es gibt ein Ende 23, 18 vgl. 19, 18., hier: es gibt ein Ende für dich, näml. ein heilwärtiges, einen lohnenden seligen Ausgang. Die Verheißung lautet wörtlich wie 23, 18. Jemandem die Hoffnung abschneiden sagen auch wir im Deutschen; חָצַע abgeschnitten s.

ist geradezu s. v. a. sich der Verzweiflung hingeben. Ein anderer Spruch von dem zeitweise zwar, aber nicht auf die Dauer erschütterlichen Bestande des Gerechten v. 15. 16: *Stelle nicht, Frevler, der Wohnung des Gerechten nach, verstöre nicht seine Lagerstatt. Denn siebenmal fällt der Gerechte und kommt wieder auf, die Frevler aber stürzen wenn sie Unglück trifft.* Das אָרַב und נִיָּדָר, wovor hier gewarnt wird, richtet sich nicht wie 1, 11. 19, 26 unmittelbar gegen die Person, son-

1) Schreibe רִבְיָה mit *Muj* nach vorausgehendem *Legarmeh* wie auch 12^b רִבְיָה (*Thorath Emeth* p. 28).

2) s. Strack, *Prolegomena critica in V. T.* (1872) p. 19.

dern gegen die Wohn- und Lagerstätte (רֶבֶץ z. B. Jer. 50, 6 ebenso wie נָחַד S. 80 *med.* ein Nomadenwort) des Gerechten, welcher seinerseits Niemandem unrecht und wehe thut; es wird davor gewarnt, daß man sich nach seinem בִּיחַ Ex. 20, 17 gelüsten lasse und ihn mit List und Gewalt daraus vertreibe. Statt רָשָׁע haben Symm. Hier. irrig רָשָׁע gelesen und von diesem Misverstande aus einen Sinn ohne Sinn in v. 15 hineingeträumt; viele Ausll. (Loewenst. Ew. Elst. Zöckl.) übers. wie Lth. appositionell: als Frevler d. h. „in böser Absicht“, als ob hinterhältiges Lauern auf die Gelegenheit, sich der Wohnung eines Andern zu bemächtigen, auch in guter Absicht geschehen könnte; רָשָׁע ist Vocativ (Syr. Trg. Venet.: ῥῶσέβης) und diese Anrede (vgl. Ps. 75, 5 f.) schärft die Warnung, indem sie den der so handelt gleich beim rechten Namen nennt. Die Begründung 16^a lautet wie Nachklang von Iob 5, 19. שָׁבַע bed. wie Ps. 119, 164 siebenmal, vgl. מָצָה S. 279 unt. נָקָם (nicht וְנָקָם) ist *perf. consec.* wie נָחַד z. B. Gen. 3, 22: und er steht folgendes (trotzdem) wieder auf, die Frevler aber kommen zu Falle בְּרָצָה wenn sie ein Unglück trifft (vgl. 14, 32), sie stürzen und bleiben liegen. Warnung vor Rachsucht und der Freude über deren Befriedigung v. 17. 18: *Ob des Falles deines Feindes freue dich nicht, und ob seines Sturzes frohlocke nicht dein Herz, damit es Jahve nicht sehe und es ihm misfalle, und er wende von ihm seinen Zorn.* Das Chethîb אִירְבָּה, welches an sich als Plur. der Kategorie erträglich wäre, hat 17^b gegen sich; mit Recht halten sich alle Uebers. an das Kerî אִירְבָּה (mit *i* aus *e* in doppelt geschlossener Sylbe wie in dem gleichen Kerî 1 S. 24, 5). וְיִבְכְּשֻׁלִי für וְיִבְכְּשֻׁלִי ist die beim *inf. Ni.* und *Hi.* übliche Synkope, welche im *Ni.* sonst nur bei anlautendem Guttural (wie וְיִבְכְּשֻׁלִי) oder Halbguttural (לְיִבְכְּשֻׁלִי) vorkommt. וְיִבְכְּשֻׁלִי ist hier nicht wie 1 S. 25, 3 Adj., sondern Perf. im Werthe eines Fut. (Symm. καὶ μὴ ἀρῆσῃ ἐνὸς ὁμοίου αὐτοῦ). Der Spruch dehnt die Pflicht der Liebe auch auf den Feind aus, indem er fordert, daß man auch ihm nur Gutes, nicht Böses wünsche, und vor Schadenfreude warnt, wenn ihn Böses trifft. Hitz. meint zwar, daß die edle Sittlichkeit, welche aus v. 17 spricht, durch die Motivirung 18^b auf ein bescheidenes Maß eingeschränkt werde. Allerdings will der Spruchdichter sagen, daß Gott zur Strafe des Schadenfrohen dem Zornverhängnis über dessen Feind leicht eine gnädige Wendung zum Besseren geben könnte, aber seine Meinung ist nicht die, daß man von der Schadenfreude abstehen solle, um in den Vernichtungsproceß des Feindes nicht störend einzugreifen, sondern ihn sich bis zu Ende vollziehen zu lassen, vielmehr daß man von der Schadenfreude abstehen soll, um nicht erleben zu müssen, daß Gott sein Misfallen daran uns thatsächlich dadurch bezeuge, daß er demjenigen Gnade angedeihen läßt, über welchen Gottes Zorn ergehen zu sehen wir uns freuen.¹ Warnung vor Beineidung der Gottlosen um ihr äußeres Glück v. 19. 20: *Erhitze dich*

1) Dieser Spruch war nach Aboth IV, 24 der Wahlspruch jenes Samuel mit dem Beinamen הַקָּטָן, welcher בְּרַבְרָא הַמִּצְנִיחַ (die gegen die Schismatiker gerichtete Einschaltung in das Schemone-Esre-Gebet) formulirt hat: er unterschied also zwischen Privatfeinden und Feinden der Wahrheit.

nicht ob der Uebelthäter, sei nicht eifersüchtig auf die Gottlosen, denn der Böse wird keine Zukunft haben, die Leuchte der Gottlosen erlöscht. v. 1 ist Variation von Ps. 37, 1 vgl. auch oben 3, 31 (wo bei folgendem בלִי יִרְכֵּנִי das überlieferte רַחֵם angemessener ist als רַחֵם, welches Hupf. an dessen Stelle setzen möchte). הַתִּפְחֵל ist fut. apoc. von הִתְחַדֵּם sich erhitzen (entrüsten), versch. von dem תִּפְחֵל wett-eifern. Grund und Gegenstand der Entrüstung und anderseits der Eifersucht oder des Neides ist das Glück der Gottlosen Ps. 73, 3 vgl. Jer. 12, 1. Dieser Aerger über die anscheinend ungerechte Vertheilung der Geschieke, diese Eifersucht auf das Glück dessen die Gottlosen sich erfreuen beruhen auf Kurzsicht, welche an der Gegenwart haftet und kein Auge für das Ende hat. אֲחֵרִית schlechtweg, wie wenn es heißt 14^b יֵשׁ אַחֲרֵיהֶם (vgl. Ps. 37, 37), ist immer der für vorgängiges Leiden entschädigende heilvolle herrliche Ausgang. Einen solchen hat der Böse nicht, seine Leuchte brennt diesseits lustig, aber dereinst verlöscht sie. In 20^b wiederholt sich 13, 9 vgl. 20, 20. Warnung vor rebellischer Gesinnung gegen Gott und König v. 21. 22: *Ehre Jahve, mein Sohn, und den König, und mit Andersgesinnten verpflicht dich nicht, denn plötzlich ersteht ihr Misgeschick, und ihrer Jahre Untergang wer weiß ihn?* Das V. שָׁנָה (שָׁנָה vgl. Iob S. 363), von der Grundbed. des Faltens (*complicare, duplicare*) ausgehend, bed. im Hebr. trans. doppelt thun, wiederholen 17, 9. 26, 11., wonach Kimchi hier unpassend an Rückfällige denkt, intr. sich verändern und anders, verschieden s. Est. 1, 7. 3, 8. Syr. Trg. übers. das Wort שָׁנָה Narren, aber das *Kal* (שָׁנָה) kommt zwar im Syr., nicht aber im Hebr. in der Bed. *alienata est (mens ejus)* vor, auch paßt diese Bed. *alieni* (Verrückte) hier nicht. Noch weniger lassen sich mit Saadia (vgl. Deutsch-Morgenländische Zeitschr. XXI, 616) Dualisten (Manichäer) in dogmatischem Sinne verstehen, denn dann müßte שָׁנָה Denom. v. שָׁנָה sein, während es vielmehr das Stammwort dazu ist. Entw. bed. שָׁנָה Aendernde *novantes* = *novarum rerum studiosi*, was aber das Bedenken gegen sich hat, daß das hebr. שָׁנָה in der trans. Bed. ändern sonst nicht vorkommt, oder es bed. sprachgebrauchsgemäß *diversos* = *diversum sentientes* (CBMich. u. A.) und zwar mit Bezug auf 21^a: הַמְּמַרִּים דְּבִרְיָהֶם וּמִצּוֹתָם (Meïri Imman.) oder משְׁנִים מִנְהַג הַחֲכָמָה (Ahron b. Josef). Es heißen so (denn es ist offenbar Name einer besonderen Menschenklasse) die Dissidenten, Oppositionellen oder Revolutionäre, solche welche grundsätzlich weder die Monarchie Jahve's des höchsten Königs noch die des irdischen Königs anerkennen, was wol auch Hier. mit seinem *detractoribus* (= *detractoribus*) meint. Venet. falsch οὐκ τοῖς μισοῦσιν d. i. שׂוֹנְאִים. Mit בָּ bedeutet הִתְחַדֵּם 14, 10 sich in etwas hineinmischen, hier mit עִם sich mit jemandem vermischen d. i. gemein machen. Die Begründung v. 22 sagt daß solche gegen göttliches und menschliches Recht sich auflehrende Sinnes- und Handlungsweise, wenn sie auch eine Zeit lang sich der Bestrafung entzieht, doch plötzlich einmal dem mutwillens verwirkten Verhängnis verfällt. אֵרִי ist seiner Wurzelbed. nach lastendes, niederdrückendes Misgeschick, s. S. 58 *med.* In יָקִים ist es als feindliche

Macht (Hos. 10, 14) gedacht, oder das Sicherheben Gottes als Richters (z. B. Jes. 33, 10) ist auf das Mittel der Gerichtsvollstreckung übertragen. פִּיר (= פִּיר von פִּיר oder פִּיר, arab. فاس Fut. *jafūdu* oder *jafīdu*, stärkere Potenz von بان verw. אבד) ist der Untergang (arab. *feid*, *fīd* Sterben), das Wort kommt außer hier nur noch dreimal im B. Iob vor. Aber worauf bez. sich שְׂנִיָּהם? Gewiß nicht auf Jahve und den König (LXX Schult. Umbr. Brth.), denn an sich schon ist es mislich, den Genit. nach פִּיר als Subjektsbezeichnung zu fassen, unschicklich aber, Gott und einen Menschen so in eine Ziffer zusammenzufassen. Eher könnte es auf die Zwei gehen, von denen die Einen Gotte, die Andern dem König die gebührende Ehre versagen (Hier. Lth. und zuletzt Zöckl.); aber im Vorigen sind ja gar nicht ihrer Zwei unterschieden, und Mangel an Ehrfurcht vor Gott und vor der von ihm eingesetzten Obrigkeit trifft ja doch gewöhnlich, weil in Wechselbedingung stehend, in einunddenselben Personen zusammen. Steckt also etwa ein Fehler in diesem Worte? Ew. vermutet שְׂנִיָּהם d. i. derer welche sich Gotte und dem König gegenüber als שְׂנִיָּים (*altercatores* widersprecherische Gegner) beweisen. Im Hinblick auf קְמִיָּהם Ex. 32, 25 muß diese Kürze des Ausdrucks für möglich gelten. Aber wäre dies der Wortsinn, so müßte das Wort im ersten Gliede (אִיר שְׂנִיָּהם), nicht im zweiten stehen. Eine andere Conjectur bietet sich nicht dar. So ist also שְׂנִיָּהם viell. auf die שְׂנִיָּים selbst und diejenigen, welche sich mit ihnen einlassen zu beziehen: verpflichtet dich nicht mit den Oppositionellen, denn plötzlich wird ihr Misgeschick entstehen, und den Untergang beider (ihrer selbst und ihrer Parteigänger) wer weiß den? Aber auch das befriedigt nicht, denn nach der Anrede 22^b war שְׂנִיָּהם zu sagen. Es bleibt nichts übrig als mit Syr. Trg. שְׂנִיָּהם wie Iob 36, 11 zu verstehen; der Spruch gefällt sich in Assonanzen: שְׂנִיָּהם und פְּחָאִים, פִּיר und שְׂנִיָּים, שְׂנִיָּהם und פְּחָאִים. Das „Ende ihrer Jahre“ ist aber nicht s. v. a. ihre Todesstunde (Hitz.), denn dafür würde פִּירָם (vgl. arab. *feid* und *fīd* Tod) genügen, sondern der Vergang, das Hingeschwundensein, der Ablauf der Jahre, während welcher es ihnen gelingt, sich zu behaupten und eine Rolle zu spielen. Es wird ein Zeitpunkt eintreten, den Niemand vorherweiß, wo es mit ihrem Treiben aus ist. In diesem Sinne ist מִי יִרְדֶּה mit seinem Obj. s. v. a. פְּחָאִים יָקִים mit seinem Subj. In LXX folgen hinter 24, 22 noch 1 Zweizeiler vom Verhältnis des Menschen zu Gottes Wort als entscheidend über sein Geschick, 1 Zweizeiler von der Wahrhaftigkeit als Pflicht gegen den König und Pflicht des Königs und 1 Fünf- oder Sechszweiler von der Macht der Zunge und des Zornes des Königs. Der hebr. Text kennt diese 3 Sprüche nicht. Ew. hat sie in Jahrh. XI, 18 f. ins Hebräische zu übertragen versucht und meint, sie seien würdig als urspr. Bestandtheil von c. 1—29 zu gelten und hätten da wirklich hinter 24, 22 gestanden. Wir zweifeln an dieser Ursprünglichkeit, anerkennen aber ihre Uebersetzung aus dem Hebr. Dann folgt in LXX die Spruchreihe 30, 1—14 welche im hebr. Texte „Worte Agurs“ überschrieben ist; die andere Hälfte der „Worte Agurs“ nebst den „Worten Lemuels“ steht hinter 24, 34 des hebr. Textes. Der Sachverhalt ist also der, daß in dem Exemplar, aus wel-

chem der Alexandriner übersetzte, der Anhang c. 30—31, 9 halb hinter den דבריי חכמים, halb hinter der Nachlese גם-אלה לחכמים stand, so daß dem hizkianischen Spruchbuch c. 25—29 nur das Spruchlied vom braven Weibe als Anhang verblieb.

Zweiter Anhang der ersten salomonischen Spruchsammlung XXIV, 23 ff.

Es folgt nun noch ein kleiner Anhang des älteren Spruchbuchs, überschrieben 23^a: *Auch diese sind von Weisen* d. h. auch die hier folgenden Sprüche stammen von weisen Männern. Die alten Uebers. (ausgen. nur Lth.) haben diese Ueberschrift nicht verstanden; sie verkennen das *Lamed auctoris* und fassen das ל als das der Adresse: auch diese (Sprüche) sage ich Weisen *sapientibus* (LXX Syr. Trg. Hier. Venet.). Die Formung der Ueberschrift ist wie die des hizkianischen Spruchbuchs 25, 1 und aus diesen und andern Anzeichen haben wir S. 26 geschlossen, daß dieser zweite Anhang von gleicher Hand wie die Erweiterung des älteren Spruchbuchs durch Anfügung des jüngeren und seiner Anhänge herrühre. Die Sprachfarbe der Sprüche selbst ähnelt hie und da denen des ersten Anhangs (vgl. 29^b mit 12^d und ימים 25^a mit נעים 22, 18. 23, 8. 24, 4), andererseits aber weist 23^b auf 28, 21 des hizkianischen Spruchbuchs zurück und in v. 33 f. wiederholt sich 6, 10 f. Diese Nachlese bekennt also ihren secundären Charakter; der Spruchdichter steht im Kleinen zum salomonischen Maschal in gleichem Verh. wie im Großen der Verf. der Einleitung c. 1—9. Daß 23^b kein Spruch für sich ist, haben wir bereits S. 7 erhärtet; es ist die erste Zeile eines Hexastichs (S. 15 Z. 1 v. u.). Der Fluch der Parteilichkeit und Segen der Unparteilichkeit v. 23^b—25: *Person-Ansehen im Gericht ist mit nichten gut: wer zum Schuldigen spricht „du bist im Rechte“, den vernünschen Völker, verabscheuen Nationen. Aber den recht Entscheidenden geht es wol, und über sie kommt Segnung mit Gutem.* Die Parteilichkeit heißt entweder שֵׂאֵר פְּנִים Person-Annahme 18, 5., indem der Parteiische פְּנֵי Angesicht, Erscheinung, Persönlichkeit Eines in bevorzugender Weise sich angenehm (*accepta*) sein läßt, oder הִפְרֵי פְּנִים hier und 28, 21., indem er eine Person vor der andern ins Auge faßt oder, wie wir sagen, berücksichtigt; der letztere Ausdruck ist deuteronomisch Dt. 1, 17. 16, 19., הִפְרִי (s. darüber S. 322 unt.) bed. scharf ansehen, sei es daß man für den Gegenstand sich interessirt oder ihn befremdlich findet. בָּל hält Heidenheim für schwächer als לָא, es verhält sich aber umgekehrt (S. 158 Z. 4), wie sich schon aus der Abkunft dieses Verneinungsworts (= *balj* v. בָּלָה zergehen, verfallen) entnehmen läßt; so wie hier beim prädicativen Adj. kommt es sonst nirgends vor, die zwei Spruchanhänge gefallen sich in diesem בָּל 22, 29. 23, 7. 35. Die These 23^b wird nun in v. 24. 25 aus den Folgen der Parteilichkeit und ihres Gegentheils begründet: Wer spricht אִמְרוּ mit *Mehuppach Legarmeh* auf der letzten Sylbe wie richtig bei Athias Nissel Michaelis,

s. *Thorath Emeth* p. 32) zum Frevler: du bist gerecht d. h. wer den Schuldigen frei spricht (denn קָשֶׁה וצָדִיק haben hier den forensischen Sinn des nachbiblischen הָקֵב וצָדִיק), den verwünschen u. s. w., vgl. den kürzeren Spruch 17, 15., wonach ein solcher parteiischer ungerechter Richter Gotte ein Greuel ist. Ueber נָקֵב (קָנֵב), hier und 11, 26., hat schon Schult. zu Iob 3, 8 das Rechte; das Wort bed. *figere* und von da sowol auszeichnend als brandmarkend unterscheiden und hervorheben, vgl. *defigere* verwünschen, eig. durchstechen. Ueber יָצַם s. zu 22, 14 S. 356. יָצַם und יָצַם (v. יָצַם und יָצַם, welche beide ‚binden, verbinden‘ bed.) sind Plurale der Kategorie: nicht blos Einzelne, nicht blos Familien fluchen einem solchen Richter und verabscheuen ihn, sondern ganze Völker in allen Ständen und Schichten ihres Verbandes, denn gesetzt auch daß ein solcher ungerechter Richter sich und seine Günstlinge zu äußeren Ehren brächte, so ist doch das Gewissen in keinem Volke dermaßen abgestumpft, daß nicht der welcher das Verbrechen freispricht und adelt dem Verwerfungsurtheile der *vox populi* verfielen. Dagegen geht es wol (יָנַם wie 2, 10. 9, 17., aber hier mit neutrischem unbestimmten Subj. wie יִיטב Gen. 12, 13 und häufig) לְמוֹכִיחִים denen welche das Recht und besonders das Unrecht ans Licht stellen; מוֹכִיחַ heißt der das Recht Ermittelnde Iob 9, 33 und insbes. das Unrecht Darthuende, Rügende, Strafende 9, 7 und in gerichtlicher Beziehung wie hier Am. 5, 10. Jes. 29, 21. Die genit. Verbindung בְּרִיבְתִּי טוֹב ist nicht ganz gleichen Sinnes mit רֵיחַ הַטּוֹב Wein guter Sorte Hohesl. 7, 10 und אִשְׁתִּי רָעָה Weib schlechter Art 6, 24., denn aller Segen ist guter Art, der Gen. טוֹב bez. also wie Ps 21, 4 des Segens Inhalt, vgl. Eph. 1, 3 ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ, wobei auch die Mannigfaltigkeit der Segensgüter vorausgesetzt ist. An v. 25 וּלְמוֹכִיחִים schließt sich ein Zweizeiler mit dem Stichwort נִכְחִים¹ an v. 26: *Lippenkuß ertheilet wer zum Ziele treffende Antwort gibt*. LXX Syr. Trg. übers.: man küßt die Lippen welche oder: derer welche . . aber das ist in die Worte sprachwidrig (es müßte ja מְשִׁיבִי אוֹ מְשִׁיבִים oder שֹׁפְטִים אוֹ מְשִׁיבִים heißen) hineinphantasirt. Ebenso unmöglich ist Theodotions χίλιαι καταγλιθῆσεται, denn רִיבְתִּי kann nicht *ful. N.* sein. Auch nicht: Lippen küssen den welcher . . (Raschi), denn so verstanden sein wollend hätte der diesen Spruch geprägt gewiß לְמִשִּׁיבִי gesagt. מְשִׁיבִי hat die Voraussetzung für sich, Subj. zu sein, und es ergibt sich so der sinnige Sinn: Die Lippen küßt wer treffenden Bescheid gibt, näml. die Lippen deß dem der Bescheid gilt (Hier. Venet. Lth.). Hitz. aber klügelt: „Die Worte gelangen von den Lippen des Sprechens zu den Ohren des Hörers, also küßt er dessen Ohr (auf Distanz) mit seinen Lippen.“ Aber da die Ohren zu küssen keine Sitte ist, auch nicht florentinische, so mußte ein willkommener Bescheid, wenn dessen Eindruck mit einem Kusse verglichen werden sollte, mit einem Kuß auf die Lippen verglichen werden. Hitz. selbst

1) Die zwei Wörter haben aber nicht gleiche Wurzel, denn נִכְחִי geht auf נָכַח stechen (vgl. fixiren und andererseits: in die Augen stechen), וּמוֹכִיחַ aber auf מָכַח mit dem Grundbegriff des Gedrungenen, Harten, Soliden zurück.

übers.: Mit den Lippen schmiegt sich an wer . . , aber נִשָּׁק kann sich fügen bed. Gen. 41, 40., wie Küssen s. v. a. Anfügung der Lippen, intr. sich schmiegen bed. es nicht. Eher läßt sich die Erkl. hören: Die Lippen fügt aneinander wer . . indem er näml. vorher nachdenkend die Lippen zusammenschließt (was Meîri zur Wahl gibt), aber נִשָּׁק mit שִׁפְרוֹת legt doch die Vorstellung des küssenden *labra labris jungere* ungleich näher. Das gilt auch gegen Schultens' *Armatus est (erit) labia*, übrigens bed. נִשָּׁק allerdings von der Grundbed. des Anfügens (Anlegens) aus auch (s. Ps. 78, 9) sich womit rüsten (wappnen), aber der von da aus sich ergebende Sinn: Mit Lippen rüstet sich . . gibt sich sofort als Unsinn. Wesentlich richtig Fl.: *Labra osculatur (i. e. quasi osculum oblatum reddit) qui congrua respondet*. Nur hat die Frage nichts mit einem Kusse zu schaffen; wenn aber der Fragende befriedigenden Aufschluß, einleuchtenden Rath erhält, so empfindet er das als ob er einen Kuß bekäme. Der Midrasch bem. zu דְּבָרִים נְבָרִים falsch: אֱלֹהֵי דְּבָרֵי הַיְּחִידִים (Worte verdienter Rüge), wonach der Syr. übers. Es sind der Sache und den Umständen entsprechende, zum Ziele treffende (vgl. 8, 9) Worte gemeint. Solche sind wie ein Kuß den die Lippen des Fragenden von den Lippen des Antwortenden empfangen. Warnung vor Gründung eines Hausstands wo die Vorbedingungen fehlen v. 27: *Beschaffe draußen deine Arbeit und bereite sie auf dem Felde dir vor — hernach, da magst du dein Haus bauen*. Der Wechsel von בְּהוֹיֵךְ und בְּשָׂדֶה zeigt daß בְּשָׂדֶה מְלָאכָה Feldarbeit 1 Chr. 27, 26 gemeint ist. Das von Herichtung, Einrichtung, Herbeischaffung übliche הִכֵּן bed. hier mit מְלָאכָה Beschaffung der Arbeit, näml. Bestellung des Ackers. Im Parallelglied wäre auch sein Objekt in sich selbst tragendes עֲתִידָה zulässig: triff Voranstalten (LXX Syr.), aber die Punctuation עֲתִידָה (Trg. Venet., wogegen Hier. Lth. übers., als ob es עֲתִידָה וְעִתִּידָה hieße) verdient nicht daß man sie anfechte: setze sie (die Arbeit) auf dem Felde in Bereitschaft d. i. beschaffe einerseits die gegenwärtig erforderliche Arbeit und bereite andererseits die nächstkünftige vor, also: leiste was dein landwirthschaftlicher Beruf fordert vollständig und umsichtig — alsdann magst du an Bau und Ausbau deines Hausstandes gehen (s. zu v. 3. 14, 1), wozu nicht allein der Bau und die Ausstattung eines bequemen Wohnhauses, sondern auch die Heimführung einer Hausfrau und die ganze Einrichtung des Hauswesens gehört — der Wolstand daheim ist dadurch bedingt, daß man auf dem Arbeitsfelde draußen selbstthätig, rührig und treu seine Pflicht erfüllt. Man fängt die Sache beim unrechten Ende an, wenn man mit dem Hausbau beginnt, welcher vielmehr Ergebnis und Ziel gewissenhafter Pflichterfüllung innerhalb des obliegenden Berufes ist. Das Perf. mit וַיַּעַשׂ nach einer Zeitangabe wie אַחֲרַי u. dgl. hat da, wo von Dingen die Rede ist die geschehen werden oder sollen, die Futurbed. eines *perf. consec.* Gen. 3, 5. Ex. 16, 6f. 17, 4. Ew. §. 344^b. Warnung vor unnöthigem Zeugnis zum Nachtheile eines Andern v. 28: *Werde nie grundloser Zeuge wider deinen Nächsten, und solltest du Täuschung üben mit deinen Lippen?* Nicht ein Zeuge der ohne Grund des Thatbestandes gegen den Nächsten auf-

tritt heißt עֲדָה-חָם, sondern ein solcher, welcher für seine Zeugnisablegung keinen gegründeten Anlaß hat; חָם bed. grundlos mit Bezug auf Anlaß und Beweggrund 3, 30, 23, 26, 2. Für den falschen Zeugen (LXX Syr. Trg.) standen andere Bezeichnungen zur Verfügung. Richtig Hier. Venet. Lth., ohne aber die genitivische Verbindung עֲדָה-חָם, wie gesehen konnte, durch adjektivische wiederzugeben. In 28^b leitet schon Chajûg וְהַפְתִּירָה v. פָּתַר zerstückeln, zerbröckeln ab, indem er bemerkt, es stehe mit Uebergang des ô in î für וְהַפְתִּירָה. Aber die Alten haben noch keine Einsicht in die Lautgesetze und halten deshalb in naiver Willkür Alles für möglich, und Böttcher behauptet zwar, das *Hi.* von פָּתַר könne ebensovoll וְהַפְתִּירָה als וְהַפְתִּירָה flectirt werden, aber jene Form mit inlautendem î wäre nur als metaplastische möglich und würde וְהַפְתִּירָה zu sprechen sein (s. Hitz. zu Jer. 11, 20). Und was sollte dieses *Hi.* von פָּתַר bed.? Den Nächsten „zerbröckeln“ (Chajûg) ist ein unerhörter Ausdruck, und die Bedd. Brocken, näml. Rede-Brocken hinwerfen (Böttch.) oder mit gebrochener gedämpfter Stimme sprechen (Hitz.) sind dem seltenen arab. *fatâfit* (*fatafit*) abgedrungen, für welches die Lexikographen die Bed. heimlicher gluchzender Laute notiren. Wenn man וְהַפְתִּירָה neben בְּשִׁפְתֶּיךָ stehen sieht, so ist doch vor allem an das V. פָּתַר 20, 19. Ps. 78, 36 zu denken. Aber man stößt sich dabei an das fragende הָ, welches sonst nirgends mit ו verbunden erscheint. Ew. will deshalb וְהַפְתִּירָה (LXX *μηδὲ πλατύνου*) lesen: „daß du Verrath mit deinen Lippen übest“, aber von וְהַפְתִּירָה weit machen Gen. 9, 27 zu ‚Verrath üben‘ ist nur für den Flug der Fantasie ein nicht allzuweiter Weg. An וְהָ et num darf man sich nicht stoßen; וְהָ 2 S. 15, 35 zeigt daß die Sprache Anknüpfung einer Frage mittelst ו nicht unstatthaft findet, Ew. selbst erinnert daran daß im Arabischen Verbindung des interrogativen ^ف und هَل mit و durchaus gewöhnlich ist¹ und gelangt so zu der Erkl.: willst du bethören denn durch deine Lippen d. i. sie durch Betrug, durch unüberlegtes leichtsinniges Zeugnis gegen Andere entweihen? Das ist die rechte Erkl., welcher für Ew. nur das Bedenken im Wege steht, daß sich zwischen ו consec. und sein perf. das fragende הָ eindrängt, was sonst unerhört sei. Aber dieses Bedenken erledigt sich durch die syntaktische Beobachtung, daß das perf. nach Fragwörtern öfter die modale Färbung eines Conj. oder Optativs hat z. B. nach dem Fragpronomen Gen. 21, 7 *quis dixerit* und nach der Fragpartikel wie hier und 2 K. 20, 9 *iveritne*, wo sie zu ergänzen ist (s. zu Jes. 38, 8). Also: *et num persuaseris (deceperis) labiis tuis* und solltest du mit deinen Lippen Beschwatzung üben, indem du deinen Nächsten ohne Noth durch dein unberufenes Hervordrängen in Verruf bringest?

„Es ist eine Frage ^ف لِلانكار (vgl. 23, 5 S. 366), für welche ^ف هَل (nicht هَل) das übliche arabische Fragwort ist: wie, du wolltest? Man überläßt

1) Man sagt ^ف أَوْ, ^ف أَف, ^ف أَذْم, indem man das Fragwort dem Bindewort voraus-

stellt; man sagt auch ^ف فَهَل, s. *Mufaṣṣal* p. 149.

dem Gefragten dann selbst den Prohibitiv: ‚nein ich will es nicht thun‘ daraus zu ziehen (Fl.). Der folgende Spruch schließt sich sachgemäß an: man soll dem Nächsten nicht ohne Noth wehe thun, selbst Böses, das einem angethan worden, soll man nicht mit Bösem erwidern. v. 29: *Sprich nicht: wie er an mir gehandelt, handl' ich an ihm, vergelte dem Mann nach seinem Thun.* Auf dem Gebiete des staatlichen Rechts ist allerdings die Talio die nächste Gestalt der Strafe Lev. 24, 19 f., aber sogar hier bleibt das sinaitische Gesetz nicht bei Retorsion des Schadens seinem äußern Thatbestande nach stehen (sie ist ja auch nur innerhalb der Leibes- und Eigentumsschädigung einigermaßen ausführbar), sondern setzt an deren Stelle eine nach höheren Gesichtspunkten bemessene und ermäßigte Büßung. Auf rein sittlichem Gebiet hat das *jus talionis* („Wie du mir so ich dir“) vollends keine Geltung. Hier soll der dem Unrecht geschieht seine Sache Gotte anheimgeben 20, 22 und dem Bösen nicht Böses, also Gutes entgegensetzen; er soll sich nicht zum Richter aufwerfen, nicht wie ein auf Kriegsfuß mit seinem Nächsten Stehender (Richt. 15, 11) handeln, soll sich Gott zum Vorbild nehmen, welcher über den Sünder, wenn dieser nur will, Gnade für Recht ergehen läßt (Ex. 34, 6f.). Der Ausdruck 29^b erinnert an 24, 12. Statt לְאָדָם dort heißt es hier, wo der Redende auf eine bestimmte Person hinweist, לְאִישׁ. Hier. Venet. Lth. übers.: einem Jeglichen, als ob לְאִישׁ (Ps. 62, 13) vocalisirt wäre.

Den Schluß dieses zweiten Anhangs macht nun ein Maschallied vom Faulen in der Erzählungsform eines Erlebnisses (s. S. 16 ob.) v. 30—34: *An dem Felde eines faulen Mannes kam ich vorüber, und an dem Weinberg eines verstandlosen Menschen. Und siehe, es war ganz in Disteln aufgeschossen, bedeckt mit Brennesseln war seine Fläche, und seine Mauer aus Steinen war eingerissen. Ich aber schaute, richtete meine Aufmerksamkeit darauf; ich sah es, nahm die Lehre ab: „Ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer, ein wenig Händefalten um auszuruhen. So kommt heranschreitend deine Armut, und deine Nöthe wie ein Schildbewehrter.“* Auf die Verszeile mit לֵאשׁוֹר 29^b folgt eine mit אִישׁ. Die Erzählungsform, in die sich diese Warnung vor schlafmütziger Faulheit kleidet, ist wie Ps. 37, 35 f. Die Unterscheidung verschiedener Menschenklassen mit אִישׁ und אָדָם (vgl. 24, 30) ist in der Spruchdichtung heimisch. עֲבָרָתִי am Schlusse des ersten Parallelgliedes behält sein *Pathach* unverlängert. Die Schilderung: und siehe (וַיֵּרָא) mit *Pazer* nach *Thorath Emeth* p. 34 Anm. 2) er war . . haftet an dem Weinberg, denn גֵּרַר אֲבָנֵי (seine Steinmauer wie Jes. 2, 20 אֲבָנֵי כֶסֶף seine Silbergötzen) ist wie Num. 22, 24. Jes. 5, 5 die Einfriedigung des Weinbergs. Auf diesen als Subj. bez. sich כָּלָה כָּלָה *totus excreverat* (in *carduos*), vgl. bei Ausonius: *apex vitibus assurgit*; die hebräische Construction ist wie Jes. 5, 6. 34, 13. Ges. §. 138, 1 Anm. 2. Der Sing. קִמְשֹׁן zu קִמְשֹׁנִים kommt nicht vor; viell. bed. er eig. Unkraut das man aufrafft um es zu beseitigen, denn קִמְשֹׁן ist vom Boden aufgerafftes Zeug.¹

1) Es heißt so besonders was im Beduinenzelte am Boden herumliegt und was

Die Alten übers. es gern mit *urticae*, und Name der Brennnessel scheint *חררל* Plur. *חררלים* (wie von *חרל*) *✓* *חרר* brennen wirklich zu sein; der Pflanzenname *חררל* (Bohnen, Erbsen, jedenfalls eine Hülsenfruchtpflanze) gibt sich durch seinen Lautbestand als nichtarabisch und liegt also fernab.¹ Das *Pu.* *חררל* lautet wie Ps. 80, 11 (vgl. *חררל* Ps. 72, 20), die Wortstellung ist wie in dieser Psalmstelle, Syr. Trg. Hier. Venet. wenden die Construction activisch, als ob es *חררל* hieße. In v. 32 will Hitz. *וְאָחֲזָה* lesen: und ich hielt an (stand stille), aber *אחז* ist nicht nur Hohesl. 7, 9., sondern auch ebend. 2, 15 Trans.: etwas festhalten, nicht: selber stille halten. Und wozu die Aenderung? Ein Schauen und Hinsehen, mit welchem sich das hier dabei stehende Zuwenden und Abstrahiren verbindet, schließt selbstverständlich das Stillstehen ein; *וְאָחֲזָה* nach *וְרָאִיתִי* ist wie allgewöhnlich nach *הִבִּית* (z. B. Iob 35, 5 vgl. Jes. 42, 18) Ausdruck des auf dem Gegenstand, nachdem die Wahrnehmung darauf gerichtet, verweilenden Sehens. In neueren Drucken wird falsch *וְאָחֲזָה אֲנִי* accentuirt; die älteren Ausgg. haben richtig *וְאָחֲזָה* mit *Rebia*, denn nicht *וְאָחֲזָה אֲנִי*, sondern *אֲנִי אֲשִׁירָה* gehört zus. In 8, 17 dient dieser Vortritt des Personalpronomens dem Ausdruck der Wechselseitigkeit; anderwärts wie z. B. Gen. 21, 24. 2 K. 6, 3 und besonders häufig bei Hosea hebt diese Umständlichkeit nicht das Subj., sondern die Handlung heraus; hier will die bequeme Gedehntheit sagen, daß er so recht mit Muße seine Glossen machte (Hitz.). *וְאָחֲזָה* ist wie 22, 17 Zuwendung der Aufmerksamkeit und Reflexion, *לָקַח מִדָּבָר* sonst: Moral annehmen 8, 10. Jer. 7, 28 ist hier s. v. a. sich solche von einem Thatbestande abstrahiren, sich an diesem eine Lehre nehmen. In v. 33. 34 wiederholen sich 6, 9. 10. So wie v. 33 spricht der Faulenzer, dem das verwarloste Grundstück gehört. Und v. 34 stellt ihm das Prognostikon. Statt *בְּמַחֲלָה* der Grundstelle hier *מִתְחַלֵּה* vom Heranschreiten der Armut wie einer rächenden Nemesis und statt *וּמַחֲסֵרָה* hier *וּמַחֲסֵרָה* (Cod. jaman. hat *וּמַחֲסֵרָה* ohne *י*), was *plene* geschriebene Pausalform des Singulars sein könnte (s. zu 6, 3 S. 107 ob. vgl. S. 110 Z. 14 f.), aber sicherer für den Plur. gehalten wird: deine Deficits oder Nöthe, indem dir's bald hier bald dort und zuletzt an allem Nöthigen fehlt. Ueber die Variante *וְרָאִיתִי* und *וְרָאִיתִי* (mit ■ in der Grundstelle, hier in der Lehnstelle mit י) s. S. 162 unt. *וְרָאִיתִי מִן* wird von LXX mit *ὅσπερ ἀγαθὸς δορυεύς* übers. (s. S. 110 ob.), Syr. Trg. machen daraus einen *טַבְלָרִיא טַבְלָרִיא* *tabellarius* einen mit der Schnelligkeit einer Staffette kommenden Briefboten.

man von da aufrafft (v. *قَمِش* verw. *קָמַץ קָמַץ ramasser*, vgl. die Zeitschrift *המגיד* 1871 S. 287b), im Neuarabischen Wäsche und Zeug aller Art, s. *Boethor* unter *linge* und *étouffe*.

1) Viell. *ἄλυστα*, s. Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 59.

Zweite Sammlung salomonischer Sprüche c. XXV—XXIX.

Auf das ältere salomonische Spruchbuch mit seiner Einleitung c. 1—9 und seinen zwei Anhängen 22, 17—24, 22. 24, 23 ff. folgt nun ein jüngeres salomonisches Spruchbuch, eine zweite große Reihe von משלי שלמה, über deren Samler die Ueberschrift Aufschluß gibt XXV, 1: *Auch dies sind Sprüche Salomo's, welche zusammengetragen haben die Männer Hizkia's, des Königs von Juda.* Hizkia ist in seiner Sorge für Erhaltung der Nationalliteratur der judäische Pisistratos und die אנשי הַקִּבְּהָה vergleichen sich den von Pisistratos bestellten Samlern der homerischen Epen. גִּם-אַלְהֵה ist Subjekt und hat in Cod. 1294 und in den Ausgg. von Bomberg 1515 Hartmann 1595 Nissel Jablonsky Michaelis *Dechê*. Die Fassung dieses Titels ist wie die des zweiten Anhangs 24, 23. Die aus הַקִּבְּהָה (הַקִּבְּהָה) verkürzte Namensform הַקִּבְּהָה ist der Herkunft des Titels von den Samlern selbst nicht günstig. LXX übersetzt: *Αὐται αἱ παιδεῖαι Σαλωμῶντος αἱ ἀδιάκριτοι* (vgl. Jac. 3, 17), *αἳ ἐξεγράψαντο οἱ φίλοι Ἐζεκίου*, wofür Aq. *αἳ μετῆραν ἄνδρες Ἐζεκίου*, Hier. *translulerunt*. הַקִּבְּהָה bed. wie نَسَخَ גִּם entrücken, entnehmen,

von anderwärts herübernehmen, im späteren Hebräisch: aus einem Buche in das andere d. i. abschreiben, aus einer Sprache in die andere = übersetzen, hier: von anderwärts herübernehmen und zusammenstellen; das Woher bleibt unbestimmt: nach der anachronistischen Deutung des Midrasch מַגְדִּילֵם d. i. aus ihrer bisherigen Apokryphirung, nach Hitz. aus dem Volksmunde, richtiger Euchel u. A.: aus ihrem bisher zerstreuten theils mündlichen theils schriftlichen Zustande, s. über הַקִּבְּהָה Zunz' Aufsatz: „Verfassen und übersetzen“ hebräisch ausgedrückt in DMZ XXV, 147 f. und über diesen ganzen Titel unsere Prolegomena S. 6; über die Spruchformen dieser zweiten Spruchlese S. 16; über ihr Verhältniß zur ersten und ihre Abzweckung S. 23 f. Die erste Spruchsammlung ist ein Jugendbuch und diese zweite ein Volksbuch. Charakteristisch für ihre Abzweckung ist daß sie mit Sprüchen vom König beginnt v. 2: *Gottes Ehre ist eine Sache verbergen, und der Könige Ehre eine Sache zu erforschen.* Das was Gottes, was der Könige Ehre an sich ist und wodurch sie sich Ehre verschaffen steht in Gegensatz zu einander. Die Ehre Gottes des Ueberweltlichen besteht darin, eine Sache zu verbergen d. h. den Menschen Räthsel auf Räthsel zu stellen, an denen sie die Beschränktheit und Unzulänglichkeit ihres Wissens innwerden, so daß sie wie Dt. 29, 28 bekennen müssen: הַסְתֵּרְתָּהוּ לָהֶם

Es gibt eine Menge verborgener und allein Gotte offenbarer Dinge und wir müssen uns mit dem begnügen, was er uns erkennbar zu machen für gut befunden hat.¹ Die Ehre der Könige dagegen, welche als Regenten das Staatsschiff zu lenken (11, 14) und als höchste richterliche Instanz das Recht zu ermitteln haben (1 K. 3, 9), besteht darin, eine Sache zu erforschen d. h. Problematisches und Streitiges gemäß ihrer hohen Stellung mit überwiegender Einsicht und gemäß ihrem verantwortlichen Amte mit gewissenhaftem Eifer ans Licht zu stellen. Der Ged., daß es Gottes Ehre ist, sich selbst in Geheimnis zu hüllen (Jes. 45, 15 vgl. 1 K. 8, 12), und der Könige Ehre dagegen, sich nicht mit einem undurchdringlichen Nimbus zu umgeben und in unnahbaren Hintergrund zurückzuziehen — dieser Ged. liegt wenigstens nicht unmittelbar in dem Spruche, welcher das Verbergen und sein Gegenteil nicht auf die Person, sondern auf Sachliches bezieht. Auch daß Gott durch sein Verhüllen gewisser Dinge den menschlichen Forschungstrieb anregen will sagt der Spruch nicht, denn 2^b redet nicht von der Ehre der Weisen, sondern der Könige, das Erforschen 2^b bezieht sich also nicht auf das von Gott Verhüllte. Aber da die Ehre Gottes zugleich als das Wol der Menschheit und die Ehre des Königs als das Wol seines Volkes zu denken ist, so sagt der Spruch, daß die Gottheit und der König auf sehr verschiedenem Wege das Menschenwol fördern, die Gottheit durch Verbergen, welches dem Wissen des Menschen, damit er sich nicht überhebe, Schranken zieht, und die Könige durch Erforschen, welches den wahren Sachverhalt herausstellt und dadurch das staatliche und volkliche Gemeinwesen vor drohenden Gefahren, heimlichen Schäden und dem Banne ungesühnter Verbrechen bewahrt. An diesen Spruch von der Verschiedenheit dessen worin der Gottheit und der Könige Ehre besteht wird ein anderer gereiht von dem worin sie einander ähnlich v. 3: *Die Himmel an Höhe und die Erde an Tiefe und der Könige Herz sind unergründlich*. Ein Spruch in Priamel-Form, s. S. 12 unt. Das Präambulum besteht aus drei Subjekten, zu denen יִיָן יָמָר das gemeinsame Prädicat. Fl.: „Wie es unmöglich, den Himmel von der Erde aus zu durchforschen, so ist es auch unmöglich, daß die Herzen gewöhnlicher Menschen (gleichsam die Erde) die Herzen der Könige (gleichsam den Himmel) erforschen könnten.“ Der Sinn ist aber einfacher, es werden drei unerforschliche Dinge zusammengestellt: der Himmel hinsichtlich seiner in unabsehbare Fernen sich erstreckenden Höhe und die Erde hinsichtlich ihrer in unerreichbare Abgründe hinabreichenden Tiefe und der Könige Herz — dieses Dritte ists worauf der Spruch hinauswill — welche an sich und zumal mit dem was in ihrem Innern vorgeht und wenn es gereift ist ins Werk gesetzt werden wird dem gemeinen Unterthanenverstande undurchschaubar und unberechenbar sind. Der Spruch ist eine Warnung vor Selbsttäuschung, daß man sich nicht mit der Gunst der Könige schmeichele, welche ehe mans denkt erkalten oder

1) Vgl. v. Lasaulx, Philosophie der Geschichte S. 128 f.: „Gott und die Natur lieben die Anfänge der Dinge zu verbergen“.

sich in ihr Gegentheil verwandeln kann, und eine Mahnung zur Vorsicht, daß man sich in seinen Worten und Handlungen in Acht nehme, aber auch zur Einfalt, daß man sich durch höhere Motive als durch die trügliche Berechnung des Eindrucks auf die allerhöchste Stimmung und Gesinnung bestimmen lasse. Die beiden ל sind Ausdruck der Beziehung wie z. B. 2 Chr. 9, 22. וְאֶרְךָ nicht = וְהֶאֱרַךְ sondern wie Jes. 26, 19. 65, 17 für וְאֶרְךָ, was gewöhnlich nur in *st. constr.* vorkommt. Es folgt ein emblematischer Vierzeiler (S. 10) v. 4. 5: *Hinweg die Schlacken aus dem Silber, so wird ein Geschirr dem Goldschmied fertig; hinweg den Bösenicht vor dem König, und fest wird durch Gerechtigkeit sein Thron.* Die Schreibung הָגוֹ (vgl. den *inf. Po.* הָגוֹ Jes. 59, 13) wird von Schult. als Hinweis auf die Grundform הָגוֹ betrachtet, aber es findet sich z. B. auch הָגוֹ, dessen Grundform הָגוֹ (עָסָה); das V. הָגוֹ וְהָגוֹ (wov. *discedere*), vgl. הָגוֹ (wov. *semovit* 2 S. 20, 13 =

syr. *ܐܘܓܝ* vgl. *ܐܘܓܝ* von sich halten, vorenthalten, sich enthalten), bed. scheiden, ausscheiden, hier zunächst vom Ausscheiden der סִיגִיּוֹת Abgänge d. i. Schlacken (s. über die *plena scriptio* Baers kritische Ausg. des Jesaia zu 1, 22); der Goldschmied heißt eben צֶרֶף v. צֶרֶף

wenden als der welcher das noch schlackichte Metall durch Schmelzung oder durch Scheidung auf nassem Wege in gediegenes wandelt. In 5^a ist הָגוֹ wie Jes. 27, 8 auf einen sittlichen Läuterungsproceß übertragen; welcherlei aus der Umgebung des Königs zu entfernende Personen hier gemeint sind, zeigt in Bild und Deutung Jes. 1, 22. 23. Auch hier folgt auf das Emblem v. 4 sein bezieltes moralisches Gegenbild v. 5. Die Punctuation beider Verse ist bewunderungswürdig fein und treffend. In v. 4 ist וַיִּצָּא nicht וַיִּצָּא, sondern als consecutiver Modus וַיִּצָּא punktirt; dieser 1. Theil des Spruches weist auf einen allbekannten Hergang im Gewerleben hin: man scheidet die Schlacken vom Silber aus (*inf. absol.* wie 12, 7. 15, 22) und so geht dem Goldschmied, indem er das gewonnene reine Silber verarbeitet, ein Geschirr (Geräth) hervor, das ל ist hier ähnlich gebraucht wie als Bezeichnung des Subj. beim Passiv 13, 13. 14, 20. In v. 5 dagegen ist nicht וַיִּבְרַח (וַיִּבְרַח), sondern indicativisch וַיִּבְרַח punktirt; dieser 2. Th. des Spruchs spricht eine sittliche Forderung aus (*inf. absol.* im Sinne des Imperativs Ges. §. 131, 4^b wie 17, 12 eines optativen oder concessiven Conjunctivs): man entferne den Gottlosen מִלְפָּנֶי מֶלֶךְ d. h. nicht: aus der Umgebung des Königs, wofür מִלְפָּנֶי מֶלֶךְ zu sagen war; auch nicht: den vor dem König d. i. in seiner nächsten Nähe stehenden (Ew. Brth.), sondern indem bei dem absoluten הָגוֹ nicht an ein Thun Anderer im Interesse des Königs, sondern des Königs selbst gedacht ist: entfernt werde der Gottlose vor dem Könige d. h. indem dieser Gericht hält (Hitz.) oder allgemeiner: indem er ihn nach dem Fürstenspiegel-Psalm 101 nicht vor seinen Augen duldet. Hienach ist auch בִּצְרָק, nicht בִּצְרָק (16, 12) punktirt, weil solche Gerechtigkeit gemeint ist, welche den רָשָׁע von sich und sich von ihm scheidet, wie Jes. 16, 5 (s. Hitz.) בִּצְרָק punktirt ist, damit man die Gnade gegen das

schutzfliehende Moab verstehe. Nun folgt ein zweiter Spruch mit מלך, wie der eben erklärte ein zweiter mit מלכים war: eine Warnung vor eitlem Großthun vor König und Großen v. 6. 7: *Brüste dich nicht vor dem Könige, und an den Platz der Großen tritt nicht hin. Denn besser daß man dir sage: Komme hier herauf, als daß man dich erniedere vor dem Edeln, welchen gesehn hatten deine Augen.* Die גדלים sind wie 18, 16 die welche vermöge ihrer Herkunft und ihres Amtes eine hohe Ehrenstellung bei Hofe und im Staate einnehmen. נריב (s. zu 8, 16 S. 138) ist der Edle von Gesinnung und Adelige von Geburt, eine allgem. Bezeichnung, welche König und Magnaten befaßt. Das Hithpa. הִתְהַדְּרָה vergleicht sich den Reflexiv-Formen 12, 9. 13, 7., denn es bed. sich als הָרַר oder הִתְרַר (s. S. 332 Z. 14 v. u.) gebaren, den Hochansehnlichen spielen. עמד hat 6^b seine nächste Bed.: es bed. nicht wie נצב das ruhende Stehen, sondern das Hintreten z. B. Jer. 7, 2. Die Begründung v. 7 fällt mit der Lebensweisheitsregel Lc. 14, 10 f. zusammen: besser ist das Sagen zu dir d. i. daß man zu dir sage (Ew. §. 304^b) עֲלֶה-הָנָּה (so ist das *Olewejored* zu setzen) προσανάβηθι ἀνώτερον (so dort bei Lucas) als daß man dich demütige לפני נריב nicht: wegen eines Vornehmen (Hitz.), denn לפני bed. weder irgendwo *pro* (S. 285 Z. 12) noch *propter*, sondern vor dem Vornehmen, so daß du ihm weichen müssest (vgl. 14, 19), vor ihm, den deine Augen doch gesehen hatten, so daß du nicht entschuldigt bist, wenn du den ihm zukommenden Platz einnahmst. Die meisten Ausll. wissen mit diesem Relativsatz nichts Rechtes anzufangen. Lth. *das deine augen sehen müssen* und sogar Schult. *ut videant oculi tui*. Syntaktisch annehmbarer Mich.: *quem videre gestiverunt oculi tui*, näml. um ihm nahe zu kommen, nach Brth. mit dem Wunsche, ein hohes Amt zu bekommen, aber wer wäre in diesem Falle so dumm, sich unverschämt statt devot zu zeigen! Anders Fl.: vor dem Könige dessen du und der deiner ansichtig geworden — um so empfindlicher ist dann die Demütigung, wenn sie erst dann erfolgt, nachdem man sich schon soweit vorgedrängt hat, daß man vom Könige bemerkt werden kann. Aber נריב ist nicht der König insonderheit, sondern irgendwelcher Vornehmer, dessen Platz der Vordringliche occupirt hat und vor dem er nun weichen muß, wenn jener ankommt und sein Platz bereits in Beschlag genommen ist. Die Poesie gebraucht אָשֶׁר nie ohne Emphase. Anderwärts ist es s. v. a. ὅτινα *quippe quem*, hier s. v. a. ὅπερ *quem quidem*. Deine Augen haben ihn doch in der Gesellschaft gesehen, du konntest dir sagen daß wenn es nun zur Aufstellung oder Hinsitzen kommt dieser Platz ihm nach seinem Range, nicht dir zukomme — die Demütigung die du erleidest ist also wolverdient, weil du bei sehenden Augen so blind gewesen. LXX Syr. Symm. (der 8^a לָרֵב εἰς πλῆθος liest) Hier. ziehen die Worte אשר ראו עיניך zum folg. Spruche herüber, aber אשר eignet sich nicht zum Spruchanfang, und vorausgesetzt die außer Symm. allgemein bezeugte LA לָרֵב sind sie dem folg. Spruche auch heterogen. Es ist eine Warnung vor Händel- und Klatschsucht v. 8—10: *Gehe nicht eilig aus zum Streite, damit nicht am Ende davon fraglich werde was zu machen,*

wenn nun Schimpf auf dich bringt dein Nächster. Bist du mit deinem Nächsten im Streit, so streit' ihn durch, aber das Geheimnis eines Andern veröffentliche nicht, damit dich nicht herunterreißt wer es höret, und dein übler Leumund nicht mehr zurückgehe. Ob *לָרִיב* in *לָרִיב* Infin. ist, wie Richt. 21, 22 oder Subst. wie 2 Chr. 19, 8., läßt sich nicht entscheiden: *ad litigandum* und *ad litem* fällt zus. Ebenso wenig läßt sich sagen ob bei *אֶל-תֵּצֵא* an ein Hinausgehn nach dem Thore (Gerichtshofe) oder nach dem Orte wo der zur Rede zu Stellende zu treffen ist gedacht sei; keinesfalls ist der Sinn metaphorisch: laß dich nicht hinreißen über die Grenzen der Mäßigung *ne te laisse pas emporter*, *תֵּצֵא לָרִיב* ist das Correlat zu *לָרִיב* Richt. 21, 22. Einzigartig ist der Gebrauch des *פָּן* 8^b. Euchel Loewenst. reden sich ein, es sei ein Imper.: überdenke (prüfe), aber *פָּנֶה* bed. das nicht und das interjectionelle *הִם* beweist nicht die Möglichkeit eines *imper. Kal* *פָּן* und vollends nicht *פָּן* (*פָּן*). Die abwehrende Conj. *פָּן* ist die Verbindungsform eines urspr. Subst. (= *pani*), welches Abwendung bed. Sie wird meist mit dem Fut. verbunden, wonach Nolde Oet. Ew. Brth. erkl.: *מה* *indefinite* etwas, näml. Unziemliches. An sich wäre es wol möglich, daß *פָּן מה* in der Bed. *ne quid* (Venet. *μηποτε τι*) gesagt wurde; aber „etwas machen“ für „etwas Schlimmes begehen“ ist unwahrscheinlich, auch ließe sich dann die Wortstellung *מה פָּן תַּעֲשֶׂה* erwarten. So wird also *מה* Fragwort sein wie auch 1 S. 20, 10 (s. dazu Keil) und der Ausdruck ist brachylogisch: damit du nicht in die Lage kommest nicht zu wissen was du machen sollest (Raschi: *פָּן תַּעֲשֶׂה מה לעשות*) oder vielmehr anakoluthisch, denn statt zu sagen *פָּן-לֹא תַּעֲשֶׂה מה-לַּעֲשׂוֹת* springt der Dichter, dieses unübliche *פָּן* verschmähend, in die Fragform ab: damit es nicht am Ende davon (näml. des Streitens) heiße: was sollst du machen? (Umbr. Stier Elst. Hitz. Zöckl.). Diese äußerste Verlegenheit würde näml. eintreten *אִתְּךָ בְּהַכְלִים אֶתְּךָ* wenn dich dein Nächster (mit dem du so übereilt und unberechtigt angebunden) dich beschämt so daß du betroffen dastehst (*כלם* *קָלַם* eig. treffen, franz. *blessen*). Wenn nun auf diese Warnung vor Ausgehn zu dem Zwecke des Streitens die Aufforderung folgt 9^a: deinen Streit ficht' aus mit deinem Nächsten, so bez. hier das mit Nachdruck vorausgestellte *רִיבְךָ* solchen Streit in den man sich nicht hineingestürzt, sondern in den man hineingezogen worden ist, und das *tuam* in *causam tuam* ist auch insofern betont, als 9^b den Streit auf das persönliche Verh. der Zwei zu einander localisirt und vor Hereinziehung eines *אֲחֵר* d. i. in diesem Falle: eines Dritten warnt: und das Geheimnis eines Andern stelle nicht bloß *אֶל-תִּגַּל* (nach *Michlol* 130^a und *Ben-Bil'am*, der das Wort unter den *בְּסֵפֶה פִּתְחֵיךָ* aufführt, mit *Pathach* des *ג* wie in Cod. 1294 und anderwärts in correkten Texten vocalisirt ist). Man soll Geheimzuhaltendes, was man durch Mittheilung eines Andern weiß, oder auch bisher Geheimgebliebenes, was man über Stand und Thun des Andern weiß, nicht als Beweis- oder Entlastungsmittel in den Streit hereinziehen, denn solche Treulosigkeit und Klatschhaftigkeit brandmarkt den, der sie sich zuschulden kommen läßt, in der

öffentlichen Meinung v. 10: damit dich nicht blamire (חִסַּר = aram. חִסַּר s. zu 14, 34 S. 244) wer es hört, und die Nachrede über dich fortbestehe ohne rückgängig zu werden. Fl.: *ne infamia tua non recedat i. e. nunquam desinat per ora hominum propagari* mit dem Bemerkten: „In dem לָדַבַּר, welches eig. leises Fortkriechen des Gerüchtes bed., und נִשְׁבַּח liegt ein ترشیح“ d. h. die beiden Begriffe stehen in wortspielartigem

Wechselbezug: der üble Ruf, einmal in Umlauf gekommen, wird nicht wieder rückläufig, im Gegentheil, wie Virgil sagt: *Mobilitate viget viresque acquirit eundo*. In der That kann sich eher jeder Andere in der öffentlichen Meinung rehabilitiren, als der welcher für einen Ausschwätzer gilt der kein Geheimnis für sich behalten kann, oder gar für einen so Charakterlosen, daß er das was er verschweigen sollte an die Öffentlichkeit bringt, wenn er im eignen Interesse Gebrauch davon machen kann. Von einem solchen gilt fort und fort das *hic niger est, hunc tu, Romane, caveto* 20, 19. LXX hat statt וּמְרִיבָתָךְ 10^b וּרְבִיבָתָךְ gelesen und übers. mit Hinzufügung eines langen Schweifes: „deine Fehde und Verfeindung wird nicht aufhören, sondern wird dir gleich dem Tode werden. Huld und Freundschaft befreiet, diese beware dir, damit du nicht ein Vorwürfe verdienender werdest (Hier. *ne exprobrabilis fias*), sondern hüte deinen Wandel durch umgängliches Verhalten.“

Nun folgt der erste emblematische Zweizeiler dieser Sammlung v. 11: *Goldene Aepfel in silbernen Schaugeräthen, ein Wort geredet gemäß seinen Umständen*. Syr. Hier. vocalisiren דָּבַר דָּבַר und umgekehrt Trg. דָּבַר דָּבַר, beides ist zulässig, setzt aber Bild und Abgebildetes nicht in ein so gefällig sich deckendes Verh. wie דָּבַר דָּבַר; die wundersam tiefblickende Textaussprache, welche der überlieferte Nikkud wiedergibt, constatirt hier zu dem öfter vorkommenden לָדַבַּר (= מְדַבֵּר) auch dessen Passiv דִּבְּרִי. Die defektive Schreibung ist wie z. B. בָּשָׂח Ps. 112, 7 und berechtigt nicht דָּבַר = מְדַבֵּר (Böttch.) zu bevorzugen. Daß entsprechend dem Plur. הַדְּבָרִים nicht דִּבְּרִי gesagt ist, erklärt sich daraus, daß דָּבַר hier selbstverständlich nicht ein zusammenhangsloses Wort, sondern ein Ausspruch einheitlichen Beweggrundes, Inhalts und Zieles ist. Für עַל-אֲפִנְיָ bietet sich aus 15, 23 der Sinn von בְּעֵתָּה dar, wonach unter den Alten Symm. Hier. Arabs Lth. zu seiner zeit übers. Schon Abulwalid hat das arab. عَلَى عِفَانٍ (إِبَانٍ) إِنْآن, auch عِفَانٍ wov. عِفَانَةٍ *justo tempore*) ver-

glichen, welches, wie v. Orelli in seiner Synonymik der Zeitbegriffe S. 21 f. gezeigt hat, von der Wurzel اف اب (von innen) treiben ausgehend, die Zeit wie sie aus einzelnen Momenten, deren eins das andere treibt, erwächst, also die Zeit als Successionsreihe bezeichnet. An der Präp. עַל darf man sich dabei nicht stoßen, denn אֲפִנְיָ würde ja wie עֲוֹנוֹת die Zeitumstände, Zeitverhältnisse bez. und עַל würde wie z. B. in עַל-פִּי und עַל-דְּבָרִי den Sinn von κατά haben. Aber die Form אֲפִנְיָ, welche wie חֲפִנְיָ Lev. 16, 12 dualisch lautet, scheint zu widerstreben. Hitz. meint daß אֲפִנְיָ die Zeit als Kreis mit Bezug auf die zwei in entgegengesetzter Richtung auslaufenden, aber sich vereinigenden Bogen

bezeichnen könne, aber der Kreis, den die Zeit beschreibt, läuft von Einem Punkte aus, und übrigens zeigen die arab. Zeitnamen **أَقْف**, **إِنْفَان** u. dgl., welche mit **إِقَان** wechseln, daß dieses nicht von der Vorstellung der Kreisbewegung ausgeht. Ew. u. A. nehmen für **אָפְנִי** die Bed. Räder an (Venet. nach Kimchi *ἐπὶ τῶν τροχῶν αὐτῆς*), wobei sich die Form als Du. von **אָפֵן** = **אָפֶן** fassen läßt. „Ein Wort auf seinen Rädern getrieben“ — so erkl. Ew. — wie der Töpfer auf seinen Rädern (Scheiben) rasch und zierlich ein Gefäß bildet, also ein geschickt und flink fertiges Wort. Aber **דבר** bed. Vieh treiben und reden = Worte auf einander folgen lassen (vgl. **سِيَاق** Getreibe = Rede-Verlauf), aber nicht treiben = formen in jenem gewerblichen Sinne. Anders Böttch.: „ein Wort geredet auf dem zu ihm gehörigen, zu seiner Bewegung passenden Räderpaar“, wobei er das plebeje „in seiner Schnurre“ vergleicht und allerlei, theilweise schon durch v. Orelli abgewiesenes Fremdartiges (z. B. das homerische *ἐπιτροχάδην*, welches gar kein Lob ist) beibringt. Auch die „Schnurre“ gehört nicht her, denn sie ist nur die Vergrößerung des Schnürchens, und was hat eine Schnur mit einem Rädergestell zu schaffen, und welcher Mensch denkt sich menschliche Rede als ein Fuhrwerk, nur etwa die eines Schwätzers vergleicht man einem Schlitten oder sagt von ihm, daß er den Karren in den Koth schiebt.¹ Ist es denn auch so ausgemacht daß **אָפְנִי** ein Dual sei? Es kann wie **אָפְנִי** auch der Plur. sein, zumal in dem vorliegenden adverbialen Ausdruck, welcher leicht die Verkürzung mit sich brachte (s. Gesenius' Lehrgeb. §. 134 Anm. 17). Dies voraussetzend faßt v. Orelli **אָפֵן** v. **אָפֵן** drehen, wenden in der Bed. Wendung, Umstand und erinnert daran daß im nachbibl. Hebräisch dieses Wort so weitschichtig wie *τρόπος* gebraucht wird z. B. **בְּאִפֵּן מֵה** *quodammodo* (s. Reland, *Analecta Rabbinica* 1723 p. 126). Dieser späte nachtalmudische Wortgebrauch kann freilich nichts für das biblische Wort bed., aber daß **אָפְנִי**, verkürzt **אָפְנִי** Umstände bedeuten kann, dafür bürgt das synonyme **אִדְרִית**. Schon Ag. Theod. scheinen es so zu verstehen, denn ihr *ἐπὶ ἀρμόζουσιν αὐτῷ*, womit sie das farblose *οὕτως* der LXX ersetzen, bed.: unter den dafür passenden Umständen. So wird also Orelli richtig definiren: „**אָפְנִי** heißen die **احوال** Umstände und Zustände, wie sie sich in jeder Zeitwendung gestalten, und die dem **דבר** durch das Suffix zugeschrieben sind die, in welche es hineingehört oder hineinpaßt. Gelobt wird somit ein Wort, welches gesprochen wird, wann immer die Zeitumstände eingetreten sind, zu welchen es paßt, ein Wort also, welches ebensowol

1) Etwas anderes ist, wenn der Weberbaum **مِنْوَال** im Arab. Metapher für Art und Weise ist: sie sind **على مِنْوَال واحد** ist s. v. a. sie sind von gleicher Artung oder, wie wir auch sagen, von gleichem Kaliber **قَالِب**, was aus *καλόπους* (*καλοπόδιον*), dem Leisten des Schuhmachers, entstanden ist.

zu seiner Zeit als an seinem Orte (van Dyk: *في محله*) geredet und dessen Reiz dadurch erhöht wird.“ Abenezra's Erkl. *על פנים הראויות* auf die geeignete Weise folgt der Ansicht Abulwalids und Parchons, daß *אפניר* s. v. a. *פניר* sei (vgl. *وجهه على* *sua ratione*), woran nur so viel

wahr ist, daß beide Wörter auf $\sqrt{\text{פן}}$ wenden zurückgehen. In dem Bilde ist es fraglich, ob mit *הפפירי* אפפל aus Gold oder goldfarbige Aepfel (Lth.: als Pomeranzen und Citronen), also Orangen gemeint seien, so wie Sach. 4, 12 das goldige Oel *הזָהָב* heißt. Da *בסה* daneben den metallischen Stoff bed., so scheint man an Aepfel aus Gold denken zu sollen, vgl. die ehernen Granaten 2 K. 25, 17. Aber 1) sind Aepfel von Gold, selbstverständlich von natürlicher Größe und massiv, zu groß, um es wahrscheinlich zu finden, daß solche Kunstgebilde gemeint seien; 2) pflegt der Stoff der Embleme nicht geringer zu sein als der Hauptstoff (Fl.); 3) liebt die h. Schrift es, die Worte mit Blüthen und Früchten zu vergleichen 10, 31. 12, 14. 13, 2. 18, 20., und dem Wesen des Worts, welches im Geiste wurzelt und von da durch Mund und Lippen hervorsproßt und hervorreift, entspricht die Vergleichung mit natürlichen Früchten jedenfalls besser als mit künstlichen. So fassen wir denn die „goldenen Aepfel“ als dichterischen Namen der Orangen, *aurea mala*, deren indischer Name mit Bezug auf *or* (Gold) französisch in *orange* umgelautet ward, so wie unsere Pomeranze s. v. a. *pomum aurantium* ist. *משכיר* ist der Plur. des bereits zu 18, 11 erklärten *משכיר*; das Wort hängt weder mit *שכר* flechten (Ew. mit den meisten jüdischen Ausll.¹⁾ noch mit *שכר* einstechen *infigere* (Redslob, s. zu Ps. 73, 7) zus.; es bed. das Schau- oder Prunkstück v. *שכר* schauen (vgl. *שכר* $\theta\acute{\epsilon}\alpha = \theta\acute{\epsilon}\alpha\mu\alpha$ Jes. 2, 16), hier ein Geräth welches eine Augenweide ist. Im Allgem. richtig Venet. *ἐν μορφώμασιν ἀργύρου*, mehr den Grundbegriff wiedergebend Symm. Theod. *ἐν περιβλεπτοῖς ἀργύρου* in Silbergeräth das herrlich anzusehen ist, specieller Syr. Trg.: in Gefäßen von getriebener Arbeit (*נגיר* v. *נדר* ziehen, dehnen), noch spezieller LXX *ἐν ὀφύλοσιν σαρδίου* an einer Kette aus Carneol, wofür viell. *ἐν φορμύλοσιν* (Jäger) *ἀργυρίον* in silbernem Körbchen die urspr. LA ist; Syro-Hexaplaris aber, welche *סמל* (v. *סמ* = *ענן*) übers., hatte schon das unpassende Collier in ihrem Septuaginta-Texte. Hier. *in lectis argenteis* scheint sich im Hinblick auf die drei ersten Buchstaben *משכ* auf *משכב* *lectus* verirrt zu haben. Hitz. corrigirt ein selbstgemachtes Hapaxlegomenon herein. Den Preis behaupten Luthers „guldene Aepfel in silbernen Schalen.“² Nicht ein Bildwerk ist gemeint, welches innerhalb der

1) Davon geht auch die schöne Deutung bei Maimuni im Eingange des *More Nebuchim* aus: *Maskinyôth sont des ciselures réticulaires etc.* nach Munks Uebers. aus dem arab. Texte, s. Kohut, Persische Pentateuch-Uebers. (1871) S. 356. Danach verstehen jüdische Ausll. (z. B. Elia Wilna) unter dem *אפניר* die vier Arten des Schriftsinns: *פשוט*, *רמז*, *דרוש* und *סור*, welche in das Gedenkwort *פרדס* zusammengefaßt werden.

2) Ein Lieblingswort Goethe's, s. darüber Büchmanns Geflügelte Worte (Ausg. 5. 1868).

Blättergruppen die Früchte durch goldene Scheibchen oder Punkte auszeichnet (Böttch.) — denn der Spruch redet nicht von solchen hübschen kleinen Aepfelchen — sondern Goldorangen. Ein Wort, angemessen den Umständen, die es veranlassen, ist wie Goldorangen die in silberner Schale oder auf silbernem Präsentirteller herumgereicht werden. Solches Wort ist, wie wir mit einem andern Vergleiche sagen könnten, wie ein wolgetroffenes Bild und die Situation, in die es treffend eingreift, ist wie sein zierlicher Rahmen. Der Vergleich mit den Früchten ist noch bedeutsamer: er bezeichnet das rechte Wort als eine genußreiche, in einer Weise, welche seinen Eindruck und seine Wirkung erhöht, dar- gebotene Gabe.

Ein anderer Spruch setzt den Lobpreis wirksamen Worts fort, indem er den Wechselbezug des Sprechers und Hörers in Emblemen darstellt v. 12: *Goldener Ohrring und feingoldenes Geschmeide* — ein weiser Prediger zu aufhorchendem Ohre d. h. wie jene zwei Schmuckstücke ein schönes Ensemble bilden, so diese Zwei, der weise Sittenprediger und ein aufmerksames Ohr ein harmonisches Ganzes: עָלַי herab auf (vgl. قراء على) läßt sich durch die Bildrede Dt. 32, 2 erläutern.

נָזָם (vgl. نَظَم Reihe, spec. Perlenreihe) war 11, 22 dem daneben stehenden נָחַם zufolge der Nasenring, hier ohne Zusatz ist es wie anderwärts der Ohrring (LXX Hier. Venet.), von Syr. Trg. קֶרְשָׁא übers. weil er als Talisman diene. An einen Nasenring¹ ist hier auch deshalb nicht zu denken, weil dieses Schmuckstück Emblem des aufmerkenden Ohres ist: willig angenommene Strafe oder Lehre ist dem Hörenden ein Ohrschmuck (Stier). Die Gabe aber weiser Predigt, die sich auf das ὁρθετομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας 2 Tim. 2, 15 versteht, ist wie ein Hals- oder Brustschmuck חָלִי (= حَلِي, Fem. חֲלִיָּה = حَلِيَّة) von Feingold (כֶּהָם Kleinod, dann insbes. kostbares Gold, v. כֶּהָם כִּתְּמ recondere²).

Gut Venet. κόσμος ἀπυροχρύσον (gediegenen Goldes), wogegen (viell. in Ermangelung eines anderen Goldnamens) כֶּהָם von LXX Syr. mit Sarder, Trg. mit Smaragd, Hier. mit margaritum übersetzt wird.³ Es

1) s. den Aufsatz „Ohrgehänge (נִזְמִים) als götzendienerisches Geräthe“ in Geigers Zeitschrift 1872 S. 45—48., wo zu zeigen versucht wird, daß der נָזָם als Ohrring in der späteren biblischen Literatur zurücktrete, weil er „ein götzendienerischer Cultusgegenstand“ geworden war und daß das Wort nur noch von dem Nasenringe als erlaubtem Schmuckgegenstande gebraucht werde, während für den Ohrring עֲנַיִל üblich wurde. Aber von der salomonischen Zeit gilt das noch nicht, denn daß an u. St. נָזָם den Nasenring bedeute, ist Geiger nur deshalb anzunehmen geneigt, weil es in seine Geschichtsconstruction paßt.

2) Hitz. vergleicht کُتْم, aber kumêt Rothfuchs ist, wie Lagarde bemerkt, das griech. κόμαιθος und wenn sich bei כֶּהָם an Goldfüchse (Goldmünzen) denken ließe, so haben sie also doch nichts mit den Rothfüchsen (rothbraunen Pferden) zu thun; vgl. Boehmer de colorum nominibus equinorum in dessen Romanischen Studien Heft 2 (1872) S. 285.

3) Ein anderer Grieche übers. πίνωσις χρυσῆ. Dieses πίνωσις ist ein philologisches Räthsel, an welchem sich Bochart, Letronne, Field versucht haben.

nimmt sich schön aus, wenn Zwei beisammen stehen, von denen der Eine goldenes Ohrgehänge und der Andere noch köstlicheres goldenes Halsgeschmeide an sich hat — ein dem ähnliches schönes Wechselverhältnis bilden ein weiser Sprecher und ein für seine Ermahnungen empfänglicher Hörer. Der folg. vergleichende Dreizeiler betrifft durch das Wort vermittelten treuen Dienst v. 13: *Wie Kühlung des Schnee's an einem Erntetage ist ein treuer Bote seinen Sendern: er labt die Seele seines Herrn.* Die Kühlung (צָנַן v. צָנַן, צָנַן kühl s.) des Schnee's ist nicht die eines Schneefalls, welcher in der Erntezeit eine naturwidrige Calamität wäre, sondern Kühlung des Getränks mit Schnee, der vom Libanon oder sonstwoher aus Gebirgsklüften herabgebracht wird; die Bauern bei Menin 4 St. von Damask speichern den Winterschnee in einer Gebirgskluft auf und verführen ihn in den heißen Monaten nach Damask und den Küstenstädten. Ein solches Labsal ist ein treuer Bote (s. über das hier echoartig auf קָצִיר folgende צָר zu 13, 17) seinen Sendern (s. über diesen Plural zu 10, 26 S. 174 vgl. 22, 21): er erquicket nämlich (explicativum wie z. B. Ez. 18, 19 etenim filius, ähnlich dem ַ = et quidem Mal. 1, 11., versch. aber von dem ַ des Umstandssatzes 23, 3) die Seele seines Herrn, indem der Bescheid, den er nach wol ausgerichtetem Auftrag mitbringt, seinem Herrn so wol thut wie ein schneekühler Trunk an einem heißen Erntetage. Der nächste Spruch gilt dem Worte welches Viel verspricht aber unausgeführt bleibt v. 14: *Wolkendünste und Wind und doch kein Regen — ein Mann welcher prahlt mit lügnerischem Geschenke.* Falsch beziehen LXX Trg. das im Schlußwort 14^a enthaltene Präd. auf alle drei Subjekte, und ebenso falsch meint Hitz. wie Heidenheim מַתָּה שָׁקָר von einer empfangenen Gabe, deren man sich rühmt obwol sie in Wahrheit nichtig ist, verstehen zu müssen, weil bei lügenhaftem Versprechen es überhaupt nicht zu מַתָּה komme. Aber wie לחם כֹּזֶבִים 23, 3 Speise ist welche den der sie ißt gleichsam belügt, so ist מַתָּה שָׁקָר ein Geschenk, welches auf eine Lüge d. i. lügenhafte Vorspiegelung hinausläuft. Richtig Hier.: *vir gloriosus et promissa non complens.* In dem arab. صَافٍ, welches Fl. vergleicht,

ist das Bild 14^a und das Abgebildete 14^b verschmolzen, denn dieses Wort bed. sowol einen Prahler als eine gleichsam prahlerische Wolke welche viel donnert und nur spärlich oder gar nicht regnet. Desgleichen

in خُلب Wolken welche blitzen und donnern und doch keinen Regen geben; man sagt zu einem magno promissor hiatu: du bist كَبْرَقٌ خُلب

d. h. wie Lane es übers.: *thou art only like lightning with which is no rain.* Auf dieses sprichwörtliche arabische fulmen nubis infecundae

weist schon Schult. hin. Und die Freigebigkeit heißt نَدَى als Bewässerung, vgl. 11, 25. In diesen Bilderkreis gehört der Spruch hinein. Ein deutsches Bauernwort lautet: „Wenn es sich wolket, so will es regnen“, aber „nicht alle Wolken regnen“ sagt ein anderes Sprichwort. *There are clouds and wind without rain.*

Drei Sprüche welche das Gemeinsame haben daß sie zur Mäßigung (*moderatio*) ermahnen. v. 15: *Durch Langmut wird gewonnen der Richter, und eine linde Zunge zerbricht Gebein.* קַצִּיר (s. 6, 7) heißt nicht irgendwelcher Vornehmer, sondern ein Richter oder doch eine Person von hoher obrigkeitlicher Stellung. Und פָּתַח bed. hier nicht beschwatzen oder bethören, sondern wie Jer. 20, 7 überreden, gewinnen, zu seinen Gunsten stimmen, denn אֶרְךָ אַפַּיִם (s. S. 240) ist die nicht so leicht in Zorn ausbrechende leidenschaftslose Ruhe, welche denjenigen, welcher Gegenstand der Anklage, des Argwohns oder der Ungnade (16, 14) geworden ist, doch schließlich als einen solchen erscheinen läßt, der das Recht auf seiner Seite hat; denn ungeberdiges ungestümes Auffahren schadet auch gerechter Sache, wogegen beharrlich ruhiges gefaßtes besonnenes Verhalten, welches auch bei widerfahrenem oder drohendem Unrecht nicht außer sich geräth, schließlich eine Entscheidung zu unseren Gunsten herbeiführt. Sanftmut sieget, lautet ein alter Wahlspruch. Die sanfte linde Zunge (vgl. רַךְ 15, 1) ist Gegensatz der auffährischen, scharfen, groben, welche den Widerstand, den sie überwinden will, nur noch mehr steigert. Geduld, sagt ein deutsches Sprichwort, bricht Eisen, und ein anderes: Geduld ist stärker als Demant. So hier: sanfte Zunge zerbricht Gebein (גָּרָם = גִּצָּם wie 17, 22), sie mürbt und zermalmt auch das Härteste. Jähzorn macht das Uebel nur ärger, Langmut dagegen wirkt überzeugend; schneidende maßlose Sprache erbittert und stößt ab, sanfte dagegen überwindet wenn auch nicht sofort, doch dadurch daß sie sich unveränderlich gleich bleibt. Eine andere Art der Selbstbeherrschung v. 16: *Hast du Honig gefunden, iß dein Genüge, damit du ihn nicht satt bekommst und ihn ausspeiest.* Honig ist angenehm, heilsam und also zu essen rathsam 24, 13., aber *ne quid nimis* — Allzuviel ist ungesund 27^a: αὐτοῦ καὶ μέλιτος τὸ πλεόν ἐστὶ χολή d. h. selbst Honig, im Uebermaß genossen, ist gallenbitter oder wie Freidank sagt: *des honges süeze erdrüzet* (verdrießet), *sô mans ze viel geniuzet*. Iß wenn du welchen gefunden, etwa im Walde oder Gebirge, קָצִיר dein Genüge (LXX τὸ ἱκανόν, Venet. τὸ ἀρκοῦν σοι) d. h. so viel als deinen Appetit zu stillen ausreicht, damit du nicht sein übersatt werdest und ihn ausspeiest (יִהְיֶאֱחָרִית mit Zere und quiescirendem א wie יִהְיֶאֱחָרִית 2 S. 14, 10., s. *Michlol* 116^a und Parchon unter קָצִיר). Fl. Ew. Hitz. u. A. ziehen v. 16 und 17 zu einem emblematischen Vierzeiler zus., aber der Uebersättigte ist ja v. 16 der freiwillig Genießende und v. 17 der welchem ohne seinen Willen zu genießen gegeben wird, und gibt denn v. 16 nicht einen in sich geschlossenen Sinn? Daß er nicht rein diätetisch gemeint, obgleich er auch, so gemeint, eine nicht zu verachtende Regel ist, versteht sich doch von selbst. Wie man auch durch die edelsten Speisen sich schaden kann, wenn man den Magen damit überlädt: so gibt es auch im Bereich der Wissenschaft, der Lectüre, der Erbauung eine schädliche Ueberladung des Geistes; wir sollen was wir in uns aufnehmen nach unserem geistigen Bedürfnis, der rechten Vertheilung von Genuß und Arbeit und dem Maße unserer Fähigkeit, es *in succum et sanguinem* zu verwandeln, be-

messen — sonst erweckt es uns letztlich Widerwillen und bekommt uns schlecht. Der folg. Spruch ist verwandt. Wenn dein Genosse Honig ist — sagt ein von Hitz. angeführtes arabisches Sprichwort — so leck' ihn nicht ganz auf. Aber das Bild vom Honig erstreckt sich nicht in v. 17 hinüber: *Mache rar deinen Fuß in deines Nächsten Haus, damit er dich nicht satt bekomme und dir gram werde.* Seinen Fuß rar oder theuer machen von des Nächsten Hause ist s. v. a. dieses nur selten und nicht allzuoft betreten; רִקְקָה schließt den Begriff des Entfernthaltens (Trg. רִקְקָה, פִּלְהָה, Symm. ὑπόστειλον und ein Anderer: φίμωσον πόδα σου) in sich und מֵן hat den Sinn des arab. عن und ist nicht wie Jes.

13, 12 das comparative: Achte deinen Besuch theurer als des Nächsten Haus (Heidenh.). Der Spruch gilt auch von dem Verhältnisse des Freundes zum Freunde, dessen Gegenliebe man durch zu vieles Ueberlaufen und allzugroße Zärtlichkeit in Widerwillen verkehren kann. Aber רִקְקָה ist, den Freund einschließend, jeder, mit dem wir in irgendwelchem Verkehre stehen. Wer was will gelten, sagt ein deutsches Sprichwort, komme selten. Und das soll sich auch der gesagt sein lassen, den sein Herz zu dem Andern hinzieht, und auch der welcher dem Andern durch Ablenkung von falschem Wege, Leitung auf rechtem Wege nützen will — Bezeugung der Achtung, Bethätigung der Liebe durch Besuche soll nicht zu einer Zudringlichkeit entarten, welche als lästige Servilität, als rücksichtslose Selbstergötzung erscheint, nicht zu einem ruhelosen Einstürmen, welche das was man allmählich reifen lassen sollte sofort herbeizwingen will.

Hierauf v. 18—22 eine Gruppe von Sprüchen, in deren jedem die Lautverbindung רע vorkommt. Der erste malt den falschen Zeugen 18^b: *Hammer und Schwert und geschärftes Pfeil — ein Mann der wider seinen Nächsten falsches Zeugnis ablegt.* Ein emblematischer oder, wie wir auch sagen können, ikonologischer Spruch; denn 18^a ist ein Quodlibet-Bild von Mordwerkzeugen und 18^b ist die Unterschrift darunter: das wozu diese Mordwaffen dienen thut seinem Nächsten ein Mensch an, der wider ihn Erlogenes aussagt — er zertrümmert seinen Wolstand, schneidet ihm die Ehre ab, aber noch mehr: er mordet bald gröber bald feiner, bald langsamer bald schneller sein Leben. מַפְּץ v. מַפֵּץ ist s. v. a. מַפֵּץ und מַפֵּץ v. מַפֵּץ; Syr. Trg. haben dafür פִּרְעָה (פִּרְעָה) v. פִּרְעָה = فَرَع, die LA פִּרְעָה, auf welche Hitz. eine

Mutmaßung baut, ist ein Schreibfehler (s. Lagarde und Levy). Der Ausdruck 18^b ist dekalogisch Ex. 20, 16. Dt. 5, 17. Meistens übers. man hier wie dort: der wider seinen Nächsten aussagt als falscher Zeuge. Aber richtig LXX Hier. Venet. Lth.: *falsch Zeugnis.* Wie אֵל sowol das Mächtige = Macht, als den Mächtigen = Gott bed., so יָד sowol den Zeugenden als das Zeugende, eig. sich Wiederholende und dadurch Bekräftigende, und man sagt demnach sowol יָד אֵל ein Zeugnis entgegen, näml. dem fragenden Richter, oder überh. (auch ungefragt) ablegen als אֵל יָד Dt. 31, 21 d. i. zum Zeugnis (Hier. *pro testimonio*). Die Präp. בֵּי bei diesem אֵל hat immer den Sinn von *contra*, auch 1 S. 12, 3;

nur über Gen. 30, 33 läßt sich streiten. Ein anderer Bildspruch, an Trau schau wem gemahnend v. 19: *Ein brüchiger Zahn und wankender Fuß — Vertrauen auf einen Treulosen am Tag der Noth*. Die Form רָעָה (mit *Mercha* der vorletzten Sylbe) Jes. 29, 19 nimmt die Stelle eines *inf. absol.* ein; רָעָה hier (über dessen Tonstelle *Dechâ* nicht entscheidet, also ohne Zweifel *Milra*) ist gewiß nicht Subst.: Zahn der Brechung (Ges.), denn wie sonderbar wäre diese Bezeichnung eines schadhafte Zahns! רָעָה neben dem participialen Eigenschaftswort daneben gibt sich desgleichen als solches, שֵׁן ist zwar 1 S. 14, 5 Masc., kann aber auch als Fem. gebraucht werden, wie רָעָה, meist Fem., auch als Masc. vorkommt Böttch. §. 650. Böttcher in der Neuen Aehrenlese und im Lehrbuch 2 S. 112 hält רָעָה für das Fem. eines Adj. רָע n. d. F. חָל, aber חָל ist kein Adj. und bildet, obwol es nicht blos Profanität, sondern auch das Profane bed., kein Fem.; dies gilt auch von dem aram. חָל, denn חָלָאָא Est. 2, 9 Trg. ist ein von Buxtorf erkannter Fraunname. Ist also etwa mit Hitz. nach LXX רָעָה zu lesen? — eine wolfeile Aenderung. Wir fassen das überlieferte רָעָה mit Fl. als zusammengezogen aus רָעָה von רָעָה zerbrechend (zerbröckelnd) in intrans. Bed. Auch die Form מוֹעֲדָה ist schwierig. Böttch. hält sie wie z. B. auch Abenezra nach Gecatilia's Vorgang für *part. Kal* = מוֹעֲדָה, „nur des Pausaltons und der Lautpaarung מַע wegen mit ו statt ה.“ Aber dieser Lautwandel mit seinen angegebenen Gründen ist erträumt. מוֹעֲדָה ist *part. Pu.* mit abgestreiftem מַ *praeform.* Ew. 169^d. Der Einwand, daß das *part. Pu.* מוֹעֲדָה n. d. F. מוֹעֲדָה (angezündet) zu lauten habe, beweist nichts dagegen, denn מוֹעֲדָה durfte das Fem. nicht lauten, um nicht mit dem Fem. des *part. Kal* zusammenzufallen, vgl. übrigens zu dem langen ו die entdagessirte Form מוֹעֲדָה Koh. 9, 12 = מוֹעֲדָה (Arnheim, Gramm. S. 139). מוֹעֲדָה ist ein in Wanken versetztes, wackelig gewordenes Bein. Wer in einer Zeit der Noth einen treulosen Menschen zu seinem מוֹעֲדָה Vertrauensgrunde macht, der gleicht einem der mit einem brüchigen Zahne beißen will und den er vollends zerbröckelt, einem der sich auf ein schlotteriges Bein stützt und dabei über den Haufen fällt. Die genit. Verbindung מוֹעֲדָה בּוֹגֵד bed. entw. den in einem Treulosen bestehenden Vertrauensgrund oder das auf einen Treulosen gesetzte Vertrauen. Nach der Masora aber ist hier wie Ps. 65, 6 מוֹעֲדָה zu lesen, was auch *Michlol* 184^a bestätigt und wie es sich in Vened. 1525. Basel 1619 und bei Norzi findet. Dieses מוֹעֲדָה soll nach Kimchi trotz des *Kamez Constructivus* sein, wie auch מוֹעֲדָה Ezr. 8, 30 (nach Abulwalîd, Kimchi, Norzi). An u. St. könnte מוֹעֲדָה einen trügerischen Vertrauensgrund (vgl. Hab. 2, 5 מוֹעֲדָה בּוֹגֵד) bed., aber die beiden andern Stellen bieten nicht wegzudeutende genitivische Wortketten. Man wird also annehmen müssen daß das מוֹעֲדָה von מוֹעֲדָה und מוֹעֲדָה in diesen drei Stellen wie das ו der Form מוֹעֲדָה als festes behandelt worden ist.

Obigem Spruche, der sich außer der Lautverbindung רָע auch durch das mit רָע assonirende שֵׁן an v. 18 anschließt, folgt ein anderer mit dem Stichwort רָע v. 20: *Ein den Rock Ablegender am Tag des Frostes*,

Essig auf Natron und wer mit Liedern ansingt ein mismutig Herz. Ist das nicht verständlich, sinnig, witzig? Alles Dreies ist verkehrt, eins so verkehrt wie das andere, das dritte, worauf der Spruch abzielt, sittlich verkehrt, denn man soll mit den Weinenden weinen Röm. 12, 15.; wer dagegen unter Weinenden lacht, ist, günstigst beurtheilt, ein Narr (s. in dem hebräischen Römerbrief zu 12, 15). Das Verkehrte 20^a besteht nach Böttch. in der Aehrenlese 1849 darin daß man bei rauher Kälte ein schmuckes Gewand nimmt. Als ob es nicht Gewänder gäbe, welche schön sind und zugleich warm halten. In der neuen Aehrenlese zieht er es vor מַשְׁעָה zu lesen: wenn einer den Rock wechselt. Aber daran könnte er ja wol thun, wenn der eine wärmer ist als der andere! Ist es denn sogar unmöglich, daß מַשְׁעָה in diesem Zus. *transire faciens* = *removens* bedeute? Das *Kal* עָדָה *transiit* kommt Iob 28, 8 vor, so konnte poetische Sprache also auch מַשְׁעָה im Sinne des aramäischen אַעְדָּי gebrauchen. Richtig Aq. Symm. περιαιρῶν, Venet. besser medial ἀφαιρούμενος. בָּגֵד ist Oberrock oder Mantel, benannt vom Decken, wie לְבִישׁ (√ לב anhaften) das am Leibe anliegende Gewand, s. zu Ps. 22, 19. So thöricht es ist, an einem Frostage das Oberkleid abzulegen, so thöricht ist es auch Essig auf Natron zu gießen; das kohlen-saure Natron, sei es mineralisches (woran hier gedacht sein mag) oder pflanzliches, löst sich in Wasser und dient verschiedenen Zwecken (s. zu Jes. 1, 25); gießt man aber Essig darauf, so verdirbt man es. ¹ לֵב-רַע ist 26, 23 und anderwärts ein sittlich schlechtes, hier ein schlecht gestimmtes Herz, ein solches dem es schlecht zu Mute ist, denn שֵׁר שֵׁר ist der Gegens. von קִינָה קִינָה und immer Folge freudiger gehobener Stimmung; das Verkehrte besteht eben darin, daß man durch lustigen Singsang ein trauriges Herz aufheitern zu können meint, wenn das Singen überh. einen Zweck hat und nicht vielmehr rücksichtslose Kundgebung eines im Hinblick auf die traurige Lage des Andern gesteigerten Wolbehagens ist. שֵׁר שֵׁר bed. wie Iob 33, 27 Jemandem zusingen, ihn ansingen, auf ihn hinein singen, vgl. הִבֵּר עַל Jer. 6, 10 und insbes. עַל-לֵב Hos. 2, 16. Jes. 40, 2. Das ב von בְּשִׁירִים ist weder das partitive 9, 5 noch das transitive 20, 30 S. 333, sondern das instrumentale, indem wie z. B. Ex. 7, 20 das Obj. der Handlung als Mittel derselben gedacht ist (Ges. §. 138 Anm. 3*); man singt בְּשִׁירִים, indem man seinem Singen bestimmte Lieder unterlegt. Die LXX, welcher mehr oder weniger Syr. Trg. Hier. folgen, hat aus diesem Spruche etwas ganz Anderes gemacht: „Wie Essig einer Wunde unzuträglich, so macht ein Krankheitsanfall des Leibes das Herz traurig; wie die Motte im Kleide und der Wurm im Holze, so schädigt Traurigkeit eines Mannes Herz.“ Die Weisheit dieses Spruchpaars ist nicht weit her und bei allem Forschen, wie LXX sie herausgeklügelt (s. Lagarde), kommt wenig oder nichts heraus. Das Trg. conservirt wenigstens das Bild 20^b: הִיךְ הוּא דִרְמֵי הִילָא עַל-קִתְרָא wie der welcher Essig (syr. *chalo*) auf Natron gießt; der Peschitto-Text

1) Die Schreibung schwankt zwischen עַל לֵב-רַע (vgl. עַל עַם-הָל) und עַל-לֵב רַע.

aber und hie und da auch der Targum-Text hat *jathro* (Bogensehne) statt *nethro* (Natron), woran Hitz. anknüpft und den Dreizeiler in den Zweizeiler umcorrigirt: „Wer Schützen begegnet, deren Pfeil auf der Senne (Sehne), ist wie der Lieder singt bei traurigem Gemüt.“ Das Hebräische dieses Hitzigschen Spruchs (מָרִים קָרָה עַל-יָדָיו) ist unhebräisch, der Sinn orakelhaft dunkel und der sittliche Gehalt keiner. Nach *על לב רע* geht es mit *אם רעב* weiter v. 21. 22: *Wenn dein Hasser hungert, speise ihn mit Brot, und wenn er durstet, tränke ihn mit Wasser. Denn Glühkohlen häufest du damit auf sein Haupt, und Jahve wird dirs vergelten.* Die Uebers. dieses Spruchs bei LXX ist untadelig; Paulus citirt danach Röm. 12, 20. Die Participialconstruction 22^a richtig würdigend umschreibt LXX: *τοῦτο γὰρ ποιῶν ἀνθράκας σαρρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.* Auch *σαρρεύσεις* ist passend, denn *קָרָה* bed. zunächst zwar nur Feuer holen (s. S. 117 unt.), hier aber vermöge der *constructio praegnans* mit *על* holen und wohin scharren oder aufhäufen. Der brennende Schmerz, bem. man meistens, ist Bild des brennenden Schamgefühls über unverdiente und vom Feinde empfangene Wolthaten (Fl.). Aber wie auf das Haupt gehäufte Glühkohlen brennende Scham bedeuten können, ist nicht abzusehen, denn diese brennt auf der Wange, weshalb Hitz. mit Rosenm. erkl.: du wirst ihm so am wehesten thun und deine Rache befriedigen, während zugleich Jahve deinen Edelmut belohnen wird. Nun sagen wir zwar, daß wer Böses mit Gutem vergilt die edelste Rache nimmt, aber geht dieses Gutesthun von rachsüchtiger Absicht aus und bezweckt es den Gegner empfindlich zu demütigen, so verliert es allen sittlichen Werth und verwandelt sich in selbstische hämische Bosheit. Muß denn der Spruch so unedel verstanden werden? Die Schrift sagt sonst daß Schuld und Strafe auf Jemandes Haupt gelegt wird, wenn er sie zu empfinden und tragen bekommt. Chrysost. u. A. erklären deshalb nach Ps. 140, 10 und ähnlichen Stellen, aber dadurch wird der Spruch sittlich gefälscht und v. 22 paßt zu v. 21, welcher nicht zu Verzicht auf Selbstrache, sondern zu Vergeltung des Bösen mit Gutem auffordert, wie die Faust aufs Auge. Das Brennen der aufs Haupt gelegten Kohlen muß ein schmerzlicher, aber heilsamer Erfolg sein; es ist ein Bild der sich selbst schuldigenden Reue (Augustin Zöckl.), auf Hervorbringen dieser gerichtet hat das dem Feinde erwiesene Gute ein edles Motiv. Daß Gott solchen Edelmut belohnt, darf nicht der eigentliche Beweggrund dazu sein, aber mitwirken darf diese Aussicht, denn sonst wären solche Verheißungen Gottes wie Jes. 58, 8—12 ohne sittliches Recht. Der Spruch fordert also auf, sich mildthätig und freigebig gegen den nothleidenden Feind zu beweisen, und begründet dieses zwiefach, erstens dadurch daß ihm so sein Unrecht zum Bewußtsein gebracht wird, und zweitens dadurch daß Gott an so sich bethätigender Feindesliebe Wolgefallen hat und sie belohnen wird — man fördert durch solches Thun, abgesehen davon daß es Vollzug des unserer sittlichen Natur eingegründeten Gesetzes ist, die Glückseligkeit des Nächsten und die eigene.

Die nächste Gruppe erstrecken wir von *רַחֵם* 23^a bis *לִרְחֹם* 28^b; auch

innerhalb dieser Grenzen ist hie und da ersichtlich was für die Aufreihung bestimmend wurde. v. 23: *Wind von Norden erzeugt Regen und finstersehende Gesichter heimliches Züngeln*. Der Norden heißt צפון v. צפן bergen wegen des länger finsternen und leichter sich verfinsternenden Himmels, wie altpers. *apâkhtara* als (so scheint es) der sterrenlose und wie *aquilo* den Nordwind als den schwarzes Gewölk herbeibringenden bed. Aber eigentliche „Väter des Regens“ sind in Syrien West und Südwest, und vom reinen Nordwind kann צפון hier so wenig gemeint sein, daß Hier., welcher den Witterungswechsel in Palästina aus eigener Erfahrung kannte, sich nach Symmachus' Vorgang (*διαλύει βοοχήν*) mit einem Quidproquo aus der Verlegenheit hilft: *Ventus aquilo dissipat pluvias*; auch jüd. Ausl. (AE, Josef Kimchi, Meïri) erklären so, indem sie תחולל in der Bed. חמנע mit dem unverstandenen הלילה (fern sei es!) zusammenbringen. Aber צפון kann wie das viell. nicht außer Zus. damit stehende ζόφος (DMZ XXI, 600 f.) auch den Nordwesten bezeichnen, und wahrsch. betont der Spruch die nördliche Richtung der Windrose, weil er der Abzweckung des Bildes gemäß solchen Regen bezeichnen will, mit dem sich rauhes eisig kaltes Wetter verbindet, wie es der Nordwind (27, 16 LXX Sir. 43, 20) mit sich bringt. Die Windnamen sind *gen. fem.* z. B. Jes. 43, 6. תהילל (Aq. ὠδὲν-ναι, vgl. 8, 24 ὠδωθήτην) hat in Codd. z. B. dem aus Jemen auf die vorletzte zurückgegangenen Ton und beim Zere als העמדה fungirendes Metheg (*Thorath Emeth* p. 21). Ebenso wird das arab. نجاج vom Winde

als Geburthelfer der Regenwolken gebraucht. Offenbar werden mit dem Regen (und Regenhimmel) פנים נזעמים die in äußersten Mismut (s. das *Kal* זעם 24, 24) versetzten Gesichter verglichen. Mit Recht faßt Hitz. פנים wie z. B. Jo. 2, 6 im Sinne der Mehrzahl, denn für die Wirkung, welche die im Verborgenen (Ps. 101, 5) afterredende Zunge auf den Verleumdeten hat, wäre das „grämliche Gesicht“ nicht so charakteristisch, wie für die Wirkung, die sie auf das Wechselverhältnis der Menschen ausübt: der heimliche Klatsch, die bald diesen bald jenen hinter dem Rücken verdächtigenden vertraulichen Mittheilungen hetzen die Menschen gegen einander, so daß einer dem andern ein Gesicht zeigt, in welchem sich tiefer Unwille und Argwohn ausdrückt. Mit פנים alliterirt פניו des folg. Spruches v. 24: *Besser sitzen auf eines Daches Zinne, als ein zänkisch Weib und ein gemeinsam Haus*. Wiederholung von 21, 9; der Spruch dort weicht nur um Einen Buchstaben ab: „zu sitzen“ für „sitzen“. v. 25: *Frisches Wasser auf eine lechzende Seele und eine gute Nachricht aus fernem Lande*, s. über die Formung dieses Spruchs S. 9. Einen ähnlichen Spruch von der Wirkung einer guten Nachricht lasen wir 15, 30. Frisches kaltes Wasser heißt auch Jer. 18, 14 מים קרים; s. über קר S. 289. קרים verw. קרה und קרה eig. verdunkelt werden, daher trop. wie غشى عليه ohnmächtig, zum Sterben matt werden, von dem Dunkel was sich über die Augen verbreitet“ (Fl.).

Auf den Spruch mit bildlichem קרים מים folgt ein Spruch mit bild-

lichem מקור v. 26: *Getrübter Quell und verderbter Brunnen — ein Gerechter nachgebend einem Gottlosen*. Meistens denkt man bei קט an Weichen infolge Vertriebenwerdens. So z. B. Fl.: Wie ein getrübter, verdorbener Brunnen ein Unglück für die Leute ist, die daraus trinken oder schöpfen, so ist es ein Unglück für die Umgebung des Gerechten, wenn er von dem Ungerechten aus seinem Wohnort oder Besitztum vertrieben wird. Und es ist wahr: einem Quell מעין Quellort v. עין Quell als Auge der Erde und מקור Born v. קר/קר, בר, ausrunden, ausgraben) kann der Gerechte nur mit Bezug auf den Segen verglichen werden, der von ihm auf seine Umgebung ausgeht (vgl. S. 167 und das Schriftwort Joh. 7, 38). Aber das מוט לפני (Gegens. von עמד לפני 2 K. 10, 4 oder Jos. 7, 12) in לפני-רשע läßt sich ja ebensoviel wie von erzwungenem auch von freiwilligem Wanken und Weichen verstehen, wie das psalmische בל-אמיט die Gewißheit ausspricht, weder innerlich noch äußerlich je in Schwanken und Wanken versetzt werden zu können. Fest und stark in Gott soll der Gerechte ohne Furcht dem Gottlosen gegenüberstehen (Jes. 51, 12 f.), unerschütterlich und unüberwindlich wie eine eiserne Mauer (Jer. 1, 17 f.). Wenn er dennoch im Widerstand ermattet und aus Menschenfurcht, Menschengefälligkeit und falscher Friedensliebe vor ihm weicht und also nachgibt: so wird er dadurch gleich einem getrübten Quell רפש verw. רבם Ez. 34, 18. Jes. 41, 25 Hier.: *fons turbatus pede*), einem verderbten Brunnen; sein bisher reiner Charakter ist nun durch seine eigne Schuld corrumpt und weit entfernt, Andern fernerhin zum Segen zu sein, ist seine Wandelung ein Schmerz für die Gerechten und ein Aergernis für die Schwachen — er nützt nichts mehr, sondern schadet nur. Richtig Lagarde: „Der Vers, einer der tiefsinnigsten des ganzen Buches, redet nicht vom Unfall, sondern vom Falle des Gerechten, dessen Sünde die heilige Sache compromittirt, welcher er dient 2 S. 12, 14.“ So z. B. auch Loewenst. mit Hinweis auf den Spruch *Sanhedrin* 92^b: Auch in Zeit der Gefahr verleugne der Mensch seine Würde nicht. Bachja in seiner Ethik denkt bei dem Bilde 26^a an die Möglichkeit der Entrübung: der Gerechte wankt nur momentan und kommt wieder zurecht (מחוטט ועולה), aber diese Verfolgung des Bildes bricht dem Spruche seine Spitze ab. Den folg. v. 27 so wie er lautet zu verstehen ist kaum möglich. Venet. übers. 27^b wörtlich: *ἔρουνά τε δόξας αὐτῶν δόξα*, aber auf wen oder was geht dieses בבד? Euchel u. A. bez. es auf die Menschen, indem sie übers.: „des Menschen Ruhm eine Grenze setzen ist wahrer Ruhm“; aber „des Menschen Ruhm“ heißt בבד אדם, nicht בבדם und überdies bed. חקר nicht Maß und Ziel. Oetinger erkl.: „Zu viel Honig zu essen ist nicht gut, hingegen das Erforschen ihrer Herrlichkeit, näml. der süßen und lobwürdigen Dinge, die mit Honig verglichen werden, ist Herrlichkeit, kann nicht zu viel geschehen und bleibt nie ohne Nutzen und Ehre“; aber wie kann בבדם gleichen Sinnes sein mit בבד הרברים אשר oder הנמשלים בבדש — eine solche Verkürzung des Ausdrucks ist unmöglich. Raschi bez. das Suffix auf die Aussprüche der Weisen, Andere auf die göttlichen Wahrheiten, wonach Schult.: *vestigatio gravitatis eorum est*

gravitas d. i. die Erforschung ihrer Schwergewichtigkeit ist Beschwerde, besser *Vitringa* (da כביר in diesem Sinne von *gravitas molesta ac pondere oppressura* nirgends vorkommt): *investigatio praestantiae eorum est gloriosa*; aber *Vitr.* muß um Anschluß an 27^a zu gewinnen *etiamsi* einflicken, und bei beiden Erklärungen ist die Beziehung des כביר aus der Luft gegriffen, und sie liegt nichts weniger als nahe, da die Schrift zwar von כביר Gottes und seines Reiches und Namens, nirgends aber von כביר seiner Gesetze oder Offenbarungen redet. Dies gilt auch gegen Brth., welcher (indem er wie Böttch. Isolirung der Spruchzeile 27^b aus einem verdeutlichenden Zus. annimmt) übers.: Erforschung ihrer Herrlichkeit (näml. der göttlichen Gesetze und Offenbarungen) ist Last — ein schiefer Ged., da חקר nicht an sich das Grübeln bed., und zweideutig, ja unverständlich ausgedrückt, da כביר zwar hie und da eine schwere Menge, aber nie die Last (wie כבד) bed. Sinnig und mit 27^a synonymisch sich zusammenschließend ist der Ged., den Hier. aus 27^b herausliest: *qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria*, aber er gewinnt ihn, indem er sich über das Suff. von כבד hinwegsetzt und כביר im Sinne von Beschwerde (Niederdrückung) faßt, der ihm nicht zukommt. Oder vocalisirt er viell. כביר (Syr. Trg. Theod. δεδοξασμένα = נכבדות)? So vocalisirt Umbr. im Sinne von *honores* und Elst. Zöckl. im Sinne von *difficultates (difficilia)* — aber diesen Plural hat weder die biblische noch meines Wissens die nachbiblische Sprache zu brauchen jemals gewagt. Jedoch ist der Sinn des Spruches, den Elst. und Zöckl. gewinnen, wirklich der beabsichtigte; wir übers. v. 27: *Im Honig-Essen sich übernehmen ist nicht gut, aber auf Schwerfallendes forschend einzugehn ist Ehre*. Wir lesen כביר statt כבד. Diese Aenderung empfiehlt sich bei weitem mehr als die Aenderung כבד מכויר (חקר), wonach Ges. erkl.: *nimum studium honoris est sine honore* — unmöglich, denn חקר bed. nicht *nimum studium* im Sinne der Erstrebung, sondern nur etwa der Erforschung; die Ehre aber erstrebt man, studirt sie aber nicht. Hitz. und Ew. greifen deshalb nach dem Vorgange von JDMich. Arnoldi Ziegler nach dem Arabischen; Ew. erkl., indem er den Text unverändert läßt: „verachten ihre (der Menschen) Ehre ist Ehre (wahre, innere Ehre)“; Hitz., indem er wie Ges. ändert: „und Ehre verachten geht über Ehre“, mit der witzigen Bemerkung: Einen Orden zu kriegen ist eine Ehre, aber ihn dann erst nicht zu tragen, das Bouquet davon. Recht schön, aber vom V. חקר = חקר verachten (verachtet s.) zeigt sich weder im Hebr. noch im Aram. irgend welche Spur und so muß es auch hier außer Spiel bleiben.¹ Wir bedürfen seiner auch nicht. Die Aenderung von כביר in כבד genügt. Der Spruch ist ein antithetischer Zweizeiler; 27^a warnt vor Genußsucht, 27^b belobt angestrengte Arbeit. Statt חבית חרבה, wenn es Honig in Menge bedeuten sollte, war חבית חרבה (Koh. 5, 11. 1 K. 10, 10)

1) Die hebr. Bed. *investigare* und die arabische *contemnere (contemptui esse)* sind Besonderungen der Grundbed. (חקר): von oben her fest auf etwas heruntergehen und also eindrücken (einschneiden) oder auch herabdrücken.

oder wenigstens תרבות דבש (Am. 4, 9) zu sagen; תרבות kann nur *n. actionis* sein und אכל דבש dessen invertirtes Obj. (vgl. Jer. 9, 4), wie Böttch. erkannt hat: des Honig-Essens viel machen, darin viel thun ist nicht gut (vgl. zur Sache v. 16). In 27^b trifft auch Lth. theilweise das Rechte: *Vnd wer schwer ding forschet, dem wirds zu schwer*, wofür es heißen sollte: dem gereichts zur Ehre. כבד, näml. דברים, bed. schwere Sachen wie ריקים 12, 11 nichtige Dinge. Das hebr. פָּבֵד aber bed. nie schwerverständlich oder schwerbegreiflich (obgleich neuere Lexika dies sagen)¹, sondern immer nur schwerlastend und schwerfällig *gravis*, nicht *difficilis*. כבד sind also Sachen, deren תָּקַר d. i. gründliche Untersuchung (18, 17. 25, 2 f.) eine Anstrengung kostet, welche viell. dem ersten Eindruck nach die verfügbare Kraft zu übersteigen scheint (vgl. Ex. 18, 18). Im Honig-Essen sich übernehmen ist nicht gut, dagegen ist die Erforschung schwerfallender Sachen zwar nichts weniger als ein Honiglecken, aber eine Ehre. Es ist ein Wortspiel. Fl. übers. es: *explorare gravia grave est*, man fasse aber das *grave est* nicht in dem Sinne von *molestiam creat*, sondern *gravitatem parit* (Gewichtigkeit = Ansehn, Ehre). An die Empfehlung der Selbstbeherrschung im Punkt des Genusses und zwar des geistigen schließt sich eine allgemeinere v. 28: *Eine erbrochene Stadt, nun ohne Mauer — ein Mann deß Geiste Selbstbeherrschung fehlt*. Eine פְּרוּצָה עִיר ist eine solche deren Mauer פְּרוּצָה ist 2 Chr. 32, 5., sei es daß sie Breschen (פְּרָצִים) bekommen hat oder ganz eingerissen ist; sie ist auch in ersterem Falle unfähig, die Stadt zu schützen, und also so gut wie nicht vorhanden.

Einer solchen Stadt gleicht ein Mann אִשְׁרֵי אֵין-מִעָצָר לְרוּחוֹ (s. über die Accentuation *Thorath Emet* p. 10) *cujus spiritui nulla cohibitio* (Schult.) d. i. *qui animum suum cohibere non potest* (Fl.: עֲצָר עֵצֶר

√ צר zusammenpressen, drücken und dadurch zurückhalten). Wie eine solche Stadt ohne Mühe eingenommen geplündert und verwüstet werden kann, so ist ein solcher Mensch, der seine Begierden und Affekte nicht im Zaume zu halten weiß, in steter Gefahr, blindlings dem Zuge seiner ungezügelter Sinnlichkeit zu folgen und sich zu Ausbrüchen der Leidenschaft fortreißen zu lassen und so sich unglücklich zu machen. Es gibt sinnliche Leidenschaften (z. B. Trunksucht), intellektuelle (z. B. Ehrsucht), gemischte (z. B. Rachsucht); in allen aber herrscht ein falsches Ich, welches, statt von dem wahren besseren Ich niedergehalten zu werden, zu schrankenloser Herrschaft gelangt ist.² Deshalb heißt es nicht לְנַפְשִׁי, sondern לְרוּחוֹ; das Begehren hat seinen Sitz in der Seele, aber im Geiste erstarkt es zur Sucht, welche der Wurzel aller ihrer Besonderheiten nach Selbstsucht ist (Psychol. S. 199), Selbstbeherrschung ist demgemäß Beherrschung des Geistes d. i. Niederhaltung des

1) Vgl. Sir. 3, 20 f. mit dem hebr. Urtext Ben-Sira's in meiner Gesch. der jüd. Poesie S. 204 (Vers 30—32) — nirgends erscheint hier in dieser Warnung vor dem Grübeln über Transscendentes das Adj. כבד.

2) s. Drbal, Empirische Psychologie §. 137.

falschen geknechteten Ichlebens durch das wahre, freie, in Gott sein selbst mächtige.

Hierauf folgt eine Gruppe von elf Sprüchen über den Thoren (בסיל); nur der erste Spruch zieht einen Spruch anderen Inhalts, aber gleichartiger Formung nach sich. XXVI, 1: *Wie Schnee im Sommer und wie Regen in der Ernte, so schickt sich für den Thoren Ehre nicht.*

Wenn es im Hochsommer (חֶמְלָה v. חֶמֶל glühend heiß s.) schneiet, so ist dies naturwidrig, und wenn es in die Ernte hinein regnet, so ist es (nach den Witterungsverhältnissen Palästina's) regelwidrig und dem Einbringen der Feldfrucht hinderlich. Ebenso wenig passen ein Thor und Ehrenbezeugung oder Ehrenstellung zu einander, die Ehre wird ihm (wie nach 19, 10 das Wolleben) nur schaden, er wird unrechten Gebrauch davon machen und falsche Schlüsse daraus ziehen, sie wird ihn in seiner Thorheit bestärken und diese steigern. נָאִיָּה (= נָאִי) ist das Adj. zu dem *Pil.* נָאִיָּה Ps. 93, 5 (Plur. נָאִי); auch נָאִיָּה 19, 10 und נָאִיָּה 17, 7 sind Masc. und Fem. des Adjektivs, wonach das S. 307 unt. Gesagte zurechtzustellen ist. Symm. Theod. indem sie οὐκ ἔπαρεγεν übers. haben נָאִיָּה gelesen. Das Stammwort ist נָאָה (wie שָׁתָה zu שְׁתָּה) =

= נָאָה auf etwas abzielen (s. Hupfeld zu Ps. 23, 2). Ganz ebenso geformt ist v. 2: *Wie der Sperling in seinem Flattern, wie die Schwalbe in ihrem Fliegen, so ein grundloser Fluch: er trifft nicht ein.* Diese Stelle gehört zu den 15 (s. zu Ps. 100, 3), in denen לֹא des Textes vom *Keri* in לִי umgesetzt wird; Talmud, Midrasch, Sohar bez. dieses לִי theils auf den Verwünschenden selbst, gegen den, auch wenn er ein Gerechter ist, solches unbesonnene Verwünschen zur Anklage bei Gott werde, theils auf den Verwünschten, indem sie aus dem Spruche herauslesen, daß auch die Verwünschung eines Unberufenen (הַרְרִיטִי לְדֹאֲוָהָס) nicht zu Boden zu fallen pflege und daß man sich also hüten solle, den Anlaß dazu zu geben (s. Norzi). Abenezra aber meint, daß לֹא und לִי wechseln um zu sagen, daß unverdienter Fluch den Fluchenden treffe (לִי) und den Verfluchten nicht treffe (לֹא). Die Bilder 2^a passen nur zu לֹא, wonach LXX Syr. Trg. Venet. und Lth. (gegen Hier.) übers., denn die Hauptsache, daß Sperling und Schwalbe, obwol ausfliegend (27, 8), zu ihrem Nest im Hause zurückkehren (Rablag), wäre bei לִי im Vergleiche weggelassen. Dieser betont das Schweifen und Fliegen und will also sagen, daß ein grundloser Fluch ein zielloses פִּלְהָה בְּאֵיִר d. i. in der Luft schwebendes Ding ist, daß er nicht trifft und nicht eintrifft. Die meisten Ausll. erkl. die zwei לֹא als Angabe der Bestimmung: *Ut passer (sc. natus est) ad vagandum* ebenso wie der Sperling durch Naturnothwendigkeit herumschweift . . (Fl.). Aber aus 25, 3 ist ersichtlich, daß das לֹא beidemal die Beziehung oder den Vergleichspunkt angibt: Wie der Sperling in Hinsicht aufs Schweifen u. s. w. Die zwei Vogelnamen sind nach AE wie Träume ohne Deutung, aber die romanischen Ausll. erkl. צִפּוֹר richtig durch *passereau* und דְּרֹר durch *hirondelle*, denn צִפּוֹר (عُصْفُور) Zwitscherer heißt wenigstens vorzugsweise der Sper-

ling und דורר die Schwalbe von ihrem geradeaus schießenden, gleichsam strahlenden Fluge (s. zu Ps. 84, 4); der Sperlingsname *dûrî* (in Gehöften befindlich), welchen Wetzstein (Psalmen S. 794) nach Saadia's Vorgang mit דורר vergleicht, ist etymologisch verschieden.¹ Ueber הָזֶם s. zu 24, 28. Mit Recht trennt die Accentuation כֵּן קִלְלָהּ הֵם (קִלְלָהּ, nach Kimchi *Michlol* 79^b aber קִלְלָהּ) vom Folgenden; לֹא הָבָא ist die nachgebrachte Explication des כֵּן: so in der Luft schwebend ist grundlosèr Fluch — er trifft nicht ein (בִּיא wie z. B. Jos. 21, 43). Nach diesem mit v. 1 gleichgeformten Spruche kehrt diese Spruchreihe zum כִּסִּיל zurück v. 3: *Die Peitsche dem Pferde, der Zaum dem Esel und der Stock dem Rücken der Thoren.* JDMich. meint, daß umgekehrt dem Pferde der Zaum und dem Esel die Peitsche gegeben sein sollte; schon Arnoldi aber hat hier die Redefigur des *merismus* (vgl. 10, 1) und Hitz. in der Art der Vertheilung den rhythmischen Mitbestimmungsgrund erkannt (vgl. שָׁם יָפֶה וְהֵם לֹא יִפְתּוּ שָׁם הֵם וּיָפֶה): Peitsche und Zaum gehören beiden, denn man peitscht das Pferd (Nah. 3, 2) und zäumt es auch, man zäumt den Esel (Ps. 32, 9) und peitscht ihn auch (Num. 22, 28 f.). So dienlich und nöthig beiden Peitsche (Gerte, Geißel) und Zaum sind, so dienlich und nöthig ist der Stock לִגְי בְּסִרְלִים 10, 13. 19, 29. v. 4: *Antworte dem Thoren nicht nach seiner Narrheit, damit du nicht auch selber ihm gleich werdest.* Nach oder gemäß seiner Narrheit ist hier s. v. a. die närrische Voraussetzung und den närrischen Zweck seiner Frage geltend lassend und darauf eingehend, wie wenn er z. B. fragt, weshalb der Unwissende glücklicher sei als der viel wisse, oder wie man sich in Besitz der Kunst, Gold zu machen, setzen könne, denn „ein Narr kann mehr fragen, als zehn Kluge antworten.“ Wer solche Fragen als berechtigt erkennt und sich darauf einläßt, der stellt sich dem Thoren gleich und wird leicht selbst zu einem solchen. Der folg. Spruch sagt scheinbar das gerade Gegentheil v. 5: *Antworte dem Thoren nach seiner Narrheit, damit er sich nicht für weise halte.* Dem אל-הַעֲן כִּסִּיל tritt hier ein עֲנֵה-בְּסִיל entgegen (makkefirt und mit *Gaja* beim *Chatef*²). An solchen sich scheinbar widersprechenden Aussagen ist bes. das Johannesevangelium reich z. B. 5, 31 und dagegen 8, 31.³ Das hier vorliegende *Sic et non* löst sich leicht; nach oder gemäß seiner Narrheit ist dieses zweite Mal s. v. a. wie es seiner Narrheit gebührt, sie entschieden und derb abweisend, ihn gehörig abfertigend (abtrumpfend), ihm in wo möglich beschämender Weise heimleuchtend. Man verhilft ihn so vielleicht zur Selbsterkenntnis, während man im Gegenfalle seiner Selbstüberschätzung Vorschub leistet. Der Talmud *Schabbath* 30^b löst den Widerspruch so daß v. 4 sich auf מִלֵּי דַעְלָמָא

1) Freilich erkl. auch die Gemara zu *Negarm* XIV, 1 das mischnische צפרים דורר „Hausvögel“, indem sie דורר von דור wohnen ableitet.

2) So nach Ben-Ascher, wogegen Ben-Naftali בְּסִיל mit *Munach* schreibt, s. *Thorath Emeth* p. 41.

3) s. meinen Vortrag über drei wenig beobachtete Seiten des Johannesevangeliums und deren praktische Consequenzen in der Ev. luth. Kirchenzeitung 1869 Nr. 37. 38.

(weltliche Dinge), v. 5 auf דברי תורה (religiöse Fragen) beziehe, und es ist wahr, daß bes. in letzterem Falle das Antworten eine Pflicht gegen den Thoren und gegen die Wahrheit selbst ist. Anders der Midrasch: nicht antworten soll man wo man den Thoren als solchen kennt, antworten wo man ihn nicht kennt; denn in ersterem Falle würde der Weise sich durch das Antworten entehren, in letzterem Falle dem Frager den Anschein eines Ueberlegenen geben. v. 6: *Die Füße haut ab, Schaden schluckt wer Geschäfte bestellt durch einen Thoren.* Er haut ab, näml. sich selber, wie wir sagen: er bricht den Hals, *il se casse le cou*, lat. *frangere brachium, crus, coxam; frangere navem* (Fl.). Er meint seine zwei Beine durch die des Boten zu ergänzen, aber in Wirklichkeit haut er sie sich ab, indem der Auftrag nicht allein nicht, sondern sogar schlecht ausgerichtet wird, so daß er, statt sich an der beschleunigten treuen Abmachung zu erlaben (13, 17. 25, 13), eitel Schädigung zu verschlucken bekommt; vgl. Iob 34, 7., wo aber Hineintrinken nicht fremden (LXX), sondern eignen Hohnsprechens gemeint, wogegen חָמַס hier auf erlittenen Schaden geht (wie wenn es חָמַס hieße, denn das Suff. von חָמַס ist meistens objectiv), vgl. die ähnlichen Bilder 10, 26. Zu שָׁלַח בְּדֶרֶךְ etwas durch Jemandes Vermittelung bestellen (ausrichten) vgl. Ex. 4, 13; mit דָּבָר (דְּבָרִים) 2 S. 15, 36. Die Aenderung מְקַצֵּה (Hier. Lth. *claudus*) ist unnöthig, da, wie wir sahen, מְקַצֵּה das *sibi* in sich schließt. Der Syr. liest nach LXX (deren Text urspr. ἐκ τῶν ποδῶν αὐτοῦ hatte) מְקַצֵּה, indem er wie auch der Targumist verkennt, daß מְקַצֵּה für מְקַצֵּץ gesagt werden kann; Hitz. aber nimmt diese Lesung auf und übers.: „Von der Spitze der Beine Kränkung schluckt wer Weisungen schickt durch einen Narren.“ Die Spitze der Beine sind die Füße und die Füße sind die des närrischen Boten. An Kühnheit fehlt dem Spruche in dieser Form nicht, der Witz aber, den Hitz. darin findet, ist sicher kein Mutterwitz.¹ Böttch. versucht auch seinerseits mit dem מְקַצֵּה: „Vom Ziele seiner Füße schluckt Herbes ein.“ — auch das ist überkünstlich und ohne die Deutung des Erfinders gar nicht zu verstehen. Daß aber wer einen Thoren zu seinem Beauftragten macht einem solchen gleicht der sich selber die Beine abhackt, das ist ein Bild so treffend als möglich. v. 7: *Herabbaumeln der Beine an einem Lahmen und ein Sittenspruch in Thoren-Munde.* In Betreff des räthselhaften דְּלִי haben sich folgende Ansichten zu begründen gesucht: 1) Die Form wie sie punktirt ist klingt am ehesten noch imperativisch. So übers. LXX, deren Text hier urspr. lautet: ἀφελῶ πορείαν κυλλῶν (Conj. Lagarde's) καὶ παρουμίαν ἐκ στόματος ἀφρόνων, was der Syr. (mit seinem Nachtreter, dem Trg.) positiv umgesetzt hat: „Kannst du dem Lahmen (gesundes) Gehen geben, wirst du auch (gescheides) Wort aus des Thoren Munde hinnehmen.“ Seit Kimchi gilt דְּלִי Vielen als Erweichung des *imp. Pi.* דָּלִי, wonach Venet. übers.: ἐπάρατε κνήμας χω-

1) Venet. übers. שָׂחָה mit ἄνους, also שָׂחָה (die nachbiblische Bez. des Narren) — eines der vielen Anzeichen daß dieser Übersetzer ein Jude und als solcher in seiner Sprachkenntnis nicht auf das biblische Hebräisch beschränkt ist.

לֹא־וּ und zuletzt Brth. Zöckl. erkl.: „Zieht nur immerhin dem Lahmen seine Beine aus, da sie ja doch eigentlich für ihn unnütz sind, gleichwie der Weisheitsspruch im Munde des Thoren etwas Zweckloses ist, was ohne Schaden daraus fortbleiben könnte.“ Aber warum schrieb der Dichter nicht הָרִימֵי oder הָסִירֵי oder קָחֵי oder dergleichen etwas: הָרִי־ fort-, entheben ist syrisch (vgl. Trg. jer. I zu Dt. 32, 50), aber nicht hebräisch. Und wie unmenschlich und unsinnig lautet diese Aufforderung! Ein Lahmer würde sich doch gegen den Chirurgen wie gegen einen Mörder wehren, der ihm die Beine amputiren wollte, denn lahme Beine sind doch besser als gar keine, zumal da ein großer Unterschied ist zwischen einem Lahmen (פֶּסֶחַ v. פֶּסַח = فسخ *luxare* vgl. فسخ *luxare*, s. Schult.), welcher hinkt oder an Krücken (2 S. 3, 29) geht, und einem Gelähmten (Paralytischen), welcher getragen und gefahren werden muß. Es kommt hinzu, daß man bei dieser Fassung von 7^a folgerecht mit LXX יִמְשֹׁל als dem שָׁקַח gleichlaufenden Objektsacc. ansehen müßte, aber „Jemandem den Spruch aus dem Munde schöpfen“ hieße nach 20, 5 etwas ganz Anderes als ihm den Spruch entreißen, wovon man auch nicht sieht wie es anzufangen wäre. Eher ließe sich hören: *attollite crura claudi (ut incedat, et nihil promovebitis)*, aber dazu paßt das יָן von יִמְשֹׁל nicht und dem fügt sich 7^b nicht. Die Erkl. aber: „Schöpft Schenkel aus dem Lahmen, der doch keine hat, wenigstens keine brauchbaren, und einen Spruch in der Thoren Mund, wo eben keiner ist“ scheitert vollends an dem Schenkel-Schöpfen, welches sich nur etwa von Froschschenkeln (Froschkeulen) sagen ließe. 2) Schon Symm. übers. ἐξέλιπον κνήμαι ἀπὸ χωλοῦ und schon Chajúg erklärt הָרִי־ für 3 *praet. Kal*, wozu Kimchi bem., daß er הָרִי־ vorgefunden zu haben scheine, was wirklich bei Norzi und JHMich. als Variante notirt wird. Die masoretische LA aber ist הָרִי־ und dies ist nach Ges. u. Böttch. (der hierin ohne allen Grund eine mundartliche ephraimitische Form sieht) mouillirte Erweichung von הָרִי־. Schade nur daß sich diese Mouillirung durch *alius* = ἄλλος, *folium* = φύλλον, *faillir* = fallere u. dgl., aber durch kein einziges hebräisches oder auch semitisches Beispiel belegen läßt. 3) Deshalb findet Ew., „alles überlegt“, es am besten, הָרִי־ zu lesen: „Zu schlaff sind die Schenkel als daß sie der Lahme gebrauchen könnte.“ Aber dem mit Dietr. beizustimmen vermögen wir nicht, auch nicht in der sprachgebrauchsgemäßeren Uebers.: „Schlaff hängen herab die Beine von (an) dem Lahmen“, zu geschweigen der rein unmöglichen: „Hoch sind die Schenkel des Lahmen (einer höher als der andere)“, und zwar deshalb nicht, weil diese Form הָרִי־ für הָרִי־ zwar auch außer Pausa vorkommt Ps. 57, 2. 73, 2. 122, 6. Jes. 21, 12., aber wenn auch so wie Ps. 36, 9. 68, 32 an der Spitze des Satzes doch immer nur im Zus., nie zu Anfang der Rede. 4) Man hat auch versucht, הָרִי־ zum Abstractum zu stempeln z. B. Euchel: „Der lernt von einem Lahmen tanzen, wer Gleichnisrede aus des Thoren Munde lernen will.“ הָרִי־ soll das Erheben der Schenkel = Springen und Tanzen bed. Hienach auch Lth.: *Wie einem Kröpel das tantzen, Also stehet den*

Narren an von Weisheit zu reden. Der Ged. ist sachgemäß und gefällig, aber דלִּי שָׁקִים kann so wenig das Tanzen bez., daß es vielmehr, wie das Arabische zeigt (s. Schult. zu 20, 5 und u. St.) einen humpelnden watscheligen Gang wie den der Enten nach Art eines hin und her baumelnden Schöpfeimers bezeichnen würde. Und דָּלִי n. d. F. בִּלְכוּ (Hauptform zu der Verbindungsform בִּלְכוּתָא und der Determinationsform בִּלְכוּתָא) wäre ein unerhörter Aramaismus. Denn Formen wie שָׁרוּ das Schwimmen und viell. שָׁלוּ das Wolgemutsein Ps. 30, 7., auf die sich CBMich. u. A. berufen, lassen sich nicht vergleichen, da sie aus *sachw*, *salw* umgelautet sind, während in דָּלִי das *û* Endung sein müßte, und übrigens müßte auch aramäisches דָּלִי im *st. constr.* דָּלִיִּי lauten. Da keine dieser Erklärungen grammatisch befriedigt und übrigens דָּלִי = דָּלִי = דָּלִי ein ungleichartiges und der Natur des emblematischen Spruches (s. S. 9 unt.) unangemessenes Parallelglied ergibt, so lesen wir דָּלִי n. d. F. צָפוּר, שָׁקִיר (vgl. רִבּוּק 6, 10. 24, 33), und dies bed. das schlafe Herabhangen v. דָּלִי lang und schlaff herunter hangen oder trans.: hängen, bes. von dem Langhinunterlassen des Eimerseiles und des Eimers selbst zum Schöpfen aus dem Brunnen. Das מָן ist ähnlich wie Iob 28, 4 (s. dort), nur daß hier die Verbindung des Herabhangenden und dessen wovon (von wo aus) es herabhangt eine engere ist. Setzen wir den rein nominell ausgedrückten emblematischen Spruch in einen vergleichenden um, so lautet er wie Fl. übers.: *Ut laxa et flaccida dependent (torpent) crura a claudo, sic sententia in ore stultorum (sc. torpet h. e. inutilis est).* Der Thor kann von einem Sinn- oder Sittenspruch (*dictum sententiosum*) ebensowenig naturgemäßen Gebrauch machen als der Lahme von seinen Füßen; das an sich sinnvolle und treffende Wort wird in seinem Munde hinkend, lahm und schief (Schult.: *deformiter claudicat*); es hat, von ihm ausgesprochen und angewendet, weder Hand noch Fuß. Sonderbar, aber ohne Verfehlung der Pointe Hier.: *Quomodo pulcras frustra habet claudus tibias, sic indecens est in ore stultorum parabola.* Der Lahme hat möglicherweise anscheinend gesunde Beine, aber wenn er gehen will versagen sie ihm den Dienst — so kommt auch ein Bonmot, wenn der Thor sich sein bedient, albern heraus. Hitzigs Conj.: Wie Hüpfen (דָּלִי) der Schenkel von Seite des Lahmen . . hat schon Böttch. mit triftigen Gründen abgewiesen; Hüpfen von Seite Jemandes für Hüpfen Jemandes wäre ein Curialstyl, wie er keinem Dichter zuzutrauen ist. Der folg. Spruch stellt uns vor ein neues Räthsel v. 8: *Wie man einen Stein in eine Schleuder bindet, so wer einem Thoren Ehre ertheilt.* Diese Uebers. ist traditionell gesichert und sachlich passend. Die Schleuder heißt zwar sonst קֶלֶעַ, aber daß auch מִרְמָה an u. St. die Schleuder bed. (v. רָם mit Steinen werfen = steinigen oder Steine werfen = schleudern, vgl. Trg. Est. 5, 14 רָם von Davids Steinschleuderung gegen Goliath), darin stimmen LXX Syr. Trg. einerseits und die jüd. Glossatoren andererseits (Raschi: *fronde*, ital. *frombola*) überein. Richtig faßt LXX בְּצִרּוֹר als Verbum: *ὡς ἀποδραμεύει*, wogegen Syr. Trg. es als Subst. ansehen: wie ein Stück Stein, aber צִרּוֹר als Subst. bed. nicht ein Stück, wie man

es für die Schleuder als Waffe braucht, sondern ein Körnchen und also Stückchen 2 S. 17, 13 vgl. Am. 9, 9. Irrig Ew.: 'Bindet man den Stein, den man doch eigentlich werfen will, an die Schleuder fest, so ist alles Werfen und Zielen umsonst: ebenso ist umsonst dem Thoren eine Ehre zu geben, die ihn nicht trifft.' Wenn man einen Stein schleudern will, so muß man den *lapis missilis* so in die Schleuder einlegen, daß er darin festsitzt und erst durch die Gewalt des Schwunges ihr entfährt; dieses Einfügen so daß er nicht von selbst herausfällt heißt **צָרַר** (vgl. 30, 4. Iob 26, 8). Das Geben wird mit dem Einbinden, der Stein mit der Ehre und die Schleuder mit dem Thoren verglichen: der Thor verhält sich zu der Ehre die man ihm ertheilt wie der Stein zu der Schleuder in die man ihn einlegt — die Ehrenertheilung ist eine Ehrenverschleuderung. Anders (nach Kimchi) Venet. *ὡς σπινθηρὸς λίθου ἐν λιθάδι* d. h. wie Fl. 8^a übers.: *ut qui crumenam gemmarum plenam in acervum lapidum conficit*. So schon Ralbag, Ahron b. Josef u. A., zuletzt Zöckl. Das Bild ist ansprechend und **מִרְגָּמָה** (v. **רָגַם** = **חָמַ**) *accumulare, congerere*, s. zu Ps. 68, 28) könnte allerdings den Steinhaufen bed. Aber **אֶבֶן**, so ohne Weiteres, läßt sich nicht im Sinne von **אֶבֶן יָקָרָה** (Edelstein) sagen; auch sieht man nicht ein, weshalb als Bild des **כְּבוֹד** nicht Ein Edelstein genügt und ein ganzes Bündel genannt wird; drittens aber fordert **בֵּן נִיחַן** für **כְּצִוּוֹר** verbale Bed. Deshalb übers. Hier.: *Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii*, hierin das Echo seines jüd. Lehrers, denn der Midrasch erkl. wörtlich so: **כָּל מִי שֶׁהוּלֵק כְּבוֹד לְכַסִּיל כְּזוֹרֵק** כל מי שהולק כבוד לזכריו jeder der einem Thoren Ehre ertheilt ist wie einer der einen Stein auf einen dem Mercur geweihten Steinhaufen wirft. Um die Hermen (*ἑqual*) d. i. Säulen mit dem Hermeskopfe (*statuae mercuriales* oder *viales*) waren Steinhaufen (*ἑquaxēs*), denen der Vorübergehende einen Stein zuzuwerfen pflegte; es war ein Zeichen der Verehrung und diente zugleich zur Verbesserung der Wege, deren Patron Mercurius (**מֵרְקוּלִיס**) war. Es versteht sich von selbst, daß diese griechisch-römische Sitte, auf welche die Talmude häufigen Bezug nehmen, nicht in die salomonische Zeit zurückgetragen werden darf. Lth. übers. selbständig und wie es scheint jenes *in acervum Mercurii* verdeutschend: *Das ist als wenn einer einen Edlenstein auf den Rabenstein würffe* d. i. an den von Raben umschwärmten Galgen. Der Rabenstein läßt sich eher als der Mercurshaufen salomonisch fassen, wenn man wie Gussetius (und mit ihm Stier) **מִרְגָּמָה** vom Steinhaufen über einem Gesteinigten versteht. Aber gegen diese und ähnliche Deutungen genügt zu bem. daß **כְּצִוּוֹר** nicht *sicut qui mittit* bedeuten kann, es müßte **בְּתַשְׁלִיף** oder **בְּמַשְׁלִיף** heißen. Noch anders Josef Kimchi, AE und zuletzt Loewenst.: Wie wenn einer einen Stein in ein Stück Purpurzeug einwickelt. Aber **אֶרְגָּמָן** Purpur hat nichts mit dem V. **רָגַם** zu schaffen; es ist wie das aram. **אַרְגָּמָן** zeigt ein zusammengesetztes Wort, die Annahme eines Denom. **מִרְגָּמָה** geht also von einer falschen etymologischen Voraussetzung aus. Und Hitzigs Combination des **מִרְגָּמָה** mit **مِنْجَم** Handhabe und Hebel der Wage (er übers.: Wie wer ein Steinchen auf den Balken der Wage,

näml. legt) ist, da wir eines solchen arabischen Winkelworts zu befriedigender Aufhellung des מרגמה gar nicht bedürfen, reiner Scharfsinns-Luxus. Wir bleiben bei der Schleuder. Böttch. übers.: Streuschleuder; viell. hieß מרגמה wirklich eine solche welche viele Steine zugleich wirft. Doch dem sei wie ihm wolle: daß wer einem Thoren Ehrentitel, Ehrenstellen u. dgl. zutheilt einem solchen gleicht welcher einen Stein in eine Schleuder einlegt, ist ein wahrer und sinnig verbildlichter Ged.: der Thor macht der Ehre keine Ehre; er ist nicht dazu angethan, sie zu behaupten; die ihm zugetheilte ist erfolglos verschwendet. v. 9: *Ein Dorn gerieth in eines Trunkenen Mund, und ein Witzwort in Thoren-Mund* d. h. wenn ein Witzwort in Thoren-Mund gerathen, so ist es wie wenn ein Dorn in eines Trunkenen Hand geräth; eins ist so gefährlich wie das andere, denn Thoren misbrauchen ein solches Witzwort, welches, recht gebraucht, witzigt und bessert, nur zur Verwundung und Erbitterung Anderer, wie ein Trunkener sich des spitzen Instruments, dessen er habhaft geworden, zu plumpen Neckereien und als einer willkommenen Waffe seiner Rauflust bedient. LXX Syr. (Trg.?) Hier. fassen עֵלָה im Sinne des Aufschießens d. i. Wachsens, auch Böttch. besteht nach 24, 31 u. a. St. darauf: der aufgeschossene Dornstengel sei Gegens. des noch unerwachsenen und daher ungefährlichen. Aber Dornstengel wachsen Niemandem in der Hand und man sieht auch nicht ein, warum ihn der Dichter in des Trunkenen Hand wachsen lassen sollte, was die Hantirung damit nur erschweren würde. Wir haben hier das in der Mischna-Sprache gemeinübliche בָּרָד עֵלָה d. h. es ist mir zu Handen gekommen, welches sowol da gebraucht wird, wo jemandem etwas nach Absicht als bes. da wo es ihm zufällig und ungesucht in die Hand geräth z. B. *Nazir* 23^a מִי שֶׁנִּתְחַוֵּן לַעֲלֹת בִּידוֹ בֶּשֶׂר חֹזֵר וְעֵלָה בִּידוֹ בֶּשֶׂר טָמֵא wer Schweinefleisch zu bekommen beabsichtigt und er bekommt (zufällig) Lammfleisch. So richtig Heidenh. Loewenst. und schon Venet.: ἀκανθα ἀνέβη εἰς χεῖρα μεθύοντος. הָיָה bed. sowol den Dornstrauch 2 K. 14, 9¹ als den Dorn Hohesl. 2, 2., wo aber nicht die Dornen der Rose selbst und überh. keine Rose gemeint ist. Lth. denkt mit dem Dorn die Rosen zus. wenn er erkl.: „Wenn ein Trunkenbold einen Dornbusch in der Hand trägt und gaukelt, so kratzt er mehr damit denn daß er dir Rosen zu riechen gebe — also thut ein Narr mit der Schrift oder mit einem Rechtsspruch oft mehr Schaden denn Frommen.“ Diese Randglosse Luthers faßt das עֵלָה בִּידוֹ richtiger als seine Uebers., wogegen diese richtiger sich mit einem Dornzweig begnügt (*wie ein Dornzweig der in eins Trunken hand sticht*), die Rosen aber sind textwidrig hinzugenommen. Dies gilt auch gegen Wessely's Erkl.: „Das Maschal gleicht einer Rose die nicht ohne Dornen, in Thoren-Munde aber wird es zu einem Dorn ohne Rose, wie wenn ein Trunkener Rosen pflücken will und es dabei nicht weiter bringt als daß er von den Dornen gestochen wird.“ Die Rosen sind

1) Der Plur. חֲזָרִים 1 S. 13, 6 bed. wol nicht Dornsträucher, sondern Felsen-spalten; in Damask heißt *chôcha* ein kleines Thürrchen im Flügel eines großen Thores, s. Wetzstein, Nordarabien S. 23.

deshalb fern zu halten, weil es zur Zeit wo obiger Spruch gewar-
dard keine Rosen in Palästina gab. Allerdings aber gibt der
zu verstehen, daß ein rechtes מִשַׁל d. i. ein witziger treffender
auch noch etwas Mehr und Besseres als ein חִירָה (Stachel wie etwa
Opuntia vulgaris Judendorns oder *Ziz. spina Christi* Christus-
st; aber in Thoren-Munde wird ein solcher Sinnspruch zu einer
en und nur schädlichen Sache, indem der Thor ihn so anwendet
Andere dadurch unbesonnener Weise in Verlegenheit setzt und
ücksichtslos wehe thut. Die LXX übers. מִשַׁל mit *δουλεία* und
näher mit שְׁטִיזָה; wie Letztere zu dieser ‚Narrheit‘ kamen ist nicht
ich, LXX aber vocalisirte מִשַׁל, wonach Hitz. indem er zugleich
שְׁטִיזָה wandelt übers.: „Gedörn geht auf durch die Hand des
ngs, und Gewaltherrschaft durch den Mund der Narren.“ Ob-
ein gedingter Arbeiter deshalb noch kein gewissenloser ist, so
h 9^a, so corrigirt, doch hören: man soll möglichst Alles mit
Hand beschaffen; aber der Ged. 9^b ist weit hergeholt, und wenn
in dahin erläutert, daß Unverstand in der Rathsversammlung den
ismus schafft, so sagt dagegen 24,7 daß der Narr im Thore nicht
en kann und deshalb das Maul hält.

es was wir bisher gelesen wird an Räthselhaftigkeit überboten
den folg. Spruch v. 10, welcher wegen gleichen Augenscheins des
mit שכר hier angeschlossen ist. Wir übers., nur Ein Wort an-
cocalisirend: *Vieles bringt aus sich hervor Alles, aber des Tho-
hn und Lohnherr fahren dahin.* LXX übers. *πολλὰ χεῖμαζεται
σὰρξ ἀφρόνων* (viel leidet alles Fleisch der Thoren), *συντριβή-
γὰρ ἢ ἔκστασις αὐτῶν* (ihr Außersichgerathen), hebräisch:

רַב מַחֲלֵל כָּל בֶּשֶׂר בַּסֵּר

וְשֹׁכֵר עֲבָרָתָם

unglückter Versuch, die Worte so zurechtzuschneiden, daß sich
her Sinn herausklauben läßt. Die 1. Zeile in dieser Uebers. haben
rg. sich angeeignet, nur das כל löschend, in welchem die Selbst-
heilung dieser Entzifferung liegt (denn כל בֶּשֶׂר heißt sonst die
heit, nicht der ganze Körper eines Einzelnen); die 2. Zeile aber
diese Zwei, als ob sie lautete:

וְשֹׁכֵר עֲבָרָתָם

und der Trunkene fährt übers Meer (עֲבָרָתָם aufgelöst in עֲבָרָתָם wie
b Am. 6, 12 in בְּקֶכֶר רָם aufzulösen ist), aber was soll damit gesagt
Etwa daß einem Trunkenbold (aber שְׁכָרִי heißt der Trunkene,
der Säufer סִכָּא) nichts übrig bleibt als übers Meer auszuwandern?
daß der Trunkene seine Fantasie übers Meer hinüber schweifen
während er den ihm obliegenden Beruf hintansetzt? Symmachus
Theodotion versuchen es in 10^b wie der Midrasch (bei Raschi) und
a (bei Kimchi) mit שכר = סַגְר (wie Jes. 19, 10 שְׁכָר = Eindäm-
, vgl. סְכָרִין Wasserdämmer *Kelim* XXIII, 5); jene übers. *καὶ ὁ
σὼν ἀφρονα ἐμφοράσσει τὰς ὀργὰς αὐτοῦ*, dieser *καὶ φμιῶν
να φμιῶι χόλους*, sich der Einbildung hingebend, daß עֲבָרָתָם wie
Plur. von עֲבָרָה Zorn sein könne. Hier. punktirt רַב wie 25, 8 רַב

und faßt wie S. Th. שָׁר beidemale = סָר und bringts so zu der Uebers.: *Judicium determinat causas, et qui imponit stulto silentium iras mitigat*, aber רָב heißt nicht *judicium* und מְחִילֵל nicht *determinat* und כָּל nicht *causas*. Wie Gussetius fassen auch Ralbag (in der ersten seiner drei Erklärungen) Meiri, Elia Wilna den Spruch als Aussage über den Streitsüchtigen: er thut Allen wehe und dingt Thoren, dingt Uebertreter zu seinen Genossen; man müßte dann רָב für רָב lesen, מְחִילֵל wehe thugend wäre entw. *Po.* von חָלַל durchbohren oder *Pil.* von חָיַל (חַיִל) in Wehen (wie Geburtswehen) versetzen, aber עֲבָרִים Uebertreter = frevle Sünder ist gegen den alttest. Sprachgebrauch, man citirt dafür falsch 22, 3 (27, 12); übrigen war für רָב wenigstens רָב אֵישׁ zu sagen und weshalb וְשָׂרִיב wiederholt wird, bleibt unklar. Andere nehmen מְחִילֵל כָּל als Namen Gottes des Schöpfers aller Menschen und Dinge, und wirklich ist dies der nächste Eindruck dieser zwei Worte, denn חָיַל ist übliche Bezeichnung des göttlichen Hervorbringens z. B. Ps. 90, 2. Hienach erkl. Kimchi: Der Herr ist Schöpfer Aller und reicht Thoren, reicht Uebertretern ihren Unterhalt; aber עֲבָרִים Uebertreter ist mischnisch, nicht biblisch und שָׂרִיב bed. dinge, aber nicht beköstigen. Der Spruch ist also untauglich, einen Gedanken wie Mt. 5, 45 (er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute) zu ergeben. Dem שָׂרִיב gerechter werdend übers. Andere: „Der Herr ist Schöpfer Aller und nimmt Thoren, nimmt Müßiggänger in seinen Dienst“ — so gefaßt lautet der Spruch anzüglich und anklagend, weshalb Raschi, Mose Kimchi, Arama u. A. so das Maschal in Thoren-Munde lauten lassen und also v. 9 und 10 als einen Vierzeiler zusammennehmen; allerdings enthält diese zweite Spruchlese auch Vierzeiler (s. S. 16), aber v. 9. 10 ist schon deshalb kein so zu verstehender Vierzeiler, weil רָב (was auch gegen Kimchi gilt) nicht Gott den Herrn bedeuten kann: רָב Herr ist im biblischen Hebräisch unerhört und Gott müßte doch wenigstens הָרֵב heißen. Venet. geht deshalb hier nicht mit Kimchi, sondern übers. *Ἀρχὸν πλάττει πάντα, καὶ μισθοῦται μισθὸν καὶ μισθοῦται ὡς παραβάτης* (soll heißen *παραβάτας*), aber wer wäre dieser unbestimmte Tausendkünstler? Viell. will Venet. nach Gecatilia (bei Raschi) verstanden sein: Ein Großer (Reicher) bewerkstelligt allerlei; wenn er aber einen Thoren dingt, ists als ob er die Ersten Besten, die des Weges ziehen, dünge. Aber daß חָיַל in der allgem. Bed. ausrichten, ins Werk setzen gebraucht wurde, ist ohne Beleg und unwahrscheinlich. Und auch die Erklärung: Ein Herrscher thut Allen wehe d. i. harten Zwang an (Abulwalid Imman. AE der aber in seiner kleineren Grammatik רָב = רָב nach Jes. 49, 9 erkl., CBMich.: *dolore afficit omnes*) empfiehlt sich nicht, denn חָיַל, sei es von חָלַל Jes. 51, 9 (durchbohren) oder von חָיַל Ps. 29, 9 (in Geburtswehen versetzen) ist für Wehethun ein allzustarkes Wort; auch ist der Satz in dieser Allgemeinheit glücklicherweise unwahr. So übersetzt wie von Euchel: „die Vornehmen verderben Alles, sie besolden Narren und begünstigen Landstreicher“ lautet er als ob er in einer socialdemokratischen Versammlung aufgelesen wäre. Dagegen ist der Spruch wie ihn Lth. übers. *Ein guter Meister macht ein Ding recht, Aber wer einen*

Hümpfer dinget, dem wirds verderbet des Spruchbuchs würdig. Die 2. Zeile ist hier frei wiedergegeben, aber sie fügt sich auch, wenn man sich genauer an die Textworte hält, in diesen Zus. Fl.: *Magister (artifex peritus) effingit omnia (i. e. bene perficit quaecunque ei committuntur); qui autem stultum conducit, conducit transeuntes (i. e. idem facit ac si homines ignotos et forte transeuntes ad opus gravius et difficilius conduceret)*. Ebenso Ges. Böttch. u. A., welche alle wie oben Gecatilia עבריים τὸς τυχόντας die Ersten Besten erkl. Aber wider Willen müssen wir schon deshalb auf diesen Ged. verzichten, weil רב nirgends im bibl. Hebräisch den Meister bed. und weil das ו des zweiten וְשֵׁךְ sich gegen jenes *ac si* sträubt. Auch wenn man es löscht, stößt man sich immer noch an dem von menschlichem Produciren ungebräuchlichen חוּלל. Viele christliche Ausl. (Cocc. Schult. Schelling Ew. Brth. Stier Zöckl.) geben dem רב eine Bed., die keinem jüd. Ausl. in den Sinn gekommen, näml. der Schütze (*sagittarius*) v. רֶבֶב (רֶבֶב) Gen. 49, 23 (und viell. Ps. 18, 15) n. d. F. צַר, שַׁר, dessen Plur רַבִּים wirklich Iob 16, 13. Jer. 50, 29 vorliegt, aber in einem den Wortsinn aller Zweideutigkeit enthebenden Zus. Auch hier kann רב durch מְחַלל näher bestimmt gelten, aber wie lautet nun der Spruch? „Ein Schütze der Alles verwundet und wer einen Narren dingt und wer Vorübergehende (Ew.: Gassenläufer) dingt“, näml. die gleichen einander. Aber ist schon der Alles durchbohrende Schütze ein komischer *Hercules furens*, so bedarf es, um die Aehnlichkeit zwischen den Dreien herauszufinden, einer Portion von Witz, wie sie nur sonderlich Begünstigten beschieden ist. Auch ist es wider Wortlaut und Wortgebrauch, die עבריים ohnes weiteres zu Strolchen und Vagabunden zu stempeln. Wie nun also? Einige Ausl. haben durchschaut, daß רב und כל in irgend welcher Wechselbez. stehen müssen. So z. B. Ahron b. Josef: „Vieles macht Allen Entsetzen, vor allem aber einer der einen Thoren dingt. .“ Aber dieses „vor allem“ ist eingeschmuggelt. Wir übers., in Z. 1 an Umbr. und Hitz. uns anschließend, in Z. 2 aber unseren eignen Weg gehend: *Vieles bringt aus sich hervor Alles* d. h. wo Vieles vorhanden ist, da ist mit selbem, wenn mans recht anfängt, Alles anzufangen. רב erhält durch כל die Bestimmtheit eines Neutrum, als welches es wie viele Menschen Ex. 19, 21 auch vieles Vermögen in pecuniärem und facultativem Sinne bedeuten kann (vgl. das substantivirte רב Jes. 63, 7. Ps. 145, 7). Und von dem Vielen, welches Alles aus sich heraussetzt, von sich aus durchsetzt, läßt sich חוּלל mit gleichem Rechte sagen wie 25, 23 vom Nordwind. Die Antithese dazu lautet 10^b: aber des Thoren Lohn (lies וְשֵׁךְ) und Lohnherr (wer ihn um Lohn dingt) fahren dahin d. h. vergehen, עֲבָרִים wie wenn עֵיבָר von Spreu Jes. 29, 5., von Stoppeln Jer. 13, 24., vom Schatten Ps. 144, 4 gesagt wird. Das was sich der Thor verdient fährt dahin, indem er es vergeudet, und der ihn in Lohn genommen fährt mit dahin, indem ihm seine Arbeit nur verderblich, nicht förderlich ist. Wenngleich also der Vielbesitzende, Vielvermögende von sich aus Alles zu bewirken vermag, so trifft das doch nicht zu, wenn er sich dabei der Hülfeleistung thörichter Menschen bedient, welche, weit entfernt, es selber dadurch zu etwas

zu bringen, im Gegenteil Vieles verderben und dem der sie meinender Absicht zur Mitarbeit herangezogen nur verderblich. Daß es statt *יִשְׁכַּר* genauer *יִשְׁכְּרוּ* heißen müsse, wende man da *יִשְׁכַּר* vollkommen unzweideutig und das Obj. selbstverständlich. Die Reihe von Sprüchen über den Thoren setzt sich weiter fort. *Wie ein Hund der zurückkehrt zu seinem Gespei ist ein wiederkommt mit seiner Narrheit.* Wie *שׁוֹיָה* ist auch *שָׁב* Par wenn *בְּכֶלֶב* punktirt wäre, hätte *עַל-קֵאֵי שָׁב* als Relativsatz zu ge Ps. 38, 14). Ueber *עַל* als Bez. des *terminus quo* bei Vv. der s. Köhler zu Mal. 3, 24. Zu *קָא* = *קִיא* vgl. S. 369 Z. 15 f. Ric *Wie ein Hund sein gespeiets wider frisst.* LXX übers.: *ὅσ. ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ ἔμετον*, die Rückbez. 2 P. 2, *ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέγραμα* ist also nicht von LXX der *Graecus Venetus* schließt sich nicht diesem neutest. C dern der LXX an, wenn er nicht zufällig mit dieser zusar Ausgespieenes wieder zu beschnüffeln und zu fressen ist Hund heit.¹ Ebenso ist es Thoren-Sitte, wieder zurückzukommen Wort und That begangene Narrheit (s. über *נַחַח* mit *כ* des C unt.), wie ein aram. Volkssprichwort sagt: *לֵאמֹרָה שְׁטוּיָהּ* Narr verfällt immer wieder auf sein närrisch Treiben.² Er m die Narrheit ihm zur andern Natur geworden; aber er muß sen, wenn ihm nur einmal ein göttlich Licht über sich selbs LXX hat hinter 11^{ab} noch einen Zweizeiler über zwei Arte *αἰσχύνῃ*, welcher wörtlich so wie Sir. 4, 21 lautet. v. 12: *einen Mann der weise in seinen Augen, mehr Hoffnung ha als er.* Ueber das *perf. hypotheticum* *רָאִיָה* s. zu 22, 29. Z. 2 abgewandelter erster 29, 20 wieder. *מִיָּהּ prae eo* ist s. v. a. *יִיָּהּ plus quam ei.* So wie die Bekehrung eines Sünder nicht für einen Gerechten hält, eher zu hoffen ist als die ei gerechten (Mt. 9, 12 f.), ist auch die Zurechtbringung eines N sich dessen bewußt ist kein Weiser zu sein (vgl. 24, 7), eher die eines sich weise Dünkenden; denn das größte Hindernis dung zum Besseren ist der Wahn, ihrer nicht zu bedürfen.³ Gruppe von Sprüchen über den Thoren.

Es folgt eine Gruppe von Sprüchen über den Faulen. *Faule spricht: Ein Leu ist draußen, ein Löwe innerhalb ben.* Der Spruch, hier zu tautologischem Parallelismus ab lautet 22, 13 ursprünglicher. Nicht einmal *שׁוּעָל*, geschweig der Schakal; *שִׁחַל* gehört zu den biblischen Löwennamen. *יָן* neuer Ausdruck für *בְּקָרֵב* Jes. 5, 25; der so sagt denkt bei d

1) s. Schulze, Die bibl. Sprichwörter der deutschen Sprache S. 71

2) s. Wahl, Das Sprichwort der hebräisch-aram. Literatur S. Rabbinische Blumenlese S. 9.

3) Das Targ. hat 12^b nach Codd. *פָּקַח סִבְלָא טַב מִיָּהּ* (= *venit, melius est*) weit besser ist es um den Thoren bestellt als um ih Zeitschr. VI (1868) S. 154.

an die Häuserreihen welche sie bilden. v. 14: *Die Thüre dreht sich um auf ihrer Angel und der Faule auf seinem Bette.* Der Vergleich ist klar. Die Thüre dreht sich an ihrer (ihrem) Angel, wo sie eingehängt ist, bald hierhin bald dorthin, ohne aber über diesen engen Raum der Bewegung hinauszukommen: so ist der Faule an sein Bett gebannt, wo er sich von einer Seite auf die andere dreht. Er heißt eben עָצַל weil er da wo er ist fest klebt (עָצַל) und nicht loskommen kann (Gegens. des

Rührigen, vgl. حَفِيف leichtbeweglich *agilis*). Gerade die Thüre aber bot sich zum Vergleiche dar, weil der Fleißige zu dieser hinausgeht, um sich an seine Arbeit draußen zu begeben (24, 27. Ps. 104, 23), während der Faule sich auf seinem Bette umwälzt. Der Einhängehaken, die Haspe, der Angel, worin sich die Thür bewegt, heißt צִיר v. צִיר = صار sich drehen¹, hat also vom הִסִּיב den Namen. v. 15: *Hat der Faule seine Hand in die Schüssel gesteckt, wirds ihm sauer, sie zum Munde zurückzubringen.* Variation von 19, 24; das Fut. יִשְׁרִיבָה dort wird hier schön durch נִלְצָה לְהִשְׁרִיבָה verdeutlicht. v. 16: *Weise ist der Faule in seinen Augen mehr als sieben die treffende Antwort geben.* Zwischen Faulheit und Weisheitsdünkel besteht keine innerlich nothwendige Wechselbez. Der Spruch meint daß der Faule als solcher sich für weiser hält als sieben die irgendwelches Examen wol bestehen allzusammen: das viele Arbeiten — denkt er bei sich — zerrüttet nur die Gesundheit, stumpft den Menschen für das Leben und seine Freuden ab, führt zur Ueberspanntheit; denn der Gescheideste hat in der Regel einen Sparren. Der „Maulfaule“ Böttchers gehört deutscher Denkweise an; עָטַל לִשְׁנָה im Syr. ist nicht wer zum Reden faul ist, sondern wer eine schwerfällige Zunge hat.² Sieben ist die Zahl des Mannigfaltigen in erschöpfter Entfaltung (9, 1). Meîri denkt 16^b nach Ezr. 7, 14 an den Siebener-Rath des asiatischen Herrschers. Aber die Sieben ist runde Zahl der Vielheit v. 25. 24, 16. 6, 31. Ueber עֶשְׂרִים s. zu 11, 22 S. 188.

Eine Reihe Sprüche, welche Friedensliebe empfehlen, indem sie die Zerrbilder des Gegentheils vorführen. v. 17: *Einen vorüberlaufenden Hund faßt bei den Ohren wer außer sich geräth ob eines Streits der ihn nichts angeht.* Der vorliegenden Accentuation nach ist der Spruch mit Fl. zu übers.: *Qualis est qui prehendit aures canis, talis est qui forte transiens ira abripitur propter rixam alienam (eique temere se immiscet).* Da vor unbefugter Einmischung gewarnt wird, so könnte es auch מְחַצֵּר בְּדִין heißen (14, 10), wonach Syr. übers.; aber עַל-רִיב beweist für die Ursprünglichkeit des מְחַצֵּר (s. 14, 16. 20, 2. S. 318 ob.). Dagegen ist die verbindungslose Zusammenstellung der zwei Participien störend, warum nicht עֹבֵר וּמְחַצֵּר? Denn es wäre doch nicht

1) Das arab. V. bed. von da aus: werden, wie die persischen Vv. کشتن und کردیدن und wie unser „werden“ an *vertere* anklingt (Fl.).

2) Das aram. עָטַל ist das hebr. עָצַל wie עָצָה = עָצָה, aber im Arab. entspricht nicht عَطَل, sondern das oben verglichene عَظَل.

gemeint, daß er sich ereifernd vorübergeht, sondern daß er vorübergehend sich ereifert, indem er zu diesem Zwecke stehen bleibt. Der Targumist, dies fühlend, faßt auch עִבֵּר in der Bed. zürnend, aber gegen den Sprachgebrauch. Deshalb empfiehlt sich die Conj. Euchels und Abramsohns, daß עִבֵּר zu כָּלֵב gehört — das Bild wird dadurch noch treffender. Den eignen Hund bei den Ohren zu fassen ist ungefährlich, aber mit einem fremden sich so einzulassen ist nicht rathsam. Darum gehört עִבֵּר als nothwendiges Attribut zum Hunde. Der zufällig vorüberlaufende Hund entspricht dem Streite zu dem man außer Beziehung steht (יָרִיב לֹא-לֵוִי s. über die Makkefirung Baers *Genesis* p. 85 not. 9). Wer sich über einen ihn nichts angehenden Streit ereifert ist wie einer der einen vorüberlaufenden Hund an den Ohren (LXX willkürlich: am Schwanze) packt — es geschieht ihm in dem einen wie dem andern Falle recht wenn er dabei schlecht wekommt. Ein Vierzeiler v. 18. 19: *Wie ein Unsinniger der Brander und Pfeile und Tod schleudert, so ein Mann, der seinen Nächsten berückt hat und spricht: Ich mache ja nur Spaß.* Die alten Uebersetzungen des מַחֲלֹחֶלָה gehen bunt durch einander: Aq. κακοηθιζόμενος, Symm. πειρώμενοι, Syr.: Ruhmredige, Trg.: מַחֲלֵחָה (v. נִחָה) ein (geistig?) Herabgekommener, Hier. noxius (schädlich, wofür Lth. später: heimlich) — eine überlieferte Bed. gibt es also nicht. Kimchi erklärt das Wort durch השתגע (Venet. ἐξέστοως), AE durch השתטה (v. שטה) sich unsinnig, närrisch geberden, beide aber irriger Weise damit נַחֲלֵחָה Gen. 47, 13 vermengend, welches von נָחָה, nicht נִחָה gebildet ist und mit נָחָה zusammengehört, wonach מַחֲלֹחֶלָה den sich Abmühenden (Raschi: המתיגע) oder etwa den Blasirten (Saadia: der nicht weiß was er machen soll und aus Langeweile sich mit Schießen die Zeit vertreibt) bedeuten würde. Der Stamm נָחָה (נָחָה) wov. die Reflexivform נִחֲלֹחֶלָה wie נִחֲמָחָה v. מָחָה (מָחָה) führt auf einen andern Wurzelbegriff. Die Wurzel נָחָה weist in نَاحَ (s. Fleischer im Comm. zur Genesis S. 57), نَاحَ und dem aus der VIII. Form dieses Verbums نَاحَ gebildeten نَاحَ die Grundbed. innerer und äußerer Unruhe auf; diese Vv. werden vom Affekt der Furcht (des Zurückschreckens und Wegbegehrens) und überh. der Fassungslosigkeit gebraucht; auch das syr. نَاحَ sich entsetzen *obstupescere* bestätigt diese mit נָחָה sich verbindende Grundvorstellung. Sonach wird der welcher alle möglichen verderbenbringende Geschosse schleudert als ein außer sich Gerathener, ein Geistesgestörter gedacht sein, in welchem Sinne die passiven Formen von نَاحَ und نَاحَ wirklich gebraucht werden. Schul-tens' Rückgang auf נָחָה micare, wonach מַחֲלֹחֶלָה sicut ludicram micat-ionem exercens bedeuten soll (Böttch.: ein Exercirender, Malbim: ein Hohnneckender v. נִחָה) ist schon deshalb verwerflich, weil מַחֲלֹחֶלָה das schroffe Gegentheil von מְשִׁחֵק sein muß; und Ewalds Vergleichung des נָחָה und daneben נָחָה verwickelt, verschroben s., נָחָה verhüllt s. vermengt

einander Fremdartiges. Ueber זָקִים (זָקַן) Brandpfeile s. zu Jes. 50, 11. Zu dritt steht der Tod wol nicht zusammenfassend (Tödtliches aller Art), sondern steigernd (ja den Tod selber). Das dem דְּ des Nebensatzes correlate בֵּן des Hauptsatzes ist in unseren Ausgg. makkefirt, aber die metrischen Makkefregeln fordern בֵּן אִישׁ (mit *Munach*), wie es sich z. B. in Cod. 1294 findet. Ein Mensch der an seinem Nächsten seine Heimtücke ausgelassen und dann sagt: siehst du nicht daß . . (הֲלֵאָה wie

arab. ^Eأنا) d. h. ich bin ja nur ein Scherzender, ich habe nur meinen Scherz mit ihm: der stellt sich damit selbst das Zeugnis eines Unsinnigen aus, welcher, von blinder Wut befallen, mit tödtlichen Geschossen um sich wirft. Nun folgen Sprüche über den בִּרְבֵּן (s. über Bildung und Bed. dieses Worts zu 16, 28 S. 271 unt.) v. 20: *Wo es an Holz fehlt, erlischt das Feuer, und wo kein Ohrenbläser, kommt Zwist zum Schweigen.* Das Holz als Baumaterial oder Feuerung heißt mit dem Plur. des Produkts עֵצִים. Da אָפֵס das absolute Ende einer Sache und also ihr Nichtmehrsein ausdrückt, so war es passender beim Holze (Fl.: *consumtis lignis*) als beim Ohrenbläser, von welchem der Spruch Gleiches sagt wie 22, 10 vom Spötter. v. 21: *Schwarzkohle zu Glühkohlen und Holz zum Feuer, und ein zänkischer Mensch um Streit zu schüren.* Venet. übers. פָּחַם καρβών und גִּחְלָה άνθραξ; jenes (v. פָּחַם

פָּחַם tiefschwarz s.) ist die Kohle an sich, dieses (v. גִּחְלָה גִּחְלָה anbrennen und intrans. brennen) die Kohle im glühenden Zustand (z. B. 25, 22. Ez. 1, 13). Schwarzkohle gehört zu Glühkohlen, sie zu nähren, und Holz gehört zum Feuer, es zu unterhalten, und ein Zänkischer gehört und taugt und dient dazu, Streit in Brand zu setzen. בִּרְבֵּן bed. heiß s. und das *Pilpel* בִּרְבֵּן heitzen d. i. heiß oder heißer machen. Die Drei: Kohlen, Holz und der Zanksüchtige gleichen einander als Mittel zum Zwecke. v. 22: *Die Worte des Ohrenbläusers sind wie leckere Bissen, und die gleiten hinab in die Tiefen des Innern.* Wiederholung von 18, 8.

Die nächstfolgenden Sprüche behandeln ein nächstverwandtes Thema: die Gleisnerei (Verstellungskunst), welche unter gleißendem Aeußern¹ Haß und Verderben birgt. v. 23: *Schlacken-Silber mit dem irden Geschirr überzogen — liebeglühende Lippen und ein böses Herz.* Schlacken-Silber ist die sogen. Glätte (franz. *litharge*), eine Verbindung von Blei und Sauerstoff (Bleioxyd), welche bei dem alten Proceß der Silbergewinnung abgeschieden wird (Lth. *silberschaum* d. i. eben die wie Schaum aussehende Silberglätte, lat. *spuma argenti*). Man verwendet sie noch heute zur Glasur des Töpfergeschirrs, welches hier wie griech. *ἀέραμος* kurz פָּלִי הָרֶשׁ für הָרֶשׁ genannt wird; denn das Gefäß eignet sich besser zum Bilde als der einzelne Scherbe. Das Glasiren des Irdenen heißt עֲפָה עַל-הָרֶשׁ, was von jederlei Ueberzug (עֲפָה / צַהֵב breit aufschlagen oder auflegen) eines minder kostbaren Stoffes mit kostbarerem

1) s. über gleisen (sich einen trügerischen Schein geben) und gleißen (einen blendenden Schein von sich werfen) Schmitthenner-Weigand's Deutsches Wörterbuch.

üblich ist. Das Bild 23^a erhält 23^b seine Unterschrift: שִׁפְתָּיִם דֹּלָקִים וְלִבִּי רֵעַ. So ist mit Löschung des Makkef von וְלִבִּי nach Codd. zu punctieren: brennende Lippen und dabei ein böses Herz, brennend näml. von Liebesfeuer (Meiri: אֵשׁ דְּהַשֵּׁק), während doch die durch brünstige Küsse besiegelten Freundschaftsversicherungen nur dazu bestimmt sind, die ganz andersartige Herzensstellung zu maskiren. LXX übers. λετα δολκις, liest also δολκις, was Hitz. grundlos bevorzugt; brennende Lippen (Hier. falsch: *tumentia*, Lth. nach Dt. 32, 33 חֲמַת: *Gifftiger mund*) sind eben schmeichlerische und zugleich heuchlerische.¹ Ueber שִׁפְתָּיִם als Masc. s. oben S. 92 *med.*; לִבִּי hieß 25, 20 *animus maestus*, hier *inimicus*. Das Bild ist treffend: man könnte das so silbern glänzende Gefäß für silbern halten und es ist doch irden, und auch das was ihm den Silberglanz gibt ist kein Silber, sondern nur Silber-Abgang. Beides trifft am Verglichenen zu: die Lippen gleißen nur, das Herz ist falsch (Heidenh.). Ein Vierzeiler v. 24. 25: *Mit seinen Lippen verstellt sich der Hasser, und in seinem Innern hegt er Trug. Wenn er seine Stimme holdselig macht, trau' ihm nicht, denn sieben Greuel sind in seinem Herzen.* Sämtliche alte Uebers. (auch Venet. und Lth.) geben dem רִיבָר die Bed. erkannt w., aber das נִי. sowol als das *Hithpa.* (s. zu 20, 11. Gen. 42, 7) vereinigt mit dieser Bed. sich kenntlich machen die Bed.: sich unkenntlich machen = תִּנְכֵּר z.B. durch Verkleidung oder veränderten Gesichtsausdruck.² Diese letztere Bed. fordert hier der Gegensatz: *labiis suis alium se simulat osor, intus in pectore autem reconditum habet dolum* (Fl.). Diese Uebers. des מְרַמֶּה רִשִׁית מְרַמֶּה ist richtiger als Hitzigs „(in seiner Brust) rüstet er Verrath“, denn שִׁירָה מְרַמֶּה will nach שִׁירָה עֲצוּרָה Ps. 13, 3 (s. Hupf. und unseren Comm. zu d. St.) beurtheilt sein, nicht nach Jer.

1) Schultens stopft auch hier wieder hebräische und arabische Wortbed. zus., indem er *labia flagrantia* durch *volubiliter prompta et diserta* erkl. Man sieht aber aus dem arab. دَلِقٌ locker, lose und leicht beweglich s. (s. in Fleischers Beiträgen zur arab. Sprachkunde die Erklärung der Bezeichnung der mit der Zungenspitze ausgesprochenen Liquidä durch دَلِقِيَّة zu I, 26. 27 der de Sacy'schen Gramm.) und

دَلِقٌ herausfahren (vom Schwert aus der Scheide), überschwappen, ausschwenken (von Wasser), daß die Bed. des hebr. דֹּלֵק brennen von דֹּלֵק aus auf die Vorstellung der unsteten züngelnden Bewegung der Flamme zurückgeht.

2) s. de Goeje, *Fragmenta Historicorum arab.* II (1871) p. 94. Das V. נִכֵּר

נִכֵּר bed. urspr. sich fixirend, scharf ansehend zu etwas verhalten, woraus sich dann sowol die Bed. angelegentlicher Kenntnisaufnahme als die des Nichtkennens, Nichtanerkennens ableitet (vgl. S. 322 unt.). Die Vermittelung dieser entgegengesetzten Bedd. in Gesenius-Dietrichs Lex. ist im Wesentlichen richtig; aber das dort ange-

führte نَكَر bed. nicht Schärfe des Geistes v. نَكَر = نَكَرٌ aus, sondern von der im Arab. allein herrschenden negativen Bed. aus eine Eigenschaft durch die man sich unanerkennenswerth macht: Schlaueit, Durchtriebenheit und dann auch *in bonam partem*: Scharfsinn.

9, 7., denn man sagt: שׂירָה מִזְקָשִׁים Fallen stellen, שׂירָה אָרֶב Hinterhalt legen u. dgl., aber nicht 'Trug stellen oder legen'. Wenn ein solcher Gleisner seine Stimme holdselig macht (*Pi.* von הָנָן nur hier, denn die Form Ps. 9, 14 ist, wie man auch punktirt, *Kal*), so verlasse dich nicht auf ihn (הֶאֱמִין mit ב: festes Vertrauen in etwas setzen, s. Genesis S. 312¹), denn sieben Greuel d. i. eine ganze Rotte verabscheuungswürdiger Gedanken und Anschläge sind in seinem Herzen, er ist, wenn man es nach Mt. 12, 45 ausdrückt, inwendig von sieben Teufeln besessen. LXX macht aus 24^a eine eigne Geschichte: einen Feind der unter Klaggeheul alle möglichen Zugeständnisse macht, aber in seinem Herzen *τεκταίνεται δόλος*. Die Geschichte ist nur zu wahr, aber es steht nichts davon im Texte. v. 26: *Mag der Haß sich verstecken hinter Truglist, bloßgelegt wird ihre Bosheit in der Versammlung.* Sprüche, die futurisch beginnen, sind zwar einige in der Samlung, aber wie wir zu 12, 26 S. 205 unt. zugeben mußten, nur wenige. Der vorliegende ist dieser wenigen einer, denn daß LXX nebst Andern *ὁ κρύπτων* übers., was für רָצוֹן eine bequemere Beziehung ergibt, darf uns nicht bestimmen mit Hitz. הִכְסֶה (12, 16. 23) zu lesen — die beiden futurisch gefaßten Sätze stehen in gleichem syntaktischen Verh. wie z. B. Iob 20, 24. Noch weniger kann uns *συνίστησι δόλος*, womit LXX במשאנן übers., bewegen, mit Hitz. הִרָשׁ אָנָּן zn lesen, zumal da es sehr fraglich, ob damit die hebr. Worte, die jenem Uebers. sich vorgaukelten, getroffen sind. Allerdings ist מִשְׁאֵן (mit Bildungssylbe vorn und hinten) ein Nomen seltener Bildung, welchem sich nur מִסְדֵּרוֹן Richt. 3, 23 vergleichen läßt; aber da die nächstliegende Bildung מִשָּׂא Wucher (v. نَسَاءُ نָשَاءُ creditiren) bed. (wonach Symm. *διὰ λήμματα* um Gewinn zu ziehen), so begreift sich daß die Sprache für die Bed. Berückung, Täuscherei oder genau: Trugwerk diese Doppelbildung beliebte. Möglich wäre es freilich auch, sie wie מִשְׁאוֹרָה (s. zu Ps. 73, 18) auf שׁוּא = שָׁוָה wirr wüste s. zurückzuführen, wie dies wirklich von Parchon Kimchi (Venet. *עֲבֵרָה*) Ralbag (בְּאֶרֶץ שׁוּאָה ומִשְׁאוֹרָה) u. A. geschieht; מִשְׁאֵן in diesem Sinne tiefster Verborgenheit spricht allerdings als Gegens. von קָהָל nicht wenig an, aber dem Dichter stand für diesen Sinn יְשִׁמּוֹן zur Verfügung, er konnte sich auch ähnlich wie Iob 30, 3. 38, 27 ausdrücken — die Wahl dieses seltenen Worts erklärt sich besser wenn es den Superlativ des Truges, ein auf Berückung des Nächsten gerichtetes heimtückisches Handeln bez. Das ist auch der Eindruck, den das Wort auf Hier. (*fraudulenter*), Trg. בְּמִדְרָסָהּ in Zerreibung), Lth. (*schaden zu thun*) gemacht hat und wonach z. B. schon von CBMich. und Oet. (mit verstelltem betrügerlichem Wesen) erklärt wird. In der Punctuation des חֲסִידָה

1) Der Wurzelbegriff der Festigkeit in הֶאֱמִין fällt stets in das Subjekt, nicht das Obj. Die arabischen Ausleger bemerken, daß آمَنَ mit ب die Anerkennung und mit ج die Hingabe besage (s. Lane unter آمَنَ); im Hebr. aber bez. הֶאֱמִין mit ב die *fiducia fidei*, mit ל den *assensus fidei*, das Verhältnis ist also nicht ganz das gleiche.

weichen Codd. u. Ausgg. dreifach von einander ab. Buxtorf in der Concordanz (auch noch bei Fürst) und den Baseler *Biblia Rabbinica* schreibt הַכְפֵּסָה , aber das ist ein Fehler. Entweder ist הַכְפֵּסָה (N.) oder הַכְפֵּסָה (*Hithpa.* mit gleicher Assimilation des präformativen ה wie in הַכְפֵּסָה Lev. 13, 55. נִכְפֵּר Dt. 21, 8) zu lesen; Kimchi im Wörterbuch vertritt die LA הַכְפֵּסָה , welche überhaupt besser bezeugt ist. Ein gewisser Gegens. von בְּמִשְׁאוֹן und בַּקֹּחַל bleibt auch bei unserer Deutung; nur übersetze man nicht wie Ew.: „Verstecken will sich der Haß durch Heuchelei“, sondern: in Heuchelwerk hinein. Auch beziehe man רָצוֹן nicht auf בְּמִשְׁאוֹן zurück, sondern auf שִׂנְאָה indem der Haß mit seinem persönlichen Träger zusammengedacht ist. Man sieht aus 26^b daß Haß gemeint ist, welcher nicht nur über Bösem brütet, sondern es auch ausführt. Mag solcher Haß sich in noch so schlaue berechnetes Trugwerk bergen, des Hassers Bosheit kommt doch schließlich aus dieser Maskierung heraus an das Licht der Oeffentlichkeit. v. 27: *Wer eine Grube gräbt, fällt dahinein, und wer einen Stein aufwälzt, auf den rollt er zurück.* Der Ged. daß Andern bereitetes Verderben auf den Verderber zurückfällt, findet sich allenthalben unter den Völkern in mannigfacher sprichwörtlicher Ausprägung; in der Gestalt, welche er hier 27^a annimmt, hat er an Ps. 7, 16 seinen ältesten Fundort, von wo aus er sich hier und Koh. 10, 8. Sir. 27, 26 wiederholt. Ueber כְּרִה s. zu 16, 27. Das vorausgestellte בָּה hat den Sinn von *in eam ipsam*; französisch lautet das Sprichwort: *Celui qui creuse la fosse, y tombera*, ital. *Chi cava la fossa, caderà in essa*. Die zweite Spruchzeile 27^b klingt mit Ps. 7, 17 zus. (s. Hupf. und Riehm zu d. St.). Das Wälzen ist natürlich als Aufwärtswälzen zu denken, vgl. Sir. 27, 25 $\text{ὁ βάλλον λίθον εἰς ὕψος ἐπὶ κεφαλὴν αὐτοῦ βάλλει}$ d. i. wirft ihn auf den eignen Kopf. Ueber יִגְלֵל אָבֶן ist syntaktisch ebenso zu urtheilen wie 18, 13. v. 28: *Lügnerische Zunge haßt die welche sie zermalmt, und schmeichlerischer Mund gibt den Stoß zum Falle.* LXX Hier. Trg. Syr. fassen יִשְׁנֵא רִכְיִי im Sinne von *non amat veritatem*; sie scheinen bei רִכְיִי an das aram. רִכְיָא das Reine gedacht zu haben und gewinnen so nichts als einen nichtssagenden platten Ged. Manche jüd. Ausll. glossiren: מוֹכִיחִי , gleichfalls nach dem Aramäischen: $\text{רִכְיִי} = \text{מִדְּרִי}$; aber das aram. רִכְיִי bed. nicht Reinigen im Sinne des Zurechtweisens, weshalb Elia Wilna den sich selbst rechtfertigen ($\text{לִזְכוּת אֶת-עַצְמִי}$) Wollenden versteht, und diese gewaltsame Herbeiziehung des Aramäischen führt also nicht zum Ziele. Luther, indem er übers.: *Eine falsche Zunge hasset die in strafet*, erkl. wie noch Gesenius *conterentes = castigantes ipsam*; aber רִכְיִי bed. vorliegendem Sprachgebrauch nach ‚zermalmt‘ (s. Ps. 9, 10), nicht: zermalmend und der Ged. daß der Lügner den hasset der ihn *ad absurdum* führt, läßt sich hören, aber daß er den nicht liebt der ihn zermalmt, versteht sich von selber. Kimchi sieht in רִכְיִי eine Nebenform von רִכְיָא und Meîri, Jona Gerundi in seinem ethischen Werke $\text{שְׁעָרֵי תְשׁוּבָה}$ (Pforten der Buße) u. A. fassen demgemäß רִכְיִי im Sinne von עָנִי (עָנִי): die Lügenzunge haßt — wie Loewenst. übers. — der Demutsvolle; aber dazu paßt die andere Spruchhälfte nicht, welcher

gemäß לשון שקר Subj. sein und ישנא רכיו irgendwie das von solcher Zunge ausgehende Unheil ausdrücken muß. Ew. conjecturirt: „Die Lügengzunge hasset ihren Herrn (אֲדֹנָיו)“, aber das ist kein hebr. Styl, es müßte בקליו heißen. Hitz. vertheidigt dieses אֲדֹנָיו mit der Bem., daß die Zunge hier personificirt sei; aber personificirt bed. ja die Zunge eben den der sie hat (Ps. 120, 3), und es läßt sich doch nicht von einem Eigner ihres Eigners reden. Böttchers Conj. יִשְׁנֶה רָכִיו „verwirret ihren Klatsch“ ist vollends eine Curiosität; jene Worte würden, vom Meere gesagt, bed.: es verändert seine Brandung. Ist es denn aber überh. nöthig, den Sinn von 28^a erst zu entdecken? Raschi, Arama u. A. führen הָפִיז auf הָפִים = נִרְפָּאִים (מְרָפִים) zurück. So wol auch Venet. welcher τοὺς ἐπιτρομπηδοὺς (nicht: ἐπιτετρομπημένους) αὐτῆς übers. CBMich.: *Lingua falsitatis odio habet contritos suos h. e. eos quos falsitate ac mendacio laedit contritosque facit.* Hitz. wirft ein, daß richtiger *conterit perosos sibi* zu sagen war. Und wirklich lag dieses näher, weshalb Fl. bem.: In 28^a ist eine poetische Umstellung der Begriffe (Hypallage) anzunehmen: *homo qui lingua ad calumnias abutitur conterit eos quos odit.* Der Dichter macht ישנא zum Hauptbegriff, weil es ihm weniger darauf ankommt zu sagen, daß die Lügengzunge diejenigen, gegen die sie sich richtet, zermalmt, als darauf daß es Haß ist welcher sich darin bethätigt. Dies zu sagen war keineswegs überflüssig. Es gibt Menschen welche ihre Lust darin finden, Herabsetzendes und Nachtheiliges über den Nächsten ungeprüft nachzuerzählen und skandalsüchtig zu vergrößern, ohne daß sie sich sonderlichen Uebelwollens, persönlicher Feindschaft gegen ihn bewußt sind; dieser Spruch aber sagt daß solches unwahrhaftige Zungengedresch immer Uebertretung des לֹא-הִשְׁנֵנָה Lev. 19, 17 ist und nicht bloß von Mangel an Liebe, sondern von einer Gesinnung ausgeht, welche der gerade Gegensatz der Liebe ist (s. 10, 18). Ew. findet es unpassend, daß 28^a von dem, was Andere von der Lügengzunge zu leiden haben, rede, da doch, die Sache selbst, das 2. Glied und der ganze Zus. dieser Sprüche fordern daß hier die Zunge als ihrem eignen Herrn Verderben bereitend betrachtet werde. Aber auch von dem Verderben, welches die böse Zunge Anderen bereitet, redet so mancher Spruch z. B. 12, 13 vgl. 17, 4 לשון יהיה, und auch 28^b besagt nicht daß der glatte Mund (schreib יפה-הֶלֶק mit Makkef) Hingestoßenwerden seiner selbst bewirke (was ganz anders ausgedrückt sein müßte, vgl. 14, 32), sondern daß er Hinstoß und Hinfall derer bewirkt, die an seinen Schmeichelreden (הֶלֶקוֹת Ps. 12, 3. Jes. 30, 10) Gefallen haben und sich dadurch bethören lassen: *os blandiloquum (blanditiis dohum tegens) ad casum impellit, sc. alios* (Fl.).

In der Gruppe 27, 1—6 bilden je zwei Sprüche ein Paar. Das erste Paar richtet sich gegen ungebührliches Rühmen. XXVII, 1: *Rühme dich nicht des morgenden Tages, denn du weißt nicht was ein Tag gebiert.* Das ב von בִּירוֹם ist wie z. B. 25, 14 das des Rühmensgrundes. Man rühmt sich des morgenden Tages indem man sich dessen rühmt, was man da thun und erleben wird. Dieses Rühmen ist thöricht und

vermessen (Lc. 12, 20), denn die Zukunft ist Gottes, kein Moment der Zukunft steht in unserer Macht, wir wissen nicht was ein Tag, sei es der morgende oder auch der heutige (Jac. 4, 13 *σήμερον ἢ αὐριον*), gebären d. i. (vgl. Zef. 2, 2) aus sich erschließen wird, und können also

auch nicht invoraus darüber verfügen. Statt לֹא-יָדַע (mit *Kamez* bei *Mugrasch*) ist לֹא-יָדַע (so z. B. der Cod. aus Jemen) zu schreiben; die Masora weiß nichts von jener Pausalform. Und statt מִי-יָדַע יוֹם מִי-יָדַע schreibe

man מִי-יָדַע יוֹם mit *Zinnorith*, welches zugleich Makkefdienst versieht. יָדַע vor יוֹם hat wie in יָשַׁב נָא, יָלַף נָא, אָלַף הַשָּׁךְ, אָלַף תִּדְרִי אֵשׁ auf *penult.* zurückgegangenen Ton und demzufolge verkürzte *ult.*; die Masora zählt dieses Wort mit auf unter den מִלִּין מִי־חֲדָרִין קִמְצִין (25 Wörtern mit nur Einem *Zere*). v. 2: *Es rühme dich ein Anderer und nicht dein Mund, ein Fremder und ja nicht deine Lippen.* Das negative לֹא ist

mit פִּיהָ wie in غَيْرُ فَيْكَ zu einem Gesamtbegriff verbunden: das was

nicht dein eigener Mund ist (Fl.); אֶל-שִׁפְתֶּיהָ dagegen ist nicht dem entsprechend wie אֶל-מִוּתָא 12,28 S.208 zu fassen, da sich hinter dem prohibitiven אֶל leicht יְהִלְלֶיהָ ergänzt. וְ ist eig. der Fremde als fernher Ge-

kommener (vgl. أَجَنَّبِي) und נָכְרִי der aus unbekanntem Lande Stam-

mende und selber Nichtbekannte (s. zu 26, 24); der Begriff beider Wörter

aber schwächt sich von *advena* und *alienigena* (*alienus*) zu *alius* ab.

Es gibt zwar in seltenen Fällen ein berechtigtes weil herausgefordertes Rühmen sein selbst (2 Cor. 11, 18), welches schon deshalb weil es wider

Willen geschieht streng nach der Wahrheit bemessen sein wird (ebend. 10, 13), aber im Allgem. ist sich selber herauszustreichen unsittlich,

weil es eitle Selbstbespiegelung ist; unanständig, weil es Andere in Schatten stellt; unklug, weil es uns nichts nützt, sondern nur schadet,

denn *propria laus sordet* und, wie Stobäus sagt, οὐδὲν οὕτως ἀκροσ-
μα φορτικὸν ὥς ὁ καθ' αὐτοῦ παῖνος. Eigenlob stinkt — sagt ein

deutsches Sprichwort — Freundes Lob hinkt, fremdes Lob klingt. Das

zweite Spruchpaar bezeichnet zwei Arten tobender Leidenschaft als unerträglich. v. 3: *Steines Schwere und Gewicht des Sandes — des*

Narren Unmut schwerer als beide. Man übersetze nicht: *Gravis est*

petra et onerosa arena, so daß die Subst. zur Verstärkung statt der

entsprechenden Adj. stehen (Fl. wie LXX Hier. Syr. Trg.); die zwei

Wortpaare stehen wie 4^a in genitivischem Verh. (vgl. dagegen 31, 30)

und es ist als ob der D. sagte: Vergewenwärtige dir einmal eines Steines

Schwere und das Gewicht des Sandes, und du wirst finden daß eines

Narren Unmut, damit verglichen, noch schwerer ist, näml. für den der

ihn zu tragen ist, also schwerer nicht für den Narren selbst (Hitz.

Zöckl. Dächsel), sondern für Andere, an denen er seinen Aerger aus-

läßt. Ein jüd. Sprichwort (bei Tendlau No. 901) sagt, daß man den

Menschen an seinem Weinglas (כַּיִס), seinem Geldbeutel (כֵּיס) und seinem

Aerger (כִּסֵּס) erkennt, näml. wie er sich in der Aufregung benimmt, und

ein anderes, daß man in einen Menschen כִּסֵּס בְּיוֹם zur Zeit seiner Mis-

laune nicht zu viel hineinreden soll — so ist auch hier כַּעַס zu verstehen: der Narr im Zustande ärgerlicher zorniger Erregtheit ist so sehr seiner selbst nicht mächtig, daß das Schlimmste zu befahren ist, er schmolzt und grollt und tobt ohne sich begütigen zu lassen, sein Beginnen ist unberechenbar, sein Gebaren unleidlich. Der Sand חול¹ veranschaulicht wie seiner Körnerzahl nach das Unzählbare, so seiner Masse nach das Unermeßliche Iob 6, 3. Sir. 22, 13. נֶגֶל übers. Venet. etymologisch genau mit ἀγοα. v. 4: *Grimmes Wütigkeit und Zornes Ueberfluten — und gar vor Eifersucht wer hält da Stand!* Auch hier stehen die zwei Wortpaare 4^a in Annexion; אֶכְזָרִית (wofür Cod. jaman. falsch אֶכְזָרִית) ist Verbindungsform, s. über אֶכְזָרִי S. 96 ob. Man denke sich das blinde schonungslose Wüten äußerster Gereiztheit und Aufgebrachtheit, ein Ueberwallen des Zorns gleich einer Wasserflut, die Alles nieder und mit sich fortreißt — diese Paroxysmen des Unwillens pflegen doch nicht lange zu dauern und es ist möglich ihnen auszuweichen, aber Eifersucht ist eine ebenso kalt berechnende als tobende Leidenschaft, sie durchwühlt das Gemüt unaufhörlich und wenn sie hervorstürmt ist der dem sie gilt unentrinnbar verloren. Mit verallgemeinerter Fassung des Begriffs Fl.: „Anhaltender aus Haß, Neid oder Eifersucht hervorgehender Feindschaft zu widerstehen ist schwerer oder ganz unmöglich, da sie alle Mittel aufbietet, um heimlich und offen dem Feinde zu schaden.“ Aber nach 6, 34 f. vgl. Hohesl. 8, 6 ist insonderheit der Eifer verschmähter, gekränkter, getäuschter Liebe gemeint, namentlich in dem Verhältnis von Mann und Weib. Das dritte Spruchpaar geht von dem geschlechtlichen Liebesverhältnis auf das freundschaftliche über. v. 5: *Besser offene Rüge als verborgene Liebe.* Eingedankiger Zweizeiler; מִנְחָה hat *Munach* und statt des zweiten Metheg *Tarcha* nach *Thorath Emeth* p. 11. Falsch Zöckl. mit Hitz.: besser als Liebe, die aus falscher Schonung hinter dem Berge hält und dem Nächsten da wo sie es sollte seine Fehler verschweigt. Das wäre ja אַהֲבָה מְסֻתָּה, nicht מִסְתָּה. Däcßel bem. zwar, um den Text mit dieser Deutung zu vermitteln: Verhehlter Tadel ist verhehlte Liebe; aber er ist vielmehr unterlassene Liebespflicht, Liebe ohne wechselseitige Disciplin ist weichlich, feigherzig und falls sie überh. nicht zu blind ist, um am Freunde das Tadelnswerthe zu bemerken, allzu nachsichtig und im Grunde gewissenlos, aber ‚verhohlene, verborgene Liebe‘ ist das nicht. Der Sinn des Spruches ist ein anderer: es ist besser, von irgendwem, sei er Feind oder Freund, wegen eines begangenen Unrechts freimütig und streng zurechtgewiesen zu werden, als Gegenstand einer Liebe zu sein, welche eine Thatsache der Innerlichkeit sein mag, aber es an Thatbeweisen ihrer selbst nach außen hin fehlen läßt. Es gibt Menschen, welche uns fort und fort die Innigkeit und Treue ihrer Freundschaft versichern,

1) Der Sand hat den Namen v. חַל (חַרַל) حال sich drehen, winden insbes. Sandwindungen bilden, wov. الحَايل die Flugsandgegend, s. Wetzstein Nord-arabien S. 56 Anm. 2.

aber wenn es gilt, ihre Liebe selbstverleugnend und hingebend zu bethätigen, einem Gießbache gleichen, welcher versiegt ist da wo man von ihm getränkt zu werden erwartet (Iob 6, 15). Solche ‚heimliche‘ oder da es nicht נִסְתָּרָה, sondern מְסֻתָּרָה heißt: auf die Innerlichkeit beschränkte Liebe ist wie ein Feuer, welches wenn es auch insgeheim brennt doch weder leuchtet noch wärmt, und vor einem solchen Freunde hat irgendwer, der uns frank und frei die Wahrheit sagt, bei weitem den Vorzug, denn wenn er uns auch wehe thut so nützt er uns doch, während jener uns täuscht indem er uns gerade da im Stiche läßt, wo es gilt, nicht bloß mit Worten und mit der Zunge, sondern mit der That und mit der Wahrheit zu lieben (1 Joh. 3, 18). Richtig Fl. *Praestat correptio aperta amicitiae tectae i. e. nulla re probatae*. v. 6: *Treugemeint sind des Liebenden Schläge, und überhäuft des Hassers Küsse*. Der Gegens. zu נְאֻמִּים treu d. i. ehrlich und gut (mit Uebersetzung des Charakters der Person auf ihre Bethätigung) wäre *fraudulenta* (Hier.) oder נִפְכָּוָה d. i. falsch (Rabag); Ew. sucht diesen Begriff von עָרַר = عَرَّ stracheln, fehltreten¹, Hitz. von עָרַר = غَدَّر wov.

عَدَا perfidus aus zu gewinnen; aber 1) liegt die Vergleichung nicht nahe, da gewöhnlich arabisches عَدَا hebräischem עָרַר und arabisches عَدَا hebräischem עָרַר entspricht; 2) hat das hebr. עָרַר schon 3 Bedd., und es ist nicht rathsam, es mit noch einer eigens für u. St. angenommenen, sonst aber spurlosen Bed. zu belasten. Die 3 Bedd. sind folgende: 1) rauchen, aram. עָרַר, wov. עָרַר Duft Ez. 8, 11., wonach Venet. mit Kimchi's und Parchons Lex. übers.: des Hassers Küsse συνωμίχλωνται d. h. sind nebeldick; 2) opfern, verehren, arab. عَرَّ (worüber Gen.

S. 381 neuer Aufschluß gegeben ist), wonach Aq. ἐκετικά (wie wahrsch. auch mit Grabe für ἐκούσια der LXX zu lesen ist) und dem Nl. angemessener, aber überkünstlich Arama: erfleht = erzwungen. 3) häufen, wov. Hi. הִעָרַר Ez. 35, 13 vgl. Jer. 33, 6., wonach Raschi Me'iri Ges. Fl. Brth. u. die Meisten erkl., verw. mit עָרַר, dessen aramäische Form עָרַר ist, denn עָרַר (vgl. עָרַר) ist eig. ein Haufe von Besitzstücken oder

Schätzen.² Diese 3. Bed. gibt zu den Küssen des Hassers ein naturgemäßes Eigenschaftswort: sie sind überreichlich, um den Haß desto dichter zu verschleiern, wie das Küssen, mittelst dessen Judas den Herrn verräth, nicht bloß ein φιλεῖν, sondern καταφιλεῖν heißt Mt. 26, 49. Der Gegens. ist also dieser, daß die Schläge eines wirklich Liebenden, obgleich sie in unser Fleisch reißen (פָּצַע v. פָּצַע spalten, aufreißen), dennoch treugemeint sind (vgl. Ps. 141, 5), wogegen der Hasser den dem er alles Böse wünscht mit Küssen überschüttet. Auch so bildet נִתְרַחֵם einen mittelbaren Gegens. zu נְאֻמִּים, indem sich damit die tendentiöse Katzenfreundlichkeit von selbst zusammendenkt.

1) So auch Schult. in den *Animadversiones*, welcher später von עָרַר nidor aus die Bed. nidorosa und von da aus virulenta erfantisirte.

2) s. über diese Wortsippe Schlottmann in DMZ XXIV, 665. 668.

Auch in v. 7—10 ist theils äußere theils innere Verflechtung ersichtlich. Voran zwei Sprüche, in deren jedem sich ein mit ַ anlautendes Wort wiederholt. v. 7: *Eine satte Seele zertritt Honigseim, und eine hungrige Seele — alles Bittere ist (ihr) süß.* Es ist unnöthig הַבּוֹי zu lesen (Hitz.); הַבּוֹיִם ist dessen stärkere Potenz, „mit Füßen treten“ ist der äußerste Grad schnöder Verachtung. Darüber daß Satt-heit und Hunger der נַפֵּשׁ zugeeignet wird, s. zu 10, 3. In 7^b fehlt das auf den *nomin. absol.* zurückbezügliche Fürwort הֵ (der راجع nach

arab. Kunstsprache) wie z. B. 28, 7., nicht aber 13, 18. „Hunger ist der beste Koch“ — sagt das deutsche Sprichwort; der hebr. Spruch ist so geformt, daß er sich leicht auf das geistliche Gebiet überträgt. Wen Gott mit Gütern reichlich gesättigt, hüte sich vor Undank gegen den Geber und Geringschätzung des Empfangenen, und sind es geistliche Güter, so hüte er sich vor der Selbstgefälligkeit und Selbstzufriedenheit, welche in Wahrheit die widerwärtigste Armseligkeit ist Apok. 3, 17.; denn das Leben aus Gott ist ein unaufhörliches Hungern und Dürsten. Es gibt in weltlichen Dingen eine auch am Angenehmsten Ekel empfindende und selber Ekel erweckende Blasirtheit, und in geistlichen Dingen eine Uebersättigung, welche von Leben zu strotzen meint, aber nichts als Erstorbenheit des Lebens, als Umschlag des Lebens in den Tod ist. v. 8: *Wie ein Vogel der entfliehet seinem Neste, so ein Mann der entfliehet seinem Wohnort.* Es ist nicht ein Ausfliegen gemeint, von welchem in jedem Augenblick ein Umlenken möglich ist, sondern ein unfreiwilliges Flüchtigwerden (LXX 8^b ὅταν ἀποξενωθῇ, Venet. πλανούμενον . . πλανούμενος), denn עוֹף הַיָּד Jes. 16, 2 vgl. Jer. 4, 25 sind verscheuchte Vögel und יָד 21, 15 f. heißt der Flüchtling, vgl. יָד Gen. 4, 14 und oben 26, 2 wo יָד zielloses Schweifen bedeutete. Anders Fl.: „Warnung vor unnöthigem Herumstreifen auf Reisen und Wanderungen fern von der Heimat: so wie ein Vogel, fern von seinem Neste, leicht verwundet, gefangen, gerupft oder getödtet wird, so kommt man auch auf solchen Streifzügen leicht in Schaden und Noth. Man denke an das Reisen im Orient — die Araber sagen im Sprichworte: السفر

تقطعة من الجحيم „Reisen ist ein Stück Höllenpein.“ Aber יָד will hier nicht im Sinne eines *libere vagari* verstanden sein. Richtig CBMich.: *qui vagatur extorris et exul a loco suo sc. natali vel habitationis ordinariae.* Der Spruch empfiehlt allerdings mittelbar die Vaterlands-liebe d. i. die Liebe „zu dem Lande, in welchem unser Vater seinen Wohnsitz hat, auf welchem unser väterliches Haus steht, in welchem wir die für das ganze Leben so bedeutungsvollen Jahre unserer Kind-heit verlebt, aus welchem wir unsere leibliche und geistige Lebensnah-rung gesogen haben und in welchem wir daher gleichsam Bein von un-seren Beinen und Fleisch von unserem Fleisch erkennen.“¹ Aber zu-nächst sagt er, daß in der Fremde sich aufhalten müssen ein Unglück

1) So Gustav Baur in dem Art. Vaterlands-liebe in Schmidts pädagogischer Encyclopädie.

ist, weil der Mensch sich doch nirgends woler fühlt als in der Heimat, wie der Vogel in seinem Neste. Wir sagen: Heimat — dieses schöne Wort eignet der deutschen Sprache, welche auch den sinnvollen Begriff des Heimwehs (Heimsucht) geprägt hat; die hebräische muß sich für Heimat mit מקורי und für Vaterland mit ארצי oder ארמתי behelfen. Mit dem deutschen ‚Elend‘ aber (= Ellend, ahd. *elilenti* andersländisch, fremdländisch) trifft das hebr. שְׁבוּת¹ zus.¹ Die zwei folg. Sprüche haben das Stichwort רַע² gemein und handeln vom Werthe der Freundschaft. v. 9: *Oel und Räucherwerk erfreut das Herz, und süße Freundesrede aus rathfertiger Seele.* Ueber die Beräucherung mit trockenen, Besprengung mit flüssigen Aromen als Ehrenbezeugung gegen Gäste und als Steigerungsmittel freudiger festlicher Stimmung s. zu 7, 16 f. 21, 17. Das Präd. רִשְׁמָה faßt Räucherwerk und Oel als gleichsam zwei Seiten einer und derselben Sache zus.; LXX schiebt aus Ps. 104, 15 auch noch den Wein dazwischen. Und רִצָּה וּמִתְקַרְרָה liest sie als Ein Wort וּמִתְקַרְרָה zus.: καταξόγγυσται δὲ ὑπὸ συμπρωμάτων ψυχῇ, was Hitz. als ursprünglich ansieht, indem er מַעֲצָה nach Ps. 13, 3 verstehend übers.: „aber zerrissen wird von Sorgen die Seele“. Aber warum מתקררה, dieses beispiellose *Hithpa.*, für נִקְרָרָה? Und nun gar mit מן im Sinne von ὑπό verbunden! Und was gewinnt man durch diese alexandrinische Weisheit — einen Gegens. zu 9^a, welcher der Schlußfolgerung vom grimmen Löwen auf das neue Leben würdig ist. Weit besser zu 9^a paßt Döderleins „aber eines Freundes Süßigkeit geht über Duftholz“. Aber obschon dieses Duftgehölz sich in Gesenius' Lex. von einer Ausgabe in die andere wie unwidersprechlich fortpflanzt, so muß es doch ausgejätet werden; denn מַעֲצָה bed. Gehölz als Inbegriff von Bäumen, aromatische Hölzer müßten מַעֲצִים heißen und wenn der D. es nicht gefissentlich auf Zweideutigkeit abgesehen hatte, mußte er בָּשָׂם schreiben, da נֶפֶשׁ außer נֶפֶשׁ נֶפֶשׁ בָּהִי נֶפֶשׁ Jes. 3, 20 (Duftbehälter), wo es unzweideutig ist, nirgends Duft bed. Wenn wir מַעֲצָה und נֶפֶשׁ nebeneinander lesen, so besteht die Vorannahme, daß dieses wie Ps. 13, 3 die Seele und jenes den Rath (v. רַעֲיָה) bezeichne. Aber worauf bez. sich das Suff. von רַעֲהִי? Fast möchte man als ursprünglichen Wortlaut vermuten: נֶפֶשׁ מַעֲצָה רַעֲהִי und Süßigkeit der Seele (d. i. süßer Geschmack für sie, vgl. v. 7. 16, 24) entsteht von ihres Freundes Rath, wonach Hier. übers. *et bonis amici consiliis anima dulcoratur*; bei dieser Umstellung ließe sich רַעֲהִי auf נֶפֶשׁ zurückbeziehen, denn wenn נֶפֶשׁ die Person oder das lebende Wesen bez., kann es *ad sensum* als Masc. construirt werden z. B. Num. 31, 28. Aber die Worte können bleiben wie sie überliefert sind. Möglich daß רַעֲהִי, indem das Suff. für die Vorstellung zurücktritt, gleichen Sinnes mit רֵעֵה (Jemandes Freund = der Freund) ist (Böttch. verweist auf Iob 12, 4), so wie רַעֲהִי geradezu die Gesamtheit, רַעֲהִי die Hälfte, רַעֲהִי die rechte Zeit bezeichnet. Dies anerkennend erkl. Cocc. Umbr. Stier Zöckl.: Süßigkeit d. i. süßer Zuspruch (מִתְקַרְרָה im Sinne von שְׁפָתַי 16, 21) des

1) s. über *elend* den Excurs R. v. Raumers in meinem größeren Psalmen-Comm. 2, 191 f.

Freundes ist besser als eigener Rath, als sich selbst helfen wollende und lediglich auf ihre eignen Mittel vertrauende Klugheit; so auch schon Raschi: טוב ממה שנפשו יוצא (besser als was die eigne Seele ihm rath). Aber 1) kann נפש ohne Suff. nicht die eigne Person im Gegens. zu andern bed. und 2) gibt dies keine rechte Antithese zu 9^a. So wird also מן nicht den Vorzug, sondern die Herkunft ausdrücken. Hienach erkl. z. B. Ew.: Süßigkeit des Freundes den man hat kommt aus Seelenrath d. i. solchem Rath der aus tiefer voller Seele geschöpft ist. Aber dafür daß עצת-נפש so gemeint sein könne ist durchaus kein Beweis aus dem Sprachgebrauch zu erbringen; עצת-נפש bed. nach Analogie von דעת נפש 19, 2 die Rathfertigkeit (8, 14. Iob 12, 13) der Seele d. i. ihre Fähigkeit zu rathen. Demnach erkl. wir, mit Brth. ישמח-לב als gemeinsames Präd. für 9^a und 9^b fassend: Salbe und Räuchwerk erfreut das Herz, und (Syr. Trg. gut: ebenso) süßer Zuspruch des Freundes aus rathfertiger Seele — auch dieser und dieser mehr als jene Wolgerüche. Der Spruch ist ähnlich geformt wie 26, 9. 14. Bei dieser Erkl. läßt sich רעה recht wol auf לב zurückbeziehen: und (mehr noch als das) seines Freundes süßer Zuspruch. Nicht aber so daß רעהו s. v. a. רַע הַלֵּב, denn so sagt man nicht, sondern die Construction ist wie wenn wir im Deutschen sagen: Nichts thut einem Herzen woler als wenn sein Freund es mitfühlend tröstet oder: Zage nicht, tiefbetrübtes Herz! Dein Freund lebt und wird dir bald sich zeigen — das ‚Herz‘ bezeichnet in solchen Fällen nicht einen Bestandtheil der Person, sondern synekdochisch diese selber. Ein anderer Lobspruch des Freundes, aus drei Zeilen bestehend v. 10: *Deinen Freund und deines Vaters Freund laß nicht fahren, und in deines Bruders Haus gehe nicht am Tage deines Misgeschicks — besser ein naher Nachbar als ein ferner Bruder.* Irrigerweise hat רַע in unseren Ausgg. das Pasek-Zeichen hinter sich, so daß der Accent *Asla legarmeh* ist; das Pasek ist nach dem Vorgange älterer Ausgg. mit Norzi zu löschen, so daß nur verbindendes *Asla* übrig bleibt; „dein und deines Vaters Freund“ heißt der Familienfreund, der gleichsam wie ein Familienerbstück von Vater auf Sohn übergeht. Einen solchen altbewährten Freund soll man ja nicht aufgeben. Das zweite ורעה wandelt das Keri in ורַע, aber auch ורַעה (welches nach der Masora in *st. constr.* sein = behält Ew. §. 211^e) ist zulässig, denn eine Steigerungsform (Hitz.) ist dieses ורַעה nicht, sondern die vollere Form des verkürzten ורַע v. ורַעה.

עֵי in Obacht nehmen, pflegen, weiden — eine infinitivische Bildung (= ורַע) wie das gleichbed. רַע, eine participiale. Einen solchen erprob-

ten Freund soll man ja nicht aufgeben, und man soll zu ihm, nicht in des leiblichen Bruders Haus gehen in schwerer Trübsalszeit (s. über אֵיר S. 58 Z. 14 und vgl. Ob. v. 13) — es ist dabei vorausgesetzt, daß es, wie 18, 24 sagt, einen Grad der Freundschaft (vgl. 17, 17) gibt, welcher sie in Ansehung der Anhänglichkeit noch über das geschwisterliche Verhältnis stellt, und es ist wahr: Blutsverwandtschaft, an sich betrachtet, steht als Liebesverhältnis auf natürlichem Grund unter der Freundschaft,

welche ein Liebesverhältnis auf sittlichem Grunde. Aber schließt denn Blutsverwandtschaft die Seelenverwandtschaft aus, kann nicht mein Bruder zugleich mein Herzensfreund sein und ist die Freundschaft nicht eine um so festere, wenn sie ihre Wurzeln im Geiste und im Naturboden zugleich hat? — Der Spruchdichter scheint dies sich selber gesagt zu haben, denn in 10^c, wahrsch. einem Volksspruchwort (vgl. „Besser Nachbar an der Wand als Bruder über Land“), gibt er seinem Rathe eine Begründung und zugleich Beschränkung, welche dessen Schroffheit mildert. Dächsel legt aber (wie Schult.) in קָרוֹב und קָרוֹב hinein was die Worte nicht bed., indem er sie von innerlichem Nahe- und Fernestehen deutet, und Zöckl. liest zwischen den Zeilen, indem er bem., ein ‚naher Nachbar‘ heiße ein solcher der sich nahe zu dem Bedrängten hält, um ihm Rath und Hülfe zu spenden, und ein ‚ferner Bruder‘ ein solcher, der wegen seiner lieblosen Gesinnung fern von dem Bedrängten weilet. Der Sachverhalt ist einfacher. Wenn man einen bewährten Freund in nachbarlicher Nähe hat, so soll man zur Zeit der Noth, wo man des Trostes und der Hülfe bedarf, diesen Hausfreund angehen und nicht erst das Haus des weit weg von uns wohnenden Bruders aufsuchen; denn jener leistet uns sicher, was uns dieser vielleicht, vielleicht aber auch nicht leistet.

Mit dem Dreizeiler v. 10 hat v. 11 die Form der Anrede gemein: *Werde weise, mein Sohn, und erfreue mein Herz, damit ich Bescheid geben könne meinem Lästerer.* Besser als *Sey weise* (Lth.) übers. man ‚Werde weise‘ (LXX σοφὸς γίνου), denn der Angeredete könnte schon gewitzigt sein, ist es zur Zeit aber noch nicht, so daß sein Vater tiefverletzende Worte wie אִרְרָא שׁוֹנֵה יֶלֶד אִרְרָא שׁוֹנֵה גֵרָל (vermaledeit sei der diesen gezeugt, der diesen erzogen) zu hören bekommt (Malbim). Der Cohortativ-Satz 11^b (vgl. Ps. 119, 42) hat den Werth eines Absichtssatzes (Ges. §. 128, 1): *ut habeam quod iis qui me conviciantur regere possim.* In der älteren Spruchlese wiederholt sich die Anrede בְּנִי häufig; in der hizkianischen kommt sie außer hier nicht weiter vor. An חָכָם scheint sich עֵרוֹם v. 12 anzulehnen: *Der Kluge sieht das Unglück, verbirgt sich; Einfältige gehen vorüber, leiden Schaden* = 22, 3 wo וּפְתָרִים für פְּתָאִים, וְנִסְתָּר für נִסְתָּר und וְנִסְתָּר für נִסְתָּר; die drei Asyndeta machen den Spruch ungefügig, als ob er seine sieben Worte dem Hörer einzeln zuzählte. Ewald §. 349^a nennt es „Steinschrift“. Die gepaarten Perf. mit und noch mehr ohne ו drücken das zeitlich Zusammenfallende aus.¹ Mit עֵרוֹם alliterirt עַרְב v. 13: *Nimm ihm das Kleid,*

1) Das zweite *Munach* ist sowol 22, 3 als hier nach der Regel Accentuations-system XVIII, 4 Transformation des *Dechi* und behauptet dessen Interpunktionswerth; das *Legarmeh* von עֵרוֹם ist aber ein kleinerer Trenner als *Dechi*, so daß also die Accentfolge andeutet, daß וְנִסְתָּר רָאָה עֵרוֹם sich zu וְנִסְתָּר wie ein hypothetischer Vordersatz verhält: Wenn der Kluge das Unglück sieht, so birgt er sich davor. Dieses syntaktische Verhältniß ist nun zwar 22, 3 statthaft, nicht aber 27,

12. Hier wenigstens wäre עֵרוֹם besser mit *Rebia* interpungirt, welchem das folg. *Dechi* sich unterordnen würde: Der Kluge sieht das Böse, birgt sich oder auch: Klug ist, wer das Böse sieht, sich birgt. Denn bei zwei Trennungen vor *Athnach*

denn er hat für einen Andern gebürgt, und fremder Sache halber pfünde ihn = 20, 16., s. dort über die Varianten. נָכַרְיָה fassen wir neutrisch (LXX τὰ ἀλλότρια, Hier. *pro alienis*), obschon allerdings auch der Fall vorkommt, daß sich einer für ein fremdes Weib (Aq. Theod. περὶ ξένης) verbürgt, die ihn durch ihre Reize und Schmeichelreden für sich eingenommen und nachdem er für die Schulden die sie gemacht gutgesagt ihn im Stiche läßt, um ihre so theure Gunst einem Andern zuzuwenden. Der folg. Spruch schließt sich über die drei unmittelbar vorausgegangenen hinweg an v. 9. 10 an. Er richtet sich gegen krieche- risches geräuschvolles Complimentiren v. 14: *Wer seinen Nächsten beglückwünscht mit lauter Stimme am Morgen früh aufgestanden — als Vernünschung wirds ihm angerechnet*. Die erste Zeile ist absichtlich recht schleppend, um das Empressement des Complimentenschneiders zu malen: er ruft dem Andern seinen Segenswunsch mit lauter Stimme zu, um den Eindruck tiefer Ehrerbietung, tiefgefühlter Dankbarkeit zu machen, im Grunde aber um sich dadurch in Gunst zu setzen und zu weiteren Gunstbezeugungen zu empfehlen; er legt es darauf an, ihm schon am Morgen früh aufgestanden (הַשְּׁבִיטִים adverbialer *inf. abs.* mit Lesemutter wie z. B. Jer. 44, 4 vgl. 25, 4) zu begegnen, um seine *captatio benevolentiae* so bald als möglich und sicher anzubringen — aber dieses Beglückwünschen, dessen affectirter Eifer das Zeichen einer eigennützig berechnenden Bedientenseele ist, wird ihm als הַלְלָה angerechnet, näml. vor Gott und jedem Menschenkenner, auch dem in so aufsehnmachender, lästiger und dadurch daß man die Absicht merkt verstimmender Weise Becomplimentirten selber. Andere verstehen den Spruch nach der Vorschrift *Berachoth* 14^a daß man Niemanden grüßen soll, ehe man sein Morgengebet verrichtet, weil die Ehre vor allem Gotte gebührt (Weish. 16, 28), und noch anders *Erachin* 16^a wonach ein solcher gemeint ist, welcher als Gast eines freigebigen Herrn geladen war und reich bewirthet worden ist und ihn nun auf der Straße segnet d. i. wegen seines Edelmutts rühmt — solches Segnen ist ein Fluch für den dem es gilt, weil dieses Ausposaunen ihm eine Menge Zudringlicher auf den Hals hetzt. Aber offenbar legt die Umständlichkeit des הַשְּׁבִיטִים בְּקוֹל גָּדוֹל בַּבֶּקֶר הַשְּׁבִיטִים den Hauptnachdruck auf den Servilismus, und man erinnert sich dabei an die vor der Thür ihrer Patrone lagernden Clienten, jene *clientes matulini*, deren jeder der erste in der *solutio* des vornehmen reichen Gönners sein möchte.

Der folg. Spruch geht vom Complimentarius auf eins seiner Gegenstücke, das keifische Weib, über v. 15: *Eine anhaltende Traufe am Regenwettertage und ein zänkisch Weib gleichen einander*. So haben wir bereits S. 9 übers., wo wir, die mannigfachen Formen des parabolischen Spruches behandelnd, mit dieser mindest poetischen begannen, zugleich aber bemerkten, daß v. 15 und 16 als Vierzeiler zusammen-

erhält die erste, je nachdem sie kleiner oder größer als die zweite ist, entweder *Legarmeh* (z. B. Ps. 1, 5. 86, 12. 88, 14. 109, 14) oder *Rebia* (12, 2. Ps. 25, 2. 69, 9. 146, 5).

gehören, was allerdings vorliegendem Texte nach der Fall ist. In v. 15 ist 19, 13^b distichisch erweitert und verselbständigt. Ueber מִלְרָה מִדָּרַר s. die dortige Erklärung. Das N. סִגְרִיר, welches der Syr. mit ܣܝܓܪܝܐ übers., der Targumist aber beibehält, weil es dem nachbiblischen Hebräisch (*Bereschith rabba* c. 1) und jüdischen Aramäisch geläufig geblieben ist, bed. heftiges Regenwetter, nach den jüd. Ausl. weil da die Leute im Verschlusse ihrer Häuser bleiben (שִׁנְסִגְרִיר בְּנֵי אָדָם בְּבִתְרֵיהֶם), richtiger wol von der Geschlossenheit d. i. Ununterbrochenheit und Dichtigkeit (vgl. arab. *insāğara* in stetiger Reihe dicht hinter einander gehen), in welcher der Regen herabströmt. Ueber מִדְּרָגִים מִדְּרָגִים s. S. 112; die genit. Verbindung מִדְּרָגִים מִדְּרָגִים hatten wir schon 21, 9. Fraglich ist die Form מִלְרָה. Wäre mit Loewenst. u. A. מִלְרָה als *Milra* zu betonen, so hätten wir ein *Nithkatal* vor uns wie Num. 1, 47 u. ö. ein *Hothkatal* — eine Passivform des *Kal*, deren Existenz aber nicht ausreichend gesichert ist. Eher ließe sich מִלְרָה als entdagessirtes und verlängertes מִלְרָה (*Nithpa.* wie Dt. 21, 8. Ez. 23, 48) ansehen; dahin zielt die Schreibung מִלְרָה im Cod. jaman. Aber besser bezeugt z. B. durch Cod. 1294 ist מִלְרָה als *Milel*. Kimchi, *Michlol* 131^a (vgl. Ew. §. 132^c), hält das für eine entdagessirte Mischform aus *Ni.* und *Hithpa.*, wobei die Penultima-Betonung unerklärt bleibt. Brth. sieht es als Voluntativ an: laßt uns vergleichen (wie מִלְרָה Jes. 41, 23), aber zu diesem Sinne paßt, wie er sich selbst sagt, die Reflexivform nicht. Die rechte Erklärung hat Hitz. (vgl. Olsh. §. 275 und Böttch. §. 1072, der aber die Form auf Gerathe wol als Ephraimitismus registriert): מִלְרָה ist transponirte *Nifal*-Form für מִלְרָה, indem מִלְרָה, um das haltlose schwache *wě* zu beseitigen, in מִלְרָה überging. So ist nun auch das Genus in Ordnung; die *Milra*-Form wäre syntaktisch falsches Masc. „Das den Subjekten folgende Finitum richtet sich nach Geschlecht und Zahl des nächsten vor ihm wie 2 S. 3, 22. 20, 20. Ps. 55, 6. Iob 19, 15“ (Hitz.). Mit v. 15 steht nun weiter v. 16 in Zus., indem vom keifischen Weibe gesagt wird: *Wer immer ihr Einhalt thut, thut Winde Einhalt, und Oel begegnet seiner Rechten.* Die Verbindung des Plural-Subj. מִלְרָה = *quicumque eam cohibet* mit Singular-Präd. ist unanfechtbar (s. 3, 18 und 28, 16 *Chethib*), aber kann צִפֹּן von der Bed. des Aufbewarens und Hinterlegens aus auch die Bed. des in Gewarsam thuenden Verwarens, des hemmenden und wehrenden Ein- und Absperrens gewinnen? — für diese Bed. standen ja פָּלָא und צִפֹּן (vgl. צִפֹּן 30, 4) zur Verfügung. In 16^b liegt es näher, in מִלְרָה das Obj. des Satzes zu sehen (Oel begegnet seiner Rechten), als das Subj. (Oele begegnet seine Rechte), denn das Geschlecht von מִלְרָה richtet sich nach דָּר (z. B. Ex. 15, 6^b vgl. 6^a wo מִלְרָה geschlechtlich indifferent ist): es ist Femin., wogegen מִלְרָה gemeinhin (vgl. Hohesl. 1, 3) Masc. ist. Dazu daß man מִלְרָה als adverbialen Acc. ansehe (Oele begegnet er mit seiner Rechten) oder mit Hitz. als zweites Subj. (Oele begegnet er, seine Rechte), ist kein Grund vorhanden; Letzteres ist bei der vorliegenden Wortstellung nicht einmal möglich. Wir setzen voraus daß מִלְרָה wie Gen. 49, 1 s. v. a. מִלְרָה (Ew. §. 116^c), denn die Erklärung *oleum dexterarum ejus praeconem agit* (Cocc. Schult.) erklärt nicht, sondern verdunkelt,

und *oleum dexterâ suâ legit i. e. colligit* (Fl.) statuirt einen unerweislichen Wortgebrauch. Wie man *קָרָה occurrit tibi* Num. 25, 18 von Person zu Person sagen kann, so auch *יִקְרָא יִקְרֶה* von einer dem Menschen oder einem Gliede des Menschen begehenden Sache, und vergleicht man *לִקְרֶה* und *קָרָה*, so ermöglicht sich für 16^b der Sinn: Oel tritt seiner Rechten entgegen, unfassbar ist das zänkische Weib wie Oel, welches gegen das Fassen sich sträubt, indem es immer wieder der Hand entgleitet. So auch Lth.: *Vnd wil das Ole mit der Hand fassen*, als ob es *יִקְמָץ* hieße. In der That war dieses Wort zum Ausdruck der Unfassbarkeit geeigneter als das immerhin farblose und sonderbare *יִקְרָא*, welches obendrein so zweideutig ist, daß keiner der alten Uebersetzer an ein anderes *קָרָה* als an das ‚rufen‘ und ‚nennen‘ bedeutende gedacht hat. Auch die jüd. Ausll. haften an diesem nächstliegenden *קָרָה* und fassen übrigens wie Syr. Trg. Aq. Symm. Hier. Venet. *שָׁמֶן יְמִינִי* der Accentuation gemäß als genitivisch verbunden z. B. Raschi: Oel seiner Rechten ruft er herbei, näml. als Reinigungsmittel vom Aussatz Lev. 8, 14., und AE: selbst wenn er das Oel seiner Rechten herbeiruft d. i. sie mit dem köstlichsten Salböl zum Stillesein bewegen wollte. Viell. war v. 16 urspr. ein selbständiger Spruch, welcher lautete:

צִפְנִי הוּן צִפְנִי רוּחַ
וּשְׁמֵן יְמִינִי יִקְרָא

Wer Reichtum aufspeichert, speichert Wind auf
Und das Fett seiner Rechten nennt er ihn,

d. h. er sieht in ihm das was seine Rechte feist und stark macht (*שָׁמֶן* wie Ps. 109, 24 *opp.* Sach. 11, 17., vgl. *בְּמִשְׁמָרִי* Jes. 10, 16 und über *Ἐσφοὺν*, den phöniz. Gott der Gesundheit, zu Jes. 59, 10) und doch ist es nur Wind d. i. Nichtiges und Vergängliches was er aufgespeichert (*צִפְנִי* wie 13, 22 und in *מִצְפְּנִי* Ob. v. 6). *רוּחַ* wäre ganz so gebraucht wie es häufig im Spruchbuch vorkommt z. B. 11, 4 und der ganze Spruch würde in anderer Bildrede Gleiches wie 18, 11 besagen. Auf Wortwahl und Ausdruck mag es nicht ohne Einfluß gewesen sein, daß dem Dichter *צִפְנִי* (*רוּחַ*) 25, 23 und als Gegens. dazu in der Windrose *יָמִין* (Süden) vorschwebte.

Der folg. Spruch sagt was der Verkehr der Menschen mit Menschen zu leisten hat v. 17: *Eisen werde durch Eisen geschliffen, und ein Mensch schleife des Andern Auftreten*. Wenn die Massora *יָחַד* liest — bem. Ew. — so will sie das Wort für ‚zugleich‘ fassen, und der weitere Sinn des Spruches muß sich dann danach bestimmen. Demgemäß übers. er: „Eisen mit Eisen zusammen! und einer zusammen mit des andern Gesicht!“ Aber dann fehlte hinter dem zweiten *יָחַד* die Präp. *ב* oder *עִם* — denn *יָחַד* ist trotz Ew. §. 217^b nie Präpos. — und das ‚Gesicht‘ 17^b wäre ein störendes Zuviel. Schon Hitz. entgegnet das, ohne aber zu Ehren der überlieferten Textpunctuation anzunehmen, daß ihr eine solche Sprachvergewaltigung und Gedankenverdunkelung gar nicht zuzutrauen ist. Es gibt viererlei *יָחַד*: 1) das Adv. *יָחַד*: vereint, eig. (accusativisch gedacht) Vereinigung; 2) *יָחַד* Ps. 86, 11., Imper. des *פִּי* *יָחַד*:

einige! 3) יָהֵד Iob 3, 6., Jussiv des *Kal* v. יָהֵד *gaudeat* und 4) wie Kimchi im *Michlol* 126^a ausführlich dargethan: יָהֵד Jussiv des *Kal*, v. יָהֵד (= יָהֵד) *acuere* n. d. F. יָהֵד Mi. 4, 11. יָהֵד Gen. 32, 8 u. ö., *in p.* יָהֵד n. d. F. יָהֵד Iob 23, 9. יָהֵד 2 K. 1, 2 (= יָהֵד 2 Chr. 16, 12). Wenn man יָהֵד neben יָהֵד sieht, so ist von vornherein anzunehmen, daß in יָהֵד der Begriff des Schärfens liege; im Arab. heißt das Eisen geradezu حَدِيد = יָהֵד das Geschärfte, Scharfe und ein landläufiges Sprichwort sagt:

الحديد بالحديد يُفْلَح *ferrum ferro diffinditur* (s. Freytag unter فَلَاح). Aber ist die überlieferte Textpunctuation, so verstanden,

aufrecht zu halten? Sie ließe sich leicht sinngemäß abändern, nicht so daß man mit Böttch. יָהֵד und יָהֵד, das *fut. Kal* v. יָהֵד, liest: „Eisen schärft sich an Eisen, und ein Mann schärft sich gegenüber seinem Nächsten — denn יָהֵד nach einem activ zu verstehenden Verbum hat als Obj. zu gelten — sondern indem יָהֵד in יָהֵד (*fut. Ho.* v. יָהֵד) und יָהֵד in יָהֵד oder יָהֵד (*fut. Hi.* v. יָהֵד n. d. F. יָהֵד *incipiam* Dt. 2, 25 oder יָהֵד *profanabo* Ez. 39, 7. Num. 30, 3) verwandelt wird. Die passive Wendung des Begriffs 17^a und die active 17^b treten so deutlicher hervor, und die unbequemen Jussivformen werden entfernt: *ferrum ferro exacuitur, et homo exacuit faciem amici sui* (Hier. Trg. Venet.). Aber das ist nicht nöthig. Wie יָהֵד ebensowol *fut.* des *Hi.* (er brachte hinauf) als des *Kal* (er ging hinauf) sein kann, so läßt sich יָהֵד als *fut. Kal* und יָהֵד als *fut. Hi.* fassen. Fl. zieht es vor, auch יָהֵד als *Hi.* zu fassen: *aciem exhibet* wie יָהֵד *divitias acquirit* u. dgl.; aber der Jussiv ist dieser Annahme eines intransitiven (innerlich transitiven) *Hi.* nicht günstig. Freilich läßt sich sagen, die zwei Jussive seien nach poetischer Lizenz im Werthe von Indicativen gebraucht (vgl. S. 206 Z. 18), aber die Wiederholung spricht dagegen. Wir erkl. also: Eisen werde gewetzt (dieses treffende Wort hat Lth.) durch Eisen (בְּ des Mittels, nicht des Obj., welches sich nach S. 333 eher 17^b erwarten ließe), und ein Mensch wetze פָּנָי die Erscheinung, das Verhalten, die Art und Weise des Benehmens seines Nächsten. Der Spruch fordert, daß der Verkehr der Menschen mit Menschen sittigend, witzigend, charakterbildend wirke, daß Einer dem Andern zu ‚Schliff‘ und ‚Politur‘ ver helfe, seine Schroffheiten abschleife, sein Eckichtes runde, wie man sich des Eisens zu bedienen hat, wenn man Eisen scharf und blank machen will. Die jussive Form ist rednerische Einkleidung der Aussage dessen was geschieht, aber auch zu geschehen hat. Geschieht es bewußter Weise, so wird es um so eher im Geiste der Liebe geschehen. Die folg. drei Sprüche sind mit v. 17 durch Aehnlichkeiten der Formung verbunden. v. 18: *Wer des Feigenbaums wartet wird dessen Frucht genießen, und wer auf seinen Herrn Acht hat, gelangt zu Ehren.* Das 1. Glied ist wie in v. 17 nur Veranschaulichungsmittel für das 2.: wie treue Baumhut Frucht zum Lohn hat, so treue Herrnhut Ehre; שָׁמֵר ist wie Jes. 27, 3., שָׁמֵר wie Hos. 4, 10 u. ö. (vgl. שָׁמֵר מִשְׁמֶרֶת ה') gebraucht — der Spruch gilt von jederlei Herrn bis hinauf zu dem Herrn der Herren. Der Feigenbaum

bot sich, wie Heidenh. bemerkt, als passendes Bild dar, weil er im Verlauf mehrjähriger Pflege dreierlei Früchte bringt, welche die Mischnasprache als פתך unreife, ביהל halbreife und צמל vollreife unterscheidet. Der Frucht entspricht in 17^b die Ehre, welche der treue aufmerksame Diener erlangt, zunächst seitens seines Herrn, dann aber auch über den Familienkreis hinaus in der menschlichen Gesellschaft überh. v. 19: *Wie sich mit dem Wasser verhält: das Gesicht entspricht dem Gesichte, so auch das Herz des Menschen dem Menschen.* So ist der überlieferte Text zu übers., denn gesetzt auch daß במים für במים gesagt sein könnte, so läßt sich doch nicht übers.: „Gleichwie im Wasser das Gesicht dem Gesichte entspricht“ (Hier.: *quomodo in aquis resplendent vultus respicientium*), weil כ (instar) immer nur Präpos., nie einen ganzen Satz sich unterordnende Conjunction ist (s. zu Ps. 38, 14). Aber auch ob במים, gleich dem Wasser‘ Abbreviatur eines Satzes: „gleichwie es sich mit dem Wasser verhält“ sein kann, ist fraglich, und die Uebers. der LXX (Syr. Trg. Arabs): „ὡςπερ οὐχ ὁμοία προσώπα προσώποις, οὕτως οὐδὲ αἱ διάνοιαι τῶν ἀνθρώπων“ scheint nach Böttchers scharfsinniger Vermutung ursprüngliches כאשר במים voraussetzen, aus welchem LXX כַּיֵּין הַיָּם *sicut non pares* herausklaubte. Der Ged. ist schön: Wie aus dem Wasserspiegel jedem sein eignes Gesicht (Lth. *der Scheme*) ansieht, so sieht aus dem Herzen des andern jedem sein eignes Herz entgegen d. h. er findet in ihm die Gesinnungen und Gefühle seines eignen Herzens wieder (Fl.) — das Gesicht findet im Wasser seinen Reflex und des Menschen Herz findet im Menschen sein Echo; die Menschen sind ὁμοιοπαθεῖς und es ist ein Glück, daß ihr Herz ebendeshalb mitgeföhlsfähig ist, so daß der eine was sein Herz erfüllt und bewegt in das des andern ausschütten kann und da Verständnis und Widerhall findet. Der Ausdruck mit לֵּ is weitschichtig: eins entspricht dem andern, eins gehört zum andern, paßt für das andere, kehrt sich zu dem andern, so daß der Ged. sich mannigfach wenden läßt; der Grundged. bleibt immer das gottgeordnete Wechselverhältnis. Gänzlich verwischt wird dieser bei Hitzigs Conj. במים: „Was ein Mal im Gesichte dem Gesichte, das ist dem Menschen das menschliche Herz“, soll besagen: das Herz ist der faule Fleck am Menschen, seine *partie honteuse*. Aber so kurzhin wegwerfend redet die Schrift nirgends vom menschlichen Herzen, am wenigsten das Spruchbuch, in welchem לב häufig geradezu den Verstand bed. Weit sinniger ist die Conj. Mendel Sterns, auf die mich Abramsohn aufmerksam machte: במים הפנים לפנים gleich dem Wasser (näml. dem fließenden), welches seinen Lauf immer vorwärts richtet, also (ist zugekehrt) das Herz des Menschen dem Menschen. Diese Conj. entfernt die syntaktische Härte des 1. Gliedes, ohne den Buchstabenbestand zu ändern, und erläutert den dem Menschen naturnothwendigen Zug zu seines Gleichen durch ein schönes und treffendes Bild. Dennoch scheint es uns im Hinblick auf LXX wahrscheinlicher, daß במים aus ursprünglichem כאשר במים (vgl. 24, 29) verkürzt ist. Der folg. Spruch hat mit dem vorhergehenden das Stichwort האדם und die nachdrückliche Wiederholung des gleichen Ausdrucks gemein v. 20:

Untervelt und Hölle werden nicht gesättigt, und die Augen des Menschen werden nicht gesättigt. Es ist irrig wenn von Loewenst. Stuart u. A. hier ein *Keri* אברין angemerkt wird. Das *Keri* zu אברה is hier lediglich אבה, welches die richtige Aussprache der Endung sichert und in manchen Handschriften (z. B. Cod. jaman.) ganz fehlt.¹ Die Abstreifung des ך der Endung ך is im Bereiche der Person- und Ortsnamen herrschend (z. B. שלמה LXX Σολομών und שלה); man schreibt beliebig entw. ך oder ך (z. B. מנה) Olsh. §. 215g. Das eigennamenartige אברה (אבה) lasen wir in seiner vollen Form אברהון schon 15, 11 neben אהל; die zwei Synonyme sind, wie dort gezeigt worden, nicht ganz gleichen Begriffs wie etwa Untervelt und Todtenreich, sondern verhalten sich ungefähr so wie Hades und Gehenna; אברין ist das was im Jonathan-Targum אברהון בירת אברהון, die Stätte des Untergangs d. i. des anderen Todes (מורח הנפח), heißt.² Der Spruch stellt Hades und Hölle einerseits, die Augen des Menschen andererseits an Unersättlichkeit auf gleiche Linie.

Fl. bem. hiezu: „Vgl. das arabische العين لا تملأها إلا التراب Nichts füllt das Auge des Menschen als endlich der Grabesstaub — ein schrecklich schönes Wort! Wenn der Staub des Grabes in die offenen Augenhöhlen dringt, dann wird es voll — furchtbare Ironie! Das Auge ist das Werkzeug des Sehens und somit, inwiefern es immer weiter und weiter ausschaut, das Werkzeug und der Repräsentant der menschlichen Habsucht. Das Auge wird gefüllt, wird satt ist s. v. a. die menschliche Habsucht wird befriedigt.“ Zunächst ist aber η επιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν 1 Joh. 2, 16 im eig. Sinne gemeint. Unersättlich sind des Menschen Augen im Ansehn und Sehenwollen von Lustreizendem und Neuem, und kein Gebot ist schwerer zu erfüllen als jenes jesaianische עיני עירי מראה צום ברע 33, 15. Es gibt deshalb kein unerschöpflicheres Erwerbsmittel gewissenloser Speculation als die Augenlust. Ueber das Distich, welches LXX hinzufügt, s. den Anhang.

Es folgen zwei Sprüche, welche die Bilder des מפרק und des מכתש, des Tiegels und Mörsers, mit einander gemein haben. v. 21: *Der Tiegel für das Silber und der Ofen für das Gold, und ein Mann nach Maßgabe seines Lobes* d. h. Silber und Gold schätzt man nach dem Befund des Schmelztiegels und Schmelzofens, den Mann aber nach Maßgabe der öffentlichen Meinung, von welcher ihrerseits vorausgesetzt wird was der Spruch 12, 8 sagt: „Nach Maßgabe seiner Einsicht wird ein Mann gelobt“. Ein ὅψμα μέσον wie unser ‚Leumund‘ ist מנהל nicht, aber es ist ein abgestufter Begriff, welcher Ruhm bis herunter zu schlechtem Lobe bezeichnet, welches nur noch *per antiphrasin* Lob ist. Anders Ew.: „nach Maßgabe seines Rühmens“ oder besser Hitz.: „nach Maßgabe dessen er sich rühmt“, mit der Bemerkung: „מחל ist nicht die Handlung, das sich Rühmen, so daß der Sinn wäre: es gilt Einer so viel als er selber aus sich macht, sondern der Gegenstand des sich Berühmens

1) In Gesenius' Lex. steht bis heute dieses אברה verkehrter Weise unter אברה.

2) s. Frankel, Zu dem Targum der Propheten (1872) S. 25.

(vgl. מבטח, מדרן) d. i. das worin er seine Ehre setzt.“ Etwas weiter Böttch.: „Man erkennt ihn an dem was er überh. an sich und Andern, Personen und Sachen, immer gleichmäßig zu loben pflegt.“ Auch so läßt sich der Spruch verstehen, aber in Zusammenhalt mit 12, 8 dünkt es uns wahrscheinlicher, daß מַחֲלֹל als von Andern, nicht als von ihm selbst ausgehend gedacht sei. In Z. 1 wiederholt sich 17, 3^a; die Z. 2 lautet dort angemessener der ersten, welcher gemäß hier gesagt sein sollte, daß des Mannes Lob für ihn ist was Tiegel und Ofen für das Metall. LXX Syr. Trg. Hier. Venet. lesen מַחֲלֹל לְפִי und erzielten dadurch mehr Concinnität. Ein Man, übers. hienach Lth., wird durch den mund des Lobers bewert, Wie das Silber im tiegel, und das Gold im ofen. Andere meinen sogar den Mann als das prüfende Subj. fassen zu können, und zwar ohne anders zu vocalisiren. So z. B. Fl.: *Qualis est catinus argento et fornax auro, talis sit homo ori a quo laudatur*, so daß ‚Mund seines Lobes‘ s. v. a. der Mensch der ihn mit seinem Munde lobt. Aber wo wie hier von Werthverhältnissen die Rede ist besteht für לְפִי die Vorannahme daß es wie 12, 8 *pro ratione* bedeute. Und daß der Mund des Lobers für den Gelobten ein Schmelztiegel ist oder der Gelobte für den Mund des Lobers ein Schmelztiegel sein soll, wäre ein wunderlicher Vergleich. LXX hat auch hier ein dem hebr. Texte fremdes Distich. An den Tiegel v. 21 reiht sich der Mörser v. 22: *Wenn du zerstießest den Narren im Mörser mitten unter Grütze mit der Keule, nicht weichen würde von ihm seine Narrheit.*

Nach bestbezeugter Accentuation hat אֶת־הַחֲלוּשׁ *Ilhuj* und בַּמִּכְתָּשׁ *Pazer*, nicht *Rebia*, welches mehr als das folg. *Dechi* trennen und die Gedankenfolge stören würde. Die Z. 1 ist lang; der Haupttrenner im Bereich des *Athnach* ist das *Dechi* von הַרְפוּת, dieses trennt mehr als das *Pazer* von בַּמִּכְתָּשׁ und dieses hinwieder mehr als das *Legarmeh* von אֶת־הָאֲדָמָה. Das ה von הַרְפוּת gehört nicht zum Wortstamm (Hitz.), sondern ist der Artikel; רָפוּת (v. רָפוּת erschüttern, brechen, nach Schult. v. רָפוּת zerbröckeln, zerstückeln n. d. F. קִרְטוֹר, was unwahrscheinlich) sind zerstobene Getreidekörner (Graupen, Grütze), hier bekommen sie schon im Act der Zerstoßung selbst diesen Namen; richtig Aq. Theod. ἐν μέσῳ ἐμπιπτόμενον (im Zerstampfung oder Schrotung begriffener Getreidekörner) und Venet. μέσον τῶν πιπτονῶν.¹ Auch in בַּעֲלֵי (so ist nach *Michlol* 43^b zu schreiben, nicht בַּעֲלֵי wie Heidenh. ohne Begründung corrigirt) ist der Art. enthalten. בַּעֲלֵי ist das Gefäß und das ב von בַּעֲלֵי ist *Beth instrumenti* (בִּית הַכֵּל); עֲלֵי (vom Aufheben zum Stoße) ist der Kolben, Klöpfel, Stößer (Lth. *stempffel*); in der Mischna *Beza* I, 5 heißt so ein Stampfer zum Aushauen des Fleisches. Der Spruch deutet sich selbst: die Narrheit ist dem Narren zur andern Natur geworden und auch durch das stärkste Züchtigungs-, das radicalste Heilmittel nicht wegzubringen מַעֲלֵי; sie ist zwar nicht seine Substanz (Hitz.), aber ein

1) LXX übers. ἐν μέσῳ συνεδρίου (etwa הַרְיבֹוֹת wo Rechtsstreitigkeiten entschieden werden?) und hat dadurch Syr. und mittelbar Trg. beirrt.

ihm unveräußerliches Accidenz seiner Substanz, denn עָלָיו hat der Mensch was zu seiner Natur und seiner Eigenschaftung gehört.

Den Schluß der vorausgegangenen Spruchreihe, in welcher sich nicht überall beabsichtigte Gruppierung erkennen ließ, macht die Ermahnung zu landwirthschaftlichem Fleiße und bes. sorgsamer Pflege des Zuchtviehs, eins der S. 11 unt. zusammengestellten Maschallieder der Samlung. Es besteht aus 11 = 4+7 Zeilen v. 23—27: *Nimm sorgsam war des Aussehens deines Schmalviehs, sei wolbedacht auf Herden. Denn nicht ewig währt der Wolstand, und währt etwa Diadem in Geschlecht und Geschlecht? (Aber) ist fort das Heu und erscheint der Nachwuchs, und sind eingeheimst die Gräser der Berge: so dienen Lämmer dich zu kleiden, und Kaufpreis für einen Acker sind Böcke. Und reichliche Ziegenmilch ist da zu deiner Nahrung und zur Nahrung deines Hauses, und Lebensunterhalt für deine Mägde.* Der Anfang lautet futurisch wie nicht häufig in diesen Sprüchen, s. zu 26, 26 S. 431. Mit dem durch den inf. intensivus verstärkten יָרִיעַ Kennntnis nehmen wechselt לֵב, שִׁית לֵב, welches 24, 32 wolbedenken, hier wolbedacht s. auf etw. bed. צֶאֱן ist das Schmal- oder Kleinvieh, wie

arab. ضأن nur das Wollvieh bez., also Schafe und Ziegen. Ob לְעֶדְרִים (hier und Jes. 17, 2) den Art. enthalte ist fraglich (Ges. §. 35, 2 A) und da die Herden הַעֲדָרִים heißen, nicht wahrscheinlich; also: richte deine Aufmerksamkeit auf Herden d. i. darauf daß du Herden habest. פָּנִי ist jederlei Außenseite, hier der Anblick den das Schafvieh darbietet, also sein nach außen hervortretender Zustand. In v. 24 meinte ich früher, נֶזֶק als Synon. von יָזַק von Wollenertrag oder wie Hitz. von Wiesenschur und also Wieswachs verstehen zu sollen. Aber dieser Wortverstand ist unbeweisbar, und v. 25 liefert für den so verstandenen v. 24 keinen naturgemäßen Gedankenfortgang. Daß הֶסֶן Vorrat, Fülle an Besitz, Wolstand bedeute, ist zu 15, 6 S. 247 gezeigt worden; נֶזֶק aber ist überall das Insigne königlicher und überh. fürstlich hoher Würde und bezeichnet hier *per meton. signi pro re signata* diese selber. Mit der verneinenden Aussage 24^a wechselt 24^b fragendes וְאֵם wie Iob 40, 9 mit vorausgesetzter verneinender Antwort; וְאֵם des Schwures (und wahrlich nicht' wie z. B. Jes. 62, 8) ergäbe gleichen Ged., aber mit einer hier unnöthigen affektvollen Färbung. Richtig Fl.: „Baares Geld, bewegliches Vermögen und andererseits die höchsten Ehrenstellen werden dem Menschen weit leichter entrissen und sichern ihm weit weniger einen ruhigen Wolstand, als besonders auf Viehzucht bedachte Landwirthschaft.“ Mit andern Worten: Besitz von Schätzen und hohe Macht- und Ehrenstellung hat nicht in sich die Gewähr ewiger Dauer; die Landwirthschaft aber und bes. die Viehzucht gewährleistet den nöthigen Bedarf an Kleidung und Nahrung. Das Chethib לִירִיר lautet wie z. B. Ex. 3, 15., das Keri לִירִיר substituiert die üblichere Formel. Wäre nun v. 25 ein selbständiges Theilganzes (Hitz.: Das Gras verschwindet und frisches Grün erscheint u. s. w.), so würde hier und weiterhin gesagt sein daß es auf landwirthschaftlichem Gebiete anders ist als v. 24 sagt: da verjüngt sich

onsumirte und es findet ein bereicherndes Rouliren statt. Aber
 Gegens. zu v. 24 müßte ausgedrückt und unzweideutiger geformt
 Der Zus. ist vielmehr der, daß v. 24 die Empfehlung der Vieh-
 v. 23 begründet und v. 25 ff. nun erörtert, welchen nicht von den
 en des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens abhängigen reellen
 n sie bringt. Ich freue mich mit Fl. darin zusammenzutreffen, daß
 erfekte v. 25 einen complexen hypothetischen Vordersatz zu v. 26 f.
 1: *Quum evanuerit gramen (sc. vetus) et apparuerint herbae re-*
s et collecta fuerint pabula montium, agni vestitui tuo (inser-
) et pretium agri (sc. a te emendi) erunt hirci d. h. dann wirst du
 lem auf den Feldern stehenden grünen und dem gesammelten
 enen Futter deine Schaf- und Ziegenherden nähren, und diese
 en dir dann wieder theils unmittelbar theils durch das daraus
 entlich aus den für die Züchtung entbehrlichen kostbareren Böcken)
 te Geld deine Lebensbedürfnisse verschaffen. Der selbe bem. zu
 daß es eig. einen Ort bloß, leer machen bed. (vgl. den Platz räu-
évacuer la forteresse), daher abs. das Vaterland oder seinen
 nsitz verlassen, auswandern, dann rhetor. und poet. von Dingen und
 ischaften: verschwinden. חֲצִיר (v. חֲצִיר grün s.) ist das Heu

הַשָּׂמַח das nachwachsende Grummet (Grummetgras); es ist also an
 elmähdige Wiesen gedacht. עֲשֻׁבוֹת הָהָרִים (mit *Dag. dirimens* wie
 עֲנָבִי Dt. 32, 32) sind die Futterkräuter der Berge. Die Zeit wo
 zur Schafschur schreitet kann v. 25 nicht bezeichnen wollen; er
 eine reizende Herbstlandschaft vor, wo man nach reichlich einge-
 nem Heu wieder junges Grün die Wiesen überziehen sieht (Ew.),
 Schafschur aber findet bei uns im Monat Mai statt und wird wol
 all dann statt gefunden haben, wann warmes Wasser vorhanden ist
 die warme Jahreszeit bevorsteht. Der Dichter will im Allgem.
 n, daß wenn das Heu gemäht ist und nun das Grummet nachwächst
 auch der Futterertrag (Ps. 106, 20) der Berge heimgethan ist, wenn
 die Scheuern mit reichlichem Futter gespickt sind, der Landwirth
 h seinen Viehstand nach allen Seiten hin für die Zukunft gedeckt

חֵלֶב (v. חֵלֶב, arab. حَلِيب neben حَلَب) ist die übliche metapla-
 he Verbindungsform von חֵלֶב Milch. חֵי (v. חֵי wie חֵי v. חֵי), ge-
 nlich mit dem Genit. der Person oder Sache verbunden, für welche
 us zureicht (z. B. 25, 16 בְּחֵי, wozu Fl. arab. حَسْبُكَ كِفَايَتُكَ

leicht), hat hier den Genit. der Sache bei sich, wovon oder woran
 genug hat. Der complexe Subjektsbegriff ist durch *Rebia* abge-
 zt und das regierende חֵי hat den untergeordneten Trenner *Legar-*
 . עֲנָבִים ist ein doppelgeschlechtiges Wort (*epicoenum*) Ges. §. 107, 1^d.
 חֵי wirkt das חֵי noch fort; indes braucht man es nicht zu ergänzen,
 uch alles was das Leben erhält und fördert חֵי heißen kann (*vita*
victus) z. B. 3, 22. LXX übers. βίτης μετ' εὐφροσύνης und
 (wie auch Syr., aber nicht Syro-hexapl.) die letzte Zeile als nun

überflüssig weg; aber daß die Viehmägde, wobei man bes. an die Melkerinnen denkt, eigens erwähnt sind, gewährt absichtlich das Bild eines reich ausgestatteten Hausstands voll bunten Lebens und Treibens (Iob 40, 29).

Dieses die Viehzucht empfehlende Maschallied ist ein Markstein. Die 28, 1 beginnende Spruchreihe gibt sich aber nicht wie die 22, 17 beginnende als ein Anfang und die Vermutung Hitzigs, daß 28, 1—16 mit 22, 17 ff. Einen Verf. habe, steht auf schwachen Füßen. Sofort der zweite Spruch 28, 2 zeigt, daß auch diese neue Spruchreihe sich der Abzweckung der mit c. 25 angehobenen hizkianischen Spruchlese unterordnet und also als urspr. Bestandtheil derselben zu gelten hat. Die Spuren nachexilischer Sprachzeit, welche Hitz. aus 28, 1—16 herausfindet, reichen nicht aus, die Abkunft die Sprüche so tief abwärts von der hizkianischen Zeit zu rücken. Wir fassen als erste Gruppe 28, 1—11 zus., denn das durch diese 11 Sprüche sich hindurchziehende מבינ ויביני gibt ihnen als Ganzes ein eigentümliches Colorit und der 12. Spruch 28, 12 greift, sich als neuen Anfang gebend, auf v. 2 zurück, welchem v. 1 wie präludirend vorausgeht: *Es fliehen ohne daß man sie verfolgt die Gottlosen, die Gerechten aber sind wie ein Leue getrosten Muts.* Man würde die Accentfolge misverstehen, wenn man meinte, daß sie רשע als Obj. ansehe; sie erkennt keineswegs daß וְאִי־רִיָּה Zwischenatz ist. רשע gehört also zu נָסוּ als collectiver Sing. (vgl. z. B. Jes. 16, 4^b)¹, so wie umgekehrt in 1^b auf das Plural-Subj. יִבְטֹחַ als zusammenfassender oder distributiver (individualisirender) Sing. folgt. Man könnte, weil בְּכַפִּיר nicht בְּכַפִּיר vocalisirt ist, יבטח als Attributivsatz dazu ansehen (Ew. wie Hier. *quasi leo confidens*), aber auf כ folgt durchaus nicht immer der gattungsbegriffliche Art., man sagt beliebig בָּאֵרִי oder בְּאֵרִי, בְּלָבִיא oder בְּלָבִיא und immer בְּאֵרִיָּה, nicht בְּאֵרִיָּה. An sich freilich ließe sich absolutes יבטח er ist getrost, unverzagt vom Löwen ebensogut sagen wie Iob 40, 23 vom Leviathan. Aber passender ist es so ohne weitem Zusatz für den Gerechten, und dem Parallelismus zufolge entsprechen einander נָסוּ ויבטח als Prädicate; die Accentuation verhält sich auch hier richtig. Das Perf. נָסוּ besagt Unveranlaßtes und doch Erfolgt: die Gottlosen fliehen, von den Schreckbildern ihres bösen Gewissens verfolgt, auch da wo keine äußere Gefahr droht. Das Fut. יבטח besagt immerfort Geschehendes: der Gerechte wird auch da wo wirklich äußere Gefahr droht wolgemut bleiben nach Art eines jungen vollkräftigen Löwen, weil stark in Gott sich fühlend und sicher durch Ihn sich wissend. Auf diesen Spruch allgemein ethischen Inhalts folgt nun dem 25, 2 angeschlagenen Grundton gemäß ein Königsspruch, welcher sagt, wodurch ein Land in das οὐκ ἀγαθὸν der πολυλοιοιαντῇ hineingeräth v. 2: *Durch Frevelhaftigkeit eines Landes werden der Herrscher viele, und durch einen Mann von Einsicht, von Wissen dauert Rechtsstand fort.* Wenn der Text בַּפֶּשַׁע böte, was Hitz. hinein-

1) Das Targum von 28, 1^a lautet in *Bereschith rabba* c. 87 Anf.: עֲרֵךְ רִשְׁיָא וְלֹא דְרִיִּסִין לָהּ; das uns vorliegende ist nach der Peschitto gemodelt.

corrigirt, so möchte man nach dem Sprachgebrauch 1 K. 12, 19 u. ö. an politischen Abfall denken; es heißt aber **דִּבְּשָׁה** ¹ und **פָּשָׁה** (v. **פָּשַׁה**) (**dirumpere**) ist Durchbrechung der von Gott gezogenen Schranken, Abfallsünde, frevle Irreligiosität z. B. Mi. 1, 5. Daß aber aus solcher für ein Land Vielherrschaft hervorgehe, was Hitz. in Abrede nimmt, zeigt ein Blick in das B. Hosea z. B. 7, 16: „sie kehren um, nicht nach oben (*sursum*), sind geworden wie ein trügerischer Bogen so werden denn fallen durchs Schwert ihre Fürsten“ . . und 8, 4: „sie machen Könige und nicht von mir aus, machen Fürsten und ich mag nichts wissen“; die Geschichte des Reichs Israel zeigt, daß ein Land, welches von der Religion der Offenbarung abfällt, ebendamt ein Spielball des Parteigeistes und ein Zankapfel der Herrschergelüste Vieler wird, mag das Geschick des angestammten Königs, dessen es sich entledigt, ein verschuldetes sein oder nicht. Aber welches ist nun der Gegenst., den 2^b aufstellt? Unmöglich ist Bertheau's und Zöcklers Uebers.: „aber durch verständige, einsichtige Menschen bleibt er (der Fürst) lange.“ Denn 2^a meint doch nicht einen häufigen Thronwechsel, der an sich nicht als Sündenstrafe des Volkes gelten kann, sondern das gleichzeitige Auftreten vieler Kronprätendenten, wie im Reiche Israel zur Zeit des Interregnums nach Jerobeams II Tode oder in Rom zur Zeit der dreißig Tyrannen; **יִצְרָאֵל** müßte also auf einen dieser Vielen gehen, welche die Herrschaft zeitweise an sich reißen. Auch kann zwar **בְּאָדָם** *inter (per) homines* bed. 23, 28., aber **אָדָם** mit folg. Eigenschaftswörtern wie z. B. 11, 7. 12, 23. 17, 18. 21, 16 bez. immer Einen. Und drittens verfärbt jene Uebers. das **כֵּן** zu einem den Nachsatz einführenden „so“, über welches als unübersetzbar sie sich ganz hinwegsetzt. Aber ebenso unmöglich ist auch Böttchers: „unter verständigen, einsichtigen Leuten bleibt auf die Dauer (im Regimente) Einer“, denn dann wäre gerade der Subjektsbegriff, auf den es ankommt, verschluckt. Ohne Zweifel ist **כֵּן** hier Subst. und eben dieser Subjektsbegriff. Daß es Subst. sein kann, ist zu 11, 19 S. 186 gezeigt worden. Dort bezeichnete es die Rechtbeschaffenheit (eig. das Richtige oder Echte) und demgemäß bed. es hier nicht den *status quo* (Fl.: *idem rerum status*), sondern den Bestand und zwar in vollem Sinne: den Rechtsstand (eig. das Aufrechte und Rechte) d. h. dies daß es recht im Lande zusteht und hergeht. Aehnlich schon Heidenh., indem er **כֵּן** durch **מִכּוֹן הָאֶרֶץ** glossirt, und Umbr., welcher aber dieses **כֵּן**, ungewarnt durch die Accente, dem **יִרְדֵּךְ** als Obj. unterordnet. Das Asyndeton **יִרְדֵּךְ מִבֵּין יִרְדֵּךְ** findet Zöckl. mit Brth. schwierig. Aber auch Neh. 10, 29 steht **יִרְדֵּךְ מִבֵּין יִרְדֵּךְ** formelartig beisammen, und daß diese Formulirung im Geist und Style des Spruchbuchs ist, zeigen Stellen wie 19, 25. 29, 7.² Es heißt so ein praktischer und zugleich mit

1) So mit Gaja beim Schlußvocal ist hier und 29,6 nach der Regel Methodsetzung §. 42 zu schreiben.

2) Die drei zusammengehörigen Worte וּבֹאֲרֵם מִכֵּן יִרַע haben bei Loewenst. *Mercha Mercha Mugrasch*, aber Venet. 1515. 20. Athias v. d. Hooght Hahn haben richtig *Tarcha Mercha Mugrasch* — zwei *Mercha* zu setzen ist Ben-Naftali's Weise.

gründlichem Wissen ausgerüsteter Mensch, und es sind Lebensweisheit und Wissen von sittlich-religiösem Charakter und Werthe gemeint. Was ein einziger Mensch unter Umständen vermag, sagen beispielsweise 21, 22. Koh. 9, 15. Hier hat man sich den Mann von Verstand und Geist am Steuer des Staates, etwa als nächsten Berather des Königs, zu denken. Durch einen solchen gewinnt der Rechtsstand lange Dauer (man braucht hinter יאריך kein לְהוֹיֹת zu ergänzen). Wenn einerseits der Staat durch frevles Treiben der Landesbevölkerung auseinanderfällt, so hält ihn andererseits ein einziger Mensch, welcher gesunden Verstand und höhere Erkenntnis in sich vereinigt, auf lange hin zusammen. An den Spruch von Usurpatoren schließt sich ein Spruch von einem Tyrannen v. 3: *Ein armer Mann und ein Bedrucker der Geringen — ein fortschwemmender Regen, ohne Brot zu bringen*. So ist nach den Acc. zu übers. Anders, aber gleichfalls accentgemäß Fl.: *Quales sunt vir pauper et oppressor miserorum, tales sunt pluvia omnia secum abripiens et qui panem non habent* d. h. das Verh. zwischen einem Armen und einem Bedrucker der Dürftigen ist das gleiche wie zwischen einem alles mit sich fortschwemmenden Regen und den dadurch ihrer Nahrung beraubten Leuten, mit andern Worten: ein Fürst oder Mächtiger, der die Armen ihrer Habe beraubt, ist wie ein Sturzregen der die Feldfrüchte fortschwemmt — die einzelnen Satzglieder würden sich dann nach dem Schema der Kreuzstellung (Chiasmus) einander entsprechen. Aber der Vergleich würde hinken, indem גָּבַר רֶשׁ und אֵין לֶחֶם zusammenfielen und also *idem per idem* erläutert würde. Ein מְשַׁר סִחָה ist ein solcher der nur das Schlimme und nicht das Gute des Regens hat, indem er nur zerstört statt das Gedeihen des Brotkorns zu fördern, und wie der Araber nach einem von Hitz. verglichenen Spruche vom unge rechten Sultan sagt, daß er ein Strom ohne Wasser sei, so wird ein Schinder der Hilflosen gleich passend einem Regen verglichen, welcher das Erdreich fortschwemmt und kein Brot bringt. Aber dann müßte

גָּבַר רֶשׁ וְעֶשֶׂק דָּלִים Eine Person bezeichnen und dafür רֶשׁ וְעֶשֶׂק דָּלִים (vgl. 29, 4^a) accentuirt sein. Denn daß zu dem armen Mann sich der Bedrucker der Hilflosen wie ein fortschwemmender und kein Brot bringender Regen verhalte, kann doch nicht gesagt sein wollen, da dies doch gar zu selbstverständlich ist, daß der Arme von einem solchen Leuteschinder nichts Gutes zu erhoffen hat. Aber treffend wäre das Gleichnis, wenn 3^a von einem bedruckerischen Herrn redete, denn von einem Herrn hat der Hörige oder irgendwie Untergeordnete vor Allem Gutes als Erwiderung seiner Dienstleistungen, als Bethätigung herablassenden Mitgefühls zu erwarten. Es fragt sich also ob רֶשׁ וְעֶשֶׂק דָּלִים zwei in der Person Eines Herrn vereinigte Eigenschaften sein können. Möglich allerdings, indem er ein von Haus aus armer Beamter oder Emporkömmling (Zöckl.) sein kann, wie etwa römischen Proconsuln und Procuratoren, welche sich durch Aussaugen des Markes ihrer Provinzen bereicherten (vgl. LXX 28, 15), oder auch ein herabgekommener Gutsherr, der was er verloren seinen Gutsangehörigen und Arbeitern wieder abzuschinden sucht. Aber רֶשׁ reicht nicht aus, um dem Bilde

des Herrn diesen bestimmten Zug zu geben, und was soll überh. dieser Zug im Bilde des Herrn? Was das Gleichnis 3^b sagt, paßt auf jederlei bedruckerischen Machthaber, und einen Bedrucker der Armen denkt man sich nicht selber als arm; er kann sich in zerrütteten Vermögensverhältnissen befinden, aber arm ist er nicht, vielmehr sind der Bedrucker und der Arme überall sonst z. B. 29, 13 Gegensätze. Deshalb halten wir mit Hitz. dafür, daß **רש** des Textes *rosch* zu lesen ist, sei es daß man es in **ראש** zu verwandeln hat oder daß dem israelitischen Schreiber hier einmal die phönizische Schreibung des Worts untergelaufen ist.¹ Wir fassen aber nicht wie Hitz. **גבר ראש** im Sinne von *ἄνθρωπος δυνατός* Sir. 8,1 zusammen, sondern erklären, indem wir

גבר רש *acc.* accentuiren: ein Mann (oder Herr = **גביר**), der Haupt ist (vgl. z. B. Richt. 11,8) und die Hilflosen bedrückt. Die Textänderung ist auch deshalb wahrscheinlich, weil **גבר רש** ein armer Mann eine sonst beispiellose Wortverbindung ist; das Spruchbuch sagt nicht einmal **איש רש**, sondern überall schlechtweg **רש** (z. B. 28, 6. 29, 13) und **גבר** verträgt sich mit **הכם** u. dgl., aber nicht wol mit **רש**. Stößt man sich an die abgerissene Stellung des **ראש**, so erwäge man daß sie gewissermaßen durch **רלים** gedeckt ist, indem man sich den **גבר**, welcher **ראש** ist, eben als **ראש** dieser **רלים** zu denken hat, als einen Hochgestellten, welcher armes Volk zu seinen Untergebenen zählt. LXX übers. *ἀνθρώπος ἐν ἀσθενείᾳ*, als ob der Text **גביר רשע** (vgl. den Wechsel von **גבר** und **גביר** in den beiden Texten von Ps. 18, 26) böte, aber was LXX herausliest müßte **גביר להרשיע** lauten (Jes. 5, 22), und was soll hier der **גביר**? Es ist von dem verderblichen Schalten und Walten eines **גבר** Mannes vom Stande oder **גביר** hohes Herrn, von einem **מִשְׁלַל רשע** 28, 15., die Rede. Mit welcherlei Regen sich dagegen die Herrschaft eines idealen Regenten vergleicht, sagt Ps. 72, 1—8. An diesen Spruch über den **רש** (**ראש**) d. i. an der Spitze Stehenden wird einer vom **רשע** angeknüpft v. 4: *Die das Gesetz verlassen preisen den Gottlosen, die aber das Gesetz beobachten entrüsten sich über sie*, nämll. die Gottlosen, denn **רשע** ist kollektiv gedacht wie v. 1. Die welche von Gottes geoffenbartem Wort sich abwenden preisen den Gottlosen, nämll. ob des genußreichen glücklichen Lebens dessen er sich erfreut (Ps. 73, 11—15); diejenigen dagegen welche treu an Gottes Wort halten (29, 18) eifern sich wider sie (s. über **גרה** S. 252 unt.), sie werden durch ihr Gebaren tief erregt, sie können nicht stumm bleiben und es ungestraft lassen; **ההגרה** ist immer thatsächlich sich äußernde, in Thätlichkeit übergehende Gereiztheit (syn. **החזירה** Iob 17, 8). Ein ähnlicher antithetischer Zweizeiler ist v. 5: *Menschen böser Art verstehen nicht was recht ist, die aber Jahve suchen verstehen alles*. Ueber den genit. Ausdruck **אֲנִשִּׁירֵדע** s. S. 64 med. Wer das Böse zu seinem Elemente macht, geräth in Verwirrung der sittlichen Begriffe; der aber dessen Ziel der Eine lebendige Gott ist gewinnt von da aus in allen Lebenslagen, selbst in den schwierigsten

1) Das Phönizische schreibt **רש** (d. i. **רש**, umschrieben *rus*), s. Schröders Phönizische Grammatik S. 133 vgl. Gesenius *thes.* unter **ראש**.

Fällen Verständnis dessen was sittlich recht ist. Aehnlich sagt der Apostel zu den Christgläubigen 1 Joh. 2, 20: Ihr habt die Salbung von dem Heiligen und wisset alles (*οἰδατε πάντα*) d. h. ihr braucht das Wissen, dessen ihr bedürft und wonach euch verlangt, nicht außer euch zu suchen, sondern nur in den neuen göttlichen Grund eures Personlebens einzukehren; von da aus wird alles was ihr zum Wachstum eures Geisteslebens und zur Abwehr feindlicher Einflüsse braucht in euer Bewußtsein treten. Es ist ein potentielles Wissen allumfassender Art und selbstverständlich ein menschlich relatives gemeint. Was der folg. Spruch sagt ergibt sich als Folgerung aus v. 5., aber auch äußerlich reiht sich v. 6 an die vorigen Sprüche, indem רש (= ראש), רשע, רע und nun רש einander folgen: *Besser ein Armer, der in seiner Unschuld hingeht, als ein doppelwegig Falscher, der dabei reich ist.* Eine Variation von 19, 1 (wo דְּרָבִים für דְּרָבִים zu schreiben). Makellosigkeit *integritas vitae* als Folge rückhaltloser Hingabe an Gott gibt dem Menschen bei aller Armut einen höheren Werth und Adel als Reichtum, verbunden mit Falschheit welche auf zwei Seiten hinkt (1 K. 18, 21) und den einen Weg einzuschlagen scheint, während sie in Wirklichkeit den andern einschlägt. Die zwei Wege דְּרָבִים (vgl. Sir. 2, 12: *οὐαὶ ἀμαρτωλῷ . . ἐπιβαλνonti ἐπὶ δύο τριβους*) sind wie v. 18 nicht der nach rechts und der nach links vom rechten Wege abbiegende, sondern der böse Weg, den der Falsche wirklich geht, und der gute den er zu gehen heuchelt (Fl.), die zweierlei einander entgegengesetzte Handlungsweise, durch deren eine er die andere maskirt. Der folg. Spruch greift durch מִבֵּין auf das wiederholte יִבִּי v. 5 zurück v. 7: *Die Unterweisung bewart ein verständiger Sohn, der aber mit Schlemmern umgeht bringt in Schmach seinen Vater.* Wir haben חִירָה v. 4 „Gesetz“ übers., hier schließt es die elterliche Belehrung über den rechten Lebensweg ein. חִירָה hat nächstliegender Syntax nach als Präd. zu gelten. חִירָה sind solche welche Vermögen und Gesundheit vergeuden, s. zu 23, 20 f. S. 373. עֵי רָעָה bed. wie häufig (vgl. das Seitenstück 29, 3) von dem Begriffe des Weidens oder eig. Pflegens aus in Obacht nehmen und Umgang pflegen. חִירָה besagt beides: daß er selber ihm Schimpf anthut und daß er ihm Schimpf seitens Anderer zuzieht. Mit v. 7 hat eine Reihe partiциell beginnender Sprüche angehoben, die sich v. 8 fortsetzt: *Wer sein Vermögen durch Zins und durch Wucher vermehrt, für einen der mildthätig gegen Geringe sammelt er es.* Das durch habstüchtige Ausbeutung des Nächsten angewachsene Vermögen verbleibt nicht dem welcher es in so fühlloser Weise, nur auf den eignen Vortheil bedacht, zusammengescharrt hat, sondern geht schließlich in den Besitz dessen über, welcher barmherzig gegen die Armen ist und es also in gottgefälliger Weise verwendet (vgl. 13, 22. Iob 26, 16 f.). Das *Keri*, welches das zweite כ löscht, scheint die Schärfe des bei der Wiederholung vorausgesetzten Unterschieds der zwei Begriffe abschwächen zu wollen. Aber Lev. 25, 35—37., wo dem Israeliten verboten wird, תַּרְבִּית וַשֶּׁךְ und תַּרְבִּית von seinem Bruder (Volksgenossen) zu nehmen, werden beide unterschieden, und Fl. bemerkt richtig, daß dort נֶשֶׁךְ den Geldzins bed.,

חריבית den Sachzins d. h. das was man von geliehenen Sachen wie Getreide, Oel u. dgl. mehr zurückgibt als man bekommen hat. Mit andern Worten: נשך ist Zinsnahme für das hergeliehene Capital und חריבית oder, wie es hier heißt, מרבית das Mehr, die Darauflage, der Aufschlag (Lth. *übersatz*) bei Rückerstattung entlehnter Naturalien (s. Knobel zu Lev. 25, 36 f.). Diese Bed. des Gewinns mittelst Ausleihens auf Zinsen ist dem נשך verblieben, חריבית aber bed. späterem Sprachgebrauch nach den Gewinn mittelst Kaufs, also das Wuchergeschäft, s. *Baba mezîa* V, 1. Statt רבבצני der neueren Texte ist das *Kal* רבבצני herzustellen.¹ Auch לרונן ist wie 14, 31, 19, 17 *part. Kal*, nicht *inf. Po.*: *ad largiendum pauperibus* (Merc. Ew. Brth.), denn da bliebe die Person des Beschenkenden unbestimmt, aber gerade dies daß es ein Anderer und Bessergesinnter ist, für den, ohne es zu beabsichtigen, der Sammelnde sammelt, ist die Spitze des Gedankens. Ein ähnlich geformter, durch das Stichwort חרה sich an v. 7. 4 anschließender Spruch v. 9: *Wer sein Ohr abwendet, nicht vom Gesetze zu hören, dessen Gebet sogar ist ein Greuel*. Vgl. 15, 8 und die Begründung 1 S. 15, 22: שמים מרבה טוב. Nicht allein das Böse was ein solcher thut, sondern auch das scheinbar Gute ist ein Greuel, ein Greuel Gotte und *eo ipso* auch in sich selbst: sittlich hohl und faul, weil es nicht Wahrheit und Ernst ist, weil nicht die ganze Seele, der ganze Wille des Betenden dabei ist: er ist nicht das wofür er sich in Gebet ausgibt, und will das nicht ernstlich, was er sich betend vornimmt und wünscht. Ein participiell beginnender Dreizeiler v. 10: *Wer Gerade irreführt auf bösen Weg, der wird in seine Grube fallen, aber die Unschuldigen werden Gutes ererben*. Im ersteren Falle erfüllt sich 26, 27 (Wer Anderen eine Grube gräbt u. s. w.): dem Verderben welches er Andern bereitet fällt der Irreführer selbst anheim, sei es daß er sie zur Sünde verführt und also mittelbar ihnen Verderben bereitet, oder daß er dies unmittelbar thut, indem er sie in diese oder jene Gefahr verlockt, denn רע בדרך läßt sich ebenso wol vom Wege bösen Handelns, als schlimmen Erlebens, wie des Betrogen- Beraubt- oder gar Gemordetwerdens verstehen. Daß die Irreführten ישרים heißen, erklärt sich auch in letzterem Falle: daß es solche sind, die er aus Achtung schonen sollte und die Besseres verdient hätten, steigert das Maß der Verschuldung. Versteht man sittliche Verführung, so darf man nur ja nicht mit Hitz. hier die „Theorie“ finden, welche den Redlichen die Strafe abnimmt und dem Bösen auflegt. Der Satz 11, 8 ist hier nicht anwendbar. Schon die ersten Blätter der Schrift lehren, daß der Verführte der Strafe keineswegs ledig geht, aber allerdings erreicht der Verführer Redlicher seinen Zweck nicht, deshalb

1) Wenn, wie Hitz. nach JHMich. bem., רבבצני die LA Ben-Aschers wäre, so würde von Clodius und den Neuern richtig so punktirt sein. Wirklich führt Kimchi im Wörterbuch unter קבץ diese LA als die Ben-Aschers an. Aber die uns vorliegende Masora weiß davon nichts. Sie bezeichnet רבבצני Jer. 31, 10 mit ליר als Unicum, setzt also für u. St. רבבצני voraus, was sich wirklich in Handschriften findet und am Rande mit ליר gleichfalls als Unicum bezeichnet wird.

nämlich nicht weil seine diabolische Freude an dem Verderben dieser vereitelt wird, indem ihnen Gott wieder auf den rechten Weg hilft, der Verführer aber um so tiefer stürzt. Wie der Begriff von *סוֹד רָרָךְ* nach zwei Seiten wenden läßt, so läßt sich auch die Wortverbindung ebenso wol genitivisch (*via mali*) als adjektivisch (*via mala*) fassen (vgl. S. 63 unt.). *בְּשִׁחְחוֹ* ist nicht aus *בְּשִׁחְחוֹ* verschrieben, denn neben *שִׁחַח* (nur hier) kommt *שָׁחַח* (s. Lex.) als dessen Gewähr vor, beide v. *שָׁחַח* beugen, senken, vgl. *לִשְׁחַח* S. 90. Dem *מִשְׁחָה* stehen in Z. 3 die *מִיָּמִין* entgegen, welche, weit entfernt, Andere auf bösen Weg zu verlocken und ins Verderben stürzen zu wollen, rückhaltlos und heuchellos an Gott und das Gute hingegeben sind; diese werden Gutes erben (vgl. 3, 35): schon das Bewußtsein, keinen Menschen unglücklich gemacht zu haben, macht sie glücklich, aber auch in ihrem äußeren Ergehen fällt ihnen der Beiz aller des Guten zu, welches der gottgeordnete Lohn des Guten ist. Der letzten Spruch dieser Gruppe kennzeichnet das Stichwort v. 11: *Weise dünkt sich ein reicher Mann, aber ein verständiger Armen holt ihn aus* oder, wie wir 18, 17 übersetzt haben, geht ihm auf den Grund, wobei wol bes. an den Fall gedacht ist, daß er ihn als Mittel zu unedlem Zweck gebrauchen will. Der Reiche pflegt weise zu sein in seinen Augen d. h. in seiner Selbstverblendung zu meinen, er sei weis, aber hat er irgendwie mit einem verständigen Armen zu thun, so wird er von diesem durchschaut. Weisheit ist eine von irdischem Besitz unabhängige Gabe.

Wir fassen nun v. 12—20 zusammen. Ein Spruch über Reichtum schließt diese Gruppe wie die vorige, und ihr Anfang trägt nach Inhalt und Form Verwandtschaft mit v. 2. Es ist wie jener ein Spruch vom Staate v. 12: *Wenn Gerechte triumphiren wird groß die Pracht, und wenn Gottlose aufkommen späht man nach Leuten.* Parallel mit 12^a ist 29, 2 vgl. 11, 10^a. 11^a: wenn Gerechte frohlocken, näml. als Sieger (vgl. z. B. Ps. 60, 8), welche die Oberhand haben, so mehrt sich der glänzender Wolstand oder wie Fl. mit Vergleichung des arab. *يوم العيد* (Tag des Schmuckes = Festtag) erkl.: so ist viel festlicher Schmuck d. i. man legt gleichsam Festeskleider an, *signum pro re signata*: so sieht alles festlich und fröhlich aus, indem Wolstand und Wohgefühl so nach außen treten. *רָבָה* ist Adj. und Präd. des Nominalsatzes; Hitz. hat es für das vorausgestellte Attribut: „so ist große Herrlichkeit“; diese Vorausstellung ist möglich (s. 7, 26 und zu Ps. 89, 51), sie aber hier anzunehmen ist reine Willkür. Parallel mit 12^b ist 28^a: wenn die Gottlosen emporkommen, zu Macht und Ansehn gelangen, so werden Menschen erspäht d. i. wie wir nach Zef. 1, 12 sagen: man sucht sie mit der Laterne. Zwar ließe sich *יִרְפָּשׁ אֲדָם* auch nach Ob. v. 6 vgl. oben 2, 1 verstehen: die Menschen werden ausvisitirt d. i. rein ausgeplündert (in welchem Sinne Heidenh. *רָפַשׁ* hier als Transposition aus *רָשַׁח* ansieht), oder auch mit Bezug auf die heimliche Polizei des Despotismus: sie werden ausspionirt. Aber eine bessere Glosse ist 28^a: *יִפְתֹּר אֲדָם* 28^a: die Leute lassen sich suchen, sie halten sich im Innern ihrer Häuser versteckt, wagen sich nicht auf Straßen und öffentliche Plätze herau-

denn Mistrauen und Argwohn bemächtigen sich Aller; man hält jede Person und Habe nirgends für so sicher als innerhalb seiner vier Wände; das rege laute bunte Leben, welches sonst draußen herrschte, ist wie erstorben. v. 13: *Wer seine Missethat leugnet, dem wirds nicht gelingen; wer sie aber bekennt und lässet, der wird Barmherzigkeit erlangen.* So wird dieser Spruch von Lth. übersetzt und so lebt er im Munde des christlichen Volkes. Wer seine Sünden, die als פְּשָׁעִים anbare sind, lügnerisch verleugnet oder selbstbetrügerisch entschuldigt wenn nicht gar rechtfertigt, der hat kein Gelingen, er bleibt nach Ps. 2 in seinem Bewußtsein und Leben mit einem geheimen Bann belastet, wer sie aber bekennt (LXX, welche auch diesen Spruch verbalhornt, ἐξηγούμενος statt ἐξομολογούμενος, wie es heißen sollte) und lässt (denn der *confessio* folgt die *remissio* nicht, wenn es dem Beichtenden nicht mit der *nova obedientia* Ernst ist), wird Erbarmung finden (וְחַסָּדִים wie Hos. 14, 4). In engem Zus. damit steht der Ged., daß der Mensch sein Heil μετὰ φόβου καὶ τρόμου (Phil. 2, 12) zu schaffen hat. v. 14: *Wol dem der sich allwege fürchtet, wer aber halsstarrig ist wird in Unglück fallen.* Das Pi. פָּחַד kommt außer hier noch Jes. 51, 13 vor, wo es von Grauen und Bangen vor Menschen gemeint ist; hier bed. die ängstliche Sorge, mit der man sich vorzusehen hat, daß man keinen Schaden an seiner Seele nehme. AE macht Gott zum Obj., aber eben hat als solches die Sünde zu gelten, denn der wahrhaft Fromme ist יִרְאָה אֱלֹהִים zugleich יִרְאָה חֻטָּא. Die Antithese schreitet über den allzeitliegenden Gegens. des fleischlich Sichern hinaus; dieser ist zugleich mehr oder weniger, auf längere oder kürzere Zeit לְבַי מִקְשָׁה ein sein Halt Verhärtender oder Verstockender, näml. gegen Gottes Wort, gegen Gottes Stimme in seinem Innern und gegen liebevolle Sorge Anderer um seine Seele und rennt als solcher in sein eignes Verderben (יְפוֹל בְּרָעָה wie 17, 20). Auf diese allgemein ethischen Sprüche folgen nun wieder Königssprüche v. 15: *Ein brüllender Löwe und ein gierender Bär ist ein gottloser Herrscher über ein armes Volk d. i. ein Volk ohne Reichtum und Wolstand, ohne nachhaltige Hilfsquellen, ein durch Kriege, Plünder und Calamitäten herabgekommenes.* Einem solchen Volke ist ein Herrscher zweifach furchtbar wie ein raubthierartiges Ungeheuer. Die LXX übers. מוֹשֵׁל רָשָׁע ὃς τυραννεῖ πτωχὸς ὄν, als ob sich hieher das Ps. 135 v. 3 verlaufen hätte. Aber ebenso schwankt ihre Uebers. des Ps. 29, 7 zwischen ἀσεβής und πτωχός. Und aus dem Bären דָּב machen sie einen Wolf זֶבֶב, dialektisch לֵיב, נֵיב. שׁוֹבֵק heißt ein Bär als umherlungernd, vor unleidlichem Hunger hin- und wieder laufend (Veret. ἐπιούσα drauf losgehend), v. שָׂבַק = שׁוֹבֵק ساقی treiben, was sowol von hurtigem Lauf als dem drängendem Trieb (vgl. zu Gen. 3, 16), namentlich der Eßgier, gesagt wird. Ein anderer Königsspruch v. 16: *Präd., alles Verstandes baar und reich an Bedrückungssucht! Wer nach rechtmäßigen Gewinn haßt, erhält sich lange.* Die alten Uebers. von LXX an fassen מַעֲשֵׂקוֹת יָרִב als Präd. (wie auch Fl.: *Princeps qui intelligentiae habet parum idem oppressionis exercet multum*), aber

warum sagte der Verf. nicht **וְיָרִיב** oder **וְיָרִיב** statt dieses zweideutigen un-
bequemen **יָ**? Hitz. meint 15^a als abgerissenen Nom. ansehen zu können,
den ein Suff. in 15^b nicht aufnehme. Aber Beispiele wie 27^a. 27, 7^b
sind ganz anderer Art: dort findet wirklich latente und nur nicht zum
Ausdruck kommende Rückbez. statt; der auf den Nom. folgende Satz
verhält sich wirklich wie dessen virtuelles Präd., hier aber ist 15^b ein
selbständiger, außer syntaktischem Verhältnis zu 15^a stehender Satz.
Schon Heidenh. hat erkannt, daß hier ein Spruch nicht in Form eines
bloßen Aussagesatzes (**מֵאִמֶּר פִּוסֵּק**), sondern warnender Anrede vorliege,
und so wird er auch von Ew. Brth. Elst. Zöckl. verstanden. Die Accen-
tuation scheint von gleicher Voraussetzung auszugehen. Es ist die
einzige Stelle im Spruchbuch, wo **נָגִיד** vom Volksoberhaupt und wo der
Plur. **הַבְּנֵי** vorkommt; es darf also nicht befremden wenn der Spruch
auch sonst noch etwas Sonderliches in seiner Gestaltung hat. Oft genug
reden diese Sprüche den Sohn und überhaupt ihren Leser an, warum
nicht auch einmal den König? Es ist ein Spruch wie wenn ich sage:
O du sorgloser und lustiger Gesell! Wer viel lacht, wird einmal lange
weinen. So ergeht hier die Anrede an einen Fürsten, welcher baar ist
aller Einsicht oder der Einsichtsfülle, deren ein Fürst bedarf, aber dafür
um so eifriger in Erpressungen, um ihm zu sagen, daß nur derjenige,
wer Uebervortheilung haßt, sein Leben hoch bringt, daß also ein Fürst,
der sein Volk ausraubt, sein Leben als Mensch und seinen Bestand als
Regent (vgl. **שְׂנֵי הָיִם** 24, 22) mutwillig verkürzt. Das *Keri* **שְׂנֵי** hat auf
penult. zurückgewichenen Ton, wie ihn auch das *Chethib* **שְׂנֵי** haben
würde, vgl. **לְמַצְאֵי** 8, 9. Das Verh. von Plural-Subj. zu Singular-Präd.
wäre wie 27, 16. Ueber **בָּצַע** s. zu 1, 19. Eine Bestätigung dieses sich
an den Fürsten wendenden Spruches durch ein Beispiel ist das Wehe
über Jojakim Jer. 22, 13—19. Und ein Blick auf das Wehe Hab. 2, 12
zeigt, wie leicht sich v. 17 zum Anschluß darböt: *Ein Mensch ge-
ängstigt durch Blutschuld an einer Seele, bis zur Gruft flieht er,
man hege ihn nicht!* Lth. übers. *Ein Mensch der am blut einer Seelen
vnrecht thut*, als ob es **עֵשֶׂק** hieße. Loewenst. redet sich ein, **עֵשֶׂק** könne
'bedrückt habend' bed. und beruft sich dafür auf **לְבִישׁ** angezogen habend,
mischnisch **נָשִׂי**, **רְכִיב**, **שְׂחָדִי**, lat. *coenatus*, *juratus*, aber keiner dieser
Fälle ist gleichartig, indem da überall die bezeichneten Handlungen sich
auch umgekehrt als ein Erleiden des Gethanen fassen lassen z. B. das
Anziehen als ein Bekleidetwerden, das Reiten als ein Berittensein u. s. f.
Von **עֵשֶׂק** im Sinne des Bedrückens Anderer läßt sich kein solches die
Handlung als Zustand auf das Subj. zurückwerfendes *part. pass.* bilden.
Dies gilt auch gegen AE, welcher meint, **עֵשֶׂק** bed. bedrückend n. d. F.
אָגִיד, **שְׂחָדִי**, **שְׂכִיב**, denn von **שְׂכִיב** eingewohnt = wohnhaft gilt das eben
Gesagte; daß **אָגִיד** s. v. a. **אָגַר**, darüber s. zu 30, 1 und daß **שְׂחָדִי** Ps. 137, 8
s. v. a. **שָׂדֵה** sei, ist nicht wahr. Kimchi fügt unter dem Namen seines Va-
ters (Josef Kimchi) noch **שְׂחָדִי** Jer. 9, 7 = **שְׂחָדִי** hinzu, aber daß 'ge-
schlachtet' s. v. a. schlachtend sein könne, spottet aller Logik. Einige
HSS bieten die LA **עֵשֶׂק**, welche nicht unstatthaft ist, aber nicht in dem
Sinne von 'angeschuldigt' (Loewenst.) sondern: befeindet, befiehlt, denn

עָשָׂק bed. feindlich tractiren und nachbibl. überh. etwas tractiren oder betreiben z. B. עָשָׂק בְּדַבְּרֵי חֲרָה (wov. *Pi. contractare*, vgl. Jes. 23, 12., wonach עָשָׂק Potenzirung dieses עָשָׂה zu sein scheint). Jedoch ist kein Grund vorhanden, עָשָׂק für nicht ursprünglich zu halten, nicht in dem Sinne von ‚hartbedrängt‘, denn von rächendem Verfolgen ist es ungebrauchlich, sondern: innerlich bedrückt, denn auch Jes. 38, 14 bed. עָשָׂק die Angst des Schuldbewußtseins. Wer durch das vergossene Blut eines hingemordeten Menschenlebens innerlich niedergedrückt ist, der befindet sich auf unaufhörlicher Flucht, um der Blutrache, um der obrigkeitlichen Strafe, um seinen inneren Martern zu entgehen; er flieht und findet keine Ruhe, bis ihn endlich das Grab (בֵּיר, nach morgenländischer d. i. babylonischer Schreibung בִּר) aufnimmt und der Tod die einzig mögliche Sühne des Mörders vollzieht. Die Abmahnung אֲלֵי־הַחַיִּים will nun nicht etwa sagen, daß man den Flüchtling nicht festhalten solle, sondern, da אֲלֵי־הַחַיִּים nicht bloß festhalten, sondern aufrecht halten bed., daß man ihm keinen Halt, keinen Aufenthalt, keine Deckung und Sicherung gegen die ihn verfolgende Rache gewähren, daß man ihn nicht dem Arm der Gerechtigkeit entziehen und dadurch störend und hemmend in die auf sittlichen Grundlagen ruhende Rechtsordnung des Staats eingreifen soll. Andererseits sprach das Spruchbuch 24, 11 f. die Mahnung aus, ein Menschenleben überall da, wo es möglich, zu retten. Der vorliegende Spruch kann also nichts Anderes sagen wollen, als daß man dem Mörder als solchem keinen Vorschub leisten, daß man ihn nicht auf Schleichwegen retten und sich dadurch seiner Sünde theilhaft machen soll. Gnade kann nicht eher für Recht ergehen, als bis das Recht in seiner Berechtigung anerkannt und zur Geltung gekommen. Diesem Rechte soll sich nicht menschliches Mitleid, menschliche Nachsicht unter dem falschen Titel der Gnade entgegenstellen. Man braucht jedoch אֲלֵי־הַחַיִּים nicht gerade als Abmahnung von Unsittlichem fassen, es kann auch affektuose Aussage des Unmöglichen sein: man stütze ihn nur nicht, versuche es nicht, der Unruhe, die ihn von Ort zu Ort treibt, abzuhelfen — es ist doch umsonst, er wird unaufhaltsam getrieben, sein Geschick zu erfüllen. Unzulässig ist aber die Uebers. *nemine eum sustinente* (Fl.); bloße Aussage von Thatsächlichem ohne alle subjektive Färbung ist אֵל *seq. fut.* niemals. Es folgen nun andere Sprüche, in denen wie in v. 17 Bewegung zu Worte kommt (Hitz.), rechte und schiefe und überstürzte. v. 18: *Wer unsträflich wandelt dem wird geholfen, und der doppelwegig Gekrümmte fällt mit Einem Male*. LXX übers. διχαλός (als Acc. der Weise), Aq. Theod. τέλειος (als Prädicats-Nom.), es läßt sich aber auch τέλειον oder τελειότητα als Objektsacc. übers., was wir zu 2, 7 S. 62 bevorzugten. Statt עָשָׂק הָרָבִים v. 6 heißt es hier עָשָׂק הָרָבִים der doppelwegig Schiefgerichtete oder auch reflex. sich Krümmende. Haben wir zu v. 6 den

1) Böttch. meint, es sei vielmehr עָשָׂק = עָשָׂק zu sprechen so wie auch 25, 11 מְדַבֵּר = דָּבַר, aber das ist weder aus der *defectiva scriptio* noch aus sonst etwas zu folgern.

Du בָּאֲחֶיךָ richtig verstanden, so kann schon deshalb בָּאֲחֶיךָ nicht auf einen dieser zwei Wege zurückgehn; übrigens ist יָקָה als Fem. eine Anomalie wenn nicht ein Solöcismus. בָּאֲחֶיךָ bed. wie das aram. בְּחֶדְאָ entw. allzumal (wofür mischnisch בָּאֲחֶיךָ, aram. בְּחֶדְאָ) oder einmal (= בְּפֶשֶׁם אֶחָד), und das bed. an u. St. nicht: einstmals *aliquando*, wie Nolde mit Flacius erkl., sondern: mit Einem Male d. i. wie Geier erkl.: *penitus, sic ut pluribus casibus porro non sit opus*. Schult. vergleicht *Aen.* 11, 418: *Procubuit moriens et humum semel ore momordit*. Richtig Fl.: *repente totus concidet*. v. 19: *Wer seinen Boden anbaut wird satt an Broten, und wer nach nichtigen Geschäften hascht wird satt an Armut*. Variation von 12, 11. Das Präd. lautet hier entsprechender seinem Gegensatze. Zu יָשׁ (hier und 31, 7) statt des häufigeren רָאָה vgl. S. 162. An diesen Spruch vom Landbau als sicherem Nahrungsquell reiht sich der inhaltsverwandte v. 20: *Ein streng rechtlicher Mann wird reich gesegnet, wer aber reich zu werden hastet bleibt nicht schuldlos*. Sowol אִישׁ אֱמִינִית 20, 6 als אִישׁ אֱמִינִית bez. einen *vir bonae fidei*; dort aber bezog sich die Benennung auf Beständigkeit und Verlässigkeit in Gunst- und Freundschaftsverhältnissen, hier auf Rechtlichkeit oder Redlichkeit in Handel und Wandel; der Plur. geht auf Allseitigkeit und Mangellosigkeit der Bethätigung. Mit בְּרָכוֹת verhält sich wie 10, 6 S. 164: der Begriff befaßt Segnungen seitens Gottes und der Menschen, also *benedictio rei* und *benedictio voti*. Wer dagegen, ohne in den Mitteln wählerisch zu sein, mit Hast darauf aus ist, reich zu werden, der bleibt nicht nur nicht ungesegnet, sondern auch nicht schuldlos und also auch nicht straffrei; auch dieses dem Mischlestyl geläufige יָקָה לֹא (z. B. 6, 29) ist wie בְּרָכוֹת Einheit zweier Begriffe, wie überh. die biblische Anschauung und Sprache Sünde, Schuld und Strafe einheitlich zusammenfaßt.

Mit einem Spruche, in dessen 1. Hälfte sich der Anfang des zweiten Anhangs 24, 23 wiederholt, beginnt eine neue Gruppe v. 21: *Person-Ansehen ist nicht gut, und um ein Stück Brot kann ein Mann zum Frevler werden*. Z. 1 geht auf die Rechtspflege und Z. 2, das Besondere verallgemeinernd, auf das gesellschaftliche Leben überh. Der „Bissen Brots“ wäre als Beispiel eines Bestechungsgeschenks, durch welches die Gunst des Richters erkaufte wird, zu niedrig gegriffen. Treffend Hitz.: „Schon eine Kleinigkeit, ein wahrer Bettel (1 S. 2, 36), kann, wie sie Gunst und Ungunst in uns erzeugt, so überh. im Willen eine Neigung hervorbringen, so daß man von der Linie strenger Rechtschaffenheit abweicht.“ Geier vergleicht Gellius *Noct.* 1, 15 vom Tribunen Cölius: *Frusto panis conduci potest vel ut taceat vel ut loquatur*. Wie v. 21 sich an das forensische יָקָה לֹא anschließt, so nun an das dortige יָאֵץ להעשיר v. 22: *Nach Reichtum überstürzt sich der Mann scheelen Auges und erkennt nicht, daß Mangel ihn überkommen wird*. Hitz. faßt אִישׁ רָע als Appos. des Subj., aber dann war vielmehr רָע אִישׁ (23, 6) zu schreiben. יָאֵץ (vgl. z. B. 29, 1) zu schreiben. יָאֵץ (23, 6) ist der Scheelsüchtige, Misgünstige, Neidische und ebendeshalb auch Habsüchtige. Es ist freilich möglich daß ein Misgünstiger sich in Unmut verzehrt

ohne eigne Rührigkeit, was Hitz. einwirft, aber in der Regel verbindet sich mit Misgunst das leidenschaftliche Streben, sich zu gleicher Höhe des Glücks mit dem Beneideten emporzuschwingen. und dieser von unlauterem Beweggrund ausgehende Wetteifer macht den Menschen blind dagegen, daß er sich dadurch nicht vorwärts bringt, sondern rückwärts; denn es kann kein Segen darauf ruhen, Unzufriedenheit mit dem was Gott uns beschieden verliert verdienster Weise auch das was sie hat. Das *praet.* נִבְהַל wäre Ausdruck einer Thatsache, das *part.* נִבְהָל ist Ausdruck eines habituellen eigenschaftlichen Thuns; das Wort bed. *praeceps* (*qui praeceps fertur*) mit dem Wurzelbegriff des Entzügelten, sein selbst nicht Mächtigen (s. zu Ps. 2, 5 und oben 20, 21). Die LA schwankt zwischen נִבְהַל (Kimchi unter בִּהַל und Norzi nach Codd. und alten Ausgg.) und נִבְהָל (so z. B. Cod. jaman.); nur Ps. 30, 8 steht נִבְהַל außer Frage. הָסֵר ist von Symm. Syr. Hier. anerkannt. LXX liest aus 22^b heraus, daß selbigen Reichthums sich schließlich ein ἑλεῖν μὲν bemächtigen wird, wonach Hitz. הָסֵר Schimpf (vgl. 25, 10) lesen will. An den Spruch über den אִישׁ רָע עֵין schließt sich einer über den אָדָם אַחֲרֵי v. 23: *Wer einen rückwärtsgehenden Menschen rügt findet mehr Dank, als der Schmeichelreder.* Unmöglich kann das *aj* von אַחֲרֵי Suff. sein; der Talmud *Tamid* 28^a bez. es auf Gott, aber auch daß es bedeute: nach meinem, Salomo's, Vorgang oder Beispiel (AE Ahron b. Josef Venet. JHMich.), ist unbrauchbar, da eine solche Bezugnahme des Spruchlehrers auf sich selbst ganz zwecklos ist. Andere übers. wie Hier.: *Qui corripit hominem gratiam postea inveniet apud eum magis, quam ille qui per linguae blandimenta decipit*, indem sie theils אַחֲרֵי־כֵן zu lesen vorschlagen, theils dem אַחֲרֵי diese Bed. *postea* geben. אַחֲרֵי, sagt Ew., ist ein merkwürdiges Beispiel eines Adverbs. Hitz. will dieses Adv. sogar in Neh. 3, 30 f. hineincorrigiren, wo aber mit Keil אַחֲרֵי zu lesen ist, in Jos. 2, 7 wo אַחֲרֵי zu streichen sein wird, und in Dt. 11, 30 wo der überlieferte Text wolerklärlich ist. Dieses אַחֲרֵי wäre wie אַחֲרֵי und מִבֵּר gebildet, aber wenn es existirt hätte, so wäre es sicher kein Hapaxgegrammenon. Die Accentuation erkennt es auch an u. St. nicht an, sondern sie nimmt אַחֲרֵי mit אָדָם zusammen, und wie anders als so daß sie es, wie Ibn-Jachja in seiner Grammatik לְשׁוֹן לְמוֹדִים und Immanuel erkannt haben, für ein auf *aj* auslautendes Nomen ansieht. Es ist eine Bildung wie לִבְנֵי 1 K. 6, 10 (vgl. Olshausens Lehrb. S. 428 f.), gleicher Endung wie שְׂרֵי, יָרֵי und im späteren aramaisirenden Hebräisch וְיָרֵי u. dgl. Die von Heidenh. notirte Variante אַחֲרֵי bestätigt das, und die im Spruchbuch herrschende Unterscheidung verschiedener Menschenklassen (s. S. 33) begünstigt es. Ein אָדָם אַחֲרֵי ist, jeremianisch (7, 24) definirt, ein Mensch welcher לְאַחֲרֵי rückwärts und nicht לְפָנִים nach vorne (gerichtet) ist. Nicht der Renegat heißt so — denn מוֹכִיחַ *opp.* מַחֲלִיק לְשׁוֹן führt nicht auf einen so starken Begriff — sondern der Retrograde, zu deutsch: Rückläufige oder Rückwendige, welcher sich vom Guten, Rechten, Wahren abkehrt und immer weiter davon abkommt (Imman.: אַחֲרֵי הַדָּבָר שֶׁהוּא רֹכֵחַ אַחֲרֵי הַדָּבָר שֶׁהוּא מוֹכִיחַ בְּמִדּוֹתָיו rückwärts gehend in seinen Eigenschaften oder seinem sittlichen Verhalten). Diese der Furcht Jah-

ve's oder, was dasselbe, der Religion der Offenbarung sich entfremdende centrifugale Richtung würde zu gänzlichem Abfall werden, wenn ihr nicht rückhaltlose und furchtlose Rüge entgegenträte und ihr Einhalt zu thun suchte. Und wer dem auf so abschüssiger Bahn Befindlichen treu und offen und ernst ins Gewissen redet¹, der erwirbt sich dadurch seitens des Zurechtgewiesenen und aller Gutgesinnten einen besseren Dank (und auch seitens Gottes einen besseren Lohn Jac. 5, 19f.) als der welcher, mit ihm redend, die Zunge glättet, um ihm, dem etwa Reichen und Hochgestellten, nur Angenehmes zu sagen. *Laudat adulator, sed non est verus amator.* Die 2. Vershälfte besteht wie öfter (Ps. 73, 8. Iob 33, 1 vgl. *Thorath Emeth* p. 51 s.) aus nur zwei Wörtern mit *Mercha Silhuk*. Einigermassen ähnlich geformt ist v. 24: *Wer seinen Vater und Mutter beraubt und spricht: Es ist kein Frevel, der ist des Zerstörers Geselle.* Z. 2 verhält sich variirend zu 18, 9^b. Statt מְשַׁחֵי *dominus perditionis* dort heißt es hier אִישׁ מְשַׁחֵי *vir perdens (perditor)*, die Sprache bez. so (arab. ساجد) einen Menschen, der nicht

aus Rache, sondern aus Lust und Gewinns halber Menschenleben und was für Menschen Werth hat zerstört, also den Raubmörder, Mordbrenner u. dgl. Statt אָר dort heißt es hier קָיַר in gleichem Sinne. Wer die Eltern beraubt d. i. ohne weiteres an sich nimmt was sie besitzen und dies für keine sonderliche Sünde hält², weil er sie doch schließlich beerben werde (vgl. die Erbschafts-Anticipation 20, 21 mit 19, 26), der ist gleich zu achten einem Menschen, welcher sich alle Verbrechen am Leben und Eigentum seiner Nebenmenschen erlaubt; denn was der That eines solchen Sohnes an äußerer Vergewaltigung abgeht macht sie deshalb zu einer gleich schlimmen, weil sie rohe Verletzung des zartesten heiligsten Pflichtverhältnisses ist. Inhaltsverwandt ist der Spruch v. 25: *Der Habgierige erregt Zwistigkeit, wer aber auf Jahve vertraut wird reich gelobt.* Z. 1 ist Variation von 15, 18^a. רָחֵב-נֶפֶשׁ ist nicht mit רָחֵב-לֵב 21, 4 zu verwechseln. Weit von Herzen ist der sich hochmütig Aufblähende, weit von Seele (vgl. mit Schult. הרחֵב נֶפֶשׁ von Aufsperrung des Schlundes oder Rachens Jes. 5, 14. Hab. 2, 5) der schrankenlos Gierende; denn לֵב ist die geisthafte und נֶפֶשׁ die naturhafte Innerlichkeit des Menschen, demgemäß Weitung des Herzens Ueberspannung des Selbstbewußtseins und Weitung der Seele Ueberspannung der Begierde. Richtig LXX nach ihrem urspr. Texte: ἀπληστος ἀνὴρ κινεῖ (so mit Hitz. für κινεῖ) νεῖκη. Z. 2 ist Variation von 16, 20. 29, 25. Dem Unersättlichen steht der entgegen, welcher auf Gott vertraut (יִבְטַח mit Gaja beim Vocale des das Wort schließenden Gutturals, denn es folgt ein vorn betontes und noch dazu mit einem Guttural anlautendes, vgl. יִבְטַח 29, 2. יִבְטַח 29, 18), daß dieser ihm bescheeren werde was ihm

1) Loewenst. schreibt מְשַׁחֵי, nach Metheg-Setzung §. 43 nicht unrichtig; denn das folgende Wort, obgleich nicht vorn betont, beginnt mit einem ähnlich lautendem Guttural.

2) Man accentuire מְשַׁחֵי אִישׁ מְשַׁחֵי (Dechi Mercha — kein Makkef — Athnach), wie in Cod. 1294 und alten Ausgg.

nöthig und gut ist. Ein so Genügsamer wird reichlich gesättigt (vgl. zum Wort 11, 25. 13, 4 und zur Sache 10, 3. 13, 25), äußerlich wie innerlich befriedigt, während jener Andere, nie zufrieden, in sich keinen Frieden hat und um sich her Unfrieden stiftet. Der folg. Spruch nimmt das **בְּטֶחַת** des vorigen wieder auf¹ v. 26: *Wer auf sein Herz vertraut der ist ein Thor, wer aber in Weisheit wandelt der wird entrinnen.* Aus der Verheißung 26^b schließt Hitz. daß das Herz vom Mut gemeint sei, aber so für sich allein hat **בֶּחַ** nie diesen Sinn. Wer auf sein Herz vertraut ist nicht bloß ein solcher der sich von ‚seinem unüberlegten trotzigem Thatendrange‘ (Zöckl.) leiten läßt. Der Spruch richtet sich gegen falschen Subjectivismus. Das Herz ist jene Gedanken-schmiede, von welcher sich so wie der Mensch von Natur ist nichts Gutes sagen läßt Gen. 6, 5. 8, 21. Weisheit aber ist eine Gabe von oben und besteht in Wissen um das objektiv Wahre, das Gemeingültige, das normative Göttliche. **הַיֵּלֶךְ בְּחָכְמָה** ist wer so wandelt daß er an der Weisheit eine sichere Autorität hat und nicht erst, wie er wandeln solle, auszuklügeln, zu berechnen, zu experimentiren hat. So den Weg der Weisheit wandelnd entgeht man den Gefahren, denen man durch thörichtes Vertrauen auf das eigne Herz und dessen wechselnde Gefühle, Einfälle, Launen, Trugbilder ausgesetzt ist. Ein unbesonnen Provocirender, ein vor der Zeit sich in Siegesträumen Wiegender gehört auch dahin, aber das Vertrauen auf das eigne Herz nimmt auch hundertfach andere Gestalt an. Wesentlich Gleiches wie dieser Spruch sagt Jeremia 9, 22 f., denn die 26^b gemeinte Weisheit ist die dort v. 23 definirte. v. 27: *Wer den Armen gibt leidet keinen Mangel, wer aber seine Augen verhüllt bekommt der Flüche viel.* In 27^a ist das auf den Subjekts-Nominativ zurückweisende Pronomen **לֹא** wie 27, 7 **לֹא** zu ergänzen. Wer den Armen gibt, hat keinen Mangel (**מַחְסוֹר**), denn Gottes Segen ersetzt ihm reichlich was er geopfert. Wer dagegen seine Augen verhüllt (**מַסְתֵּיר**, vgl. das *Hithpa.* Jes. 58, 7), um das Elend, welches sein Mitleid anspricht, nicht zu sehen oder als ob er das Elend, welches Anspruch auf sein Mitleid hat, nicht sähe: der ist (wird) reich an Verwünschungen d. i. belastet mit den Flüchen derjenigen, deren Noth er sich nicht rühren läßt, Verwünschungen welche weil sie verdient sind sich kraft eingreifender göttlicher Vergeltung (s. Sir. 4, 5 f. Tob. 4, 7) in alle Arten von Unglück umsetzen (*opp.* **רַב-בְּרָכָה** 20^a). **מֵאָדָּה** ist n. d. F. **מִגֵּרָה**, **מִמְקָה** v. **אָרֶר** gebildet.

Der folg. Spruch ähnelt den Anfängen 28, 2. 12. Die Sprüche 28, 28. 29, 1. 2. 3 bilden eine schöne gevierte Gruppe, in welcher sich der erste und dritte, zweite und vierte Spruch entsprechen. v. 28: *Wenn die Gottlosen aufkommen, verbergen sich die Menschen, und wenn sie umkommen, mehren sich die Gerechten.* Z. 1 ist Variation von 12^b. Da die sich Verbergenden schlechtweg Menschen, Leute

1) Gelegentlich bemerken wir, daß die Neigung, mehrere Sprüche nach einem gemeinsamen Schlagwort zusammenzustellen, sich auch in den deutschen Spruchbüchern findet, s. Paul, Ueber die urspr. Anordnung von Freidanks Bescheidenheit (1870) S. 12.

Leute heißen, so ist die Meinung des יָרְבֵּי wol nicht die, daß die Gerechten dann von allen Seiten her wieder zum Vorschein kommen (Hitz.), sondern daß sie gedeihen, sich mehren und wachsen wie Pflanzen, welche die Würmer, Raupen u. dgl. vernichtet sind (Fl.). Loewenst. glossirt יָרְבֵּי durch יִגְדְּלוּ sie werden groß = mächtig, aber das wäre Styl Elihu Iob 33, 12., welcher nicht der gemeinübliche ist; die Herren- und Herrschaftsnamen רַב, רַבִּי, רֶבֶן, רֶבֶנִּית leiten sich alle von רָבב, nicht רָבָה an. Die Mehrung ist vom gedeihlichen Wachstum (groß werden = wachsen wie viell. auch Gen. 21, 10) der Gemeinde der Gerechten verstanden, welche nachdem Gott im Sturze der Gottlosen geredet auch Zuwachs ihrer Glieder gewinnt, vgl. 29, 2 und bes. 16. Auf den politischen Spruch folgt ein allgemein ethischer 29, 1: *Ein viel zurechtgewiesener Mann, der den Nacken steift, wird plötzlich in Trümmer gehen ohne Heilung.* Z. 2 = 6, 15^b. Die Verbindung אִישׁ הַיִּזְכָּחוֹת muß an sich auf einen Leser des Spruchbuchs den nächsten Eindruck machen, daß sie einen Strafprediger bedeute, was sich aber durch das Folgende widerlegt, oder einen solchen der Gegenreden im Munde führt; denn der Genit. nach אִישׁ ist 16, 29. 26, 21. 29, 10. 13. 20 Bez. dessen was von handelnden Subj. ausgeht. Und da הַיִּזְכָּחוֹת Ps. 38, 15. Iob 23, 4 Gegenbeweise und überh. Entgegnungen bed., so ließe sich 1^a ein Raisonné gezeichnet finden, der sich nichts sagen, nichts sich beweisen läßt, sondern allem und jedem widerspricht. So z. B. Fl.: *Vir qui correptus contradicit et cervicem obdurat.* Aber dieses eingeschaltete *correptus* gibt unwillkürliches Zeugnis davon daß der nächstliegende Eindruck der תּוֹכַחַת אִישׁ durch מַקְשָׁה עָרָה einen Umschlag erleidet: wenn man עָרָה (לב) neben תּוֹכַחַת liest, so bezeichnet eben Letzteres die *correptio*, welcher starrer Trotz entgegengesetzt wird (Syr. Trg. Hier. Lth.), und תּוֹכַחַת erweist sich also als *gen. objecti*, und man hat genitivische Verbindungen des אִישׁ wie 18, 23. 21, 17 oder vielmehr wie 1 K. 20, 4 Jer. 15, 10 zu vergleichen. Unnöthig aber ist es, mit Hitz. תּוֹכַחַת göttliche Strafverhängnisse zu beschränken und nach Hos. 5, 9. Jes. 37, 36 תּוֹכַחַת zu lesen, da der Untersch. des Vocals keinen der Bed. bedingt und auch תּוֹכַחַת Ps. 149, 7 von menschlich vermittelter Bestrafung vorkommt.¹ Es ist überh. zunächst nicht an thätliche Strafen, sondern an Strafreden zu denken, und der Strafreden-Mann ist ein solcher, dessen Verhalten immer und immer wieder strengen Tadel verdient und der auch fort und fort von solchen, die für sein Bestes zu sorgen beeifert und berufen sind, Zurechtweisungen erfährt. Hitz. betrachtet 1^a als Bedingungssatz: „Ist ein Mann der Strafen halsstarrig“ . . . Das ist syntaktisch unmöglich. Nur מַקְשָׁה עָרָה könnte den Werth eines solchen haben. Ein Mann der Strafen, wenn er . . . Aber warum schrieb der Verf. das nicht lieber עָרָה מַקְשָׁה. Warum soll denn עָרָה מַקְשָׁה nicht coordinirte weitere Beschreibung des Mannes sein können? Vgl. z. B. Ex. 21, 21. Die Thür der Buße, zu welcher den Menschen ernste treugemeine

1) s. Zunz, Ueber Begriff und Gebrauch von *Tokhecha*, in Steinschneider's Hebr. Bibliographie mit dem Titel הַמְזִכִּיר 1871 S. 70 f.

Ermahnung aufruft, bleibt nicht ewig offen. Wer aller Mühe, seine Seele zu retten, hartnäckiges Verharren in seiner Sünde und Selbstverblendung entgegensetzt, der wird einmal plötzlich und ohne Aussicht und Möglichkeit der Wiederezurechtbringung (vgl. Jer. 19, 11) in Trümmer, in die Brüche, zu Grunde gehen. *Audi doctrinam si vis vitare ruinam.* Auf diesen allgemein ethischen Spruch folgt wieder ein politischer v. 2: *Wenn Gerechte sich mehren freut sich das Volk, und wenn ein Gottloser herrscht, erseufzt ein Volk.* Ueber צדיקים בְּרִבּוּהוֹ (Aq. richtig ἐν τῇ πληθύνει δικαίους) s. zu 28, 28. Wenn die Gerechten die Mehrheit bilden oder doch dermaßen an Zahl zunehmen, daß sie die tonangebende Partei, die einflußreichste Macht im Volke bilden (Fl. *cum incrementa capiunt iusti*), so ist der Zustand des Volkes erfreulich und dessen Stimmung freudig (11, 10); wenn dagegen ein Gottloser oder (nach 28, 1) Gottlose herrschen, bekommt ein Volk zu seufzen (רָאָתָה עִם mit dem hier regelrechten Hemmungs-Gaja). „Dafür daß עִם erst mit und dann ohne Art. gesetzt wird, mangelt Grund“, wie Hitz. bem. Das erste Mal bez. er das Volk als dasjenige, in welchem solche Mehrung der Gerechten vor sich geht; das zweite Mal bleibt er weg, weil die Poesie überh. kein Gefallen daran hat, und übrigens wird durch diesen Wegfall die 2. Zeile neunsylbig wie die erste. Auf den politischen Spruch folgt wieder ein allgemein ethischer v. 3: *Ein Mann der Weisheit liebt erfreut seinen Vater, und wer mit Huren umgeht bringt Reichtum durch.* Z. 1 Variation von 10, 1. אִישׁ-אֶחָד hat regelrechtes *Metheg* wie אִישׁ-חָכָם 9^a. אִישׁ ist der Mann ohne Unterschied des Alters vom Kinde (Gen. 4, 1) bis ins reifere Alter (Jes. 66, 13); das Liebes- und Pietätsverhältnis zu Vater und Mutter erlischt nie. Z. 2 erinnert an 28, 7 (vgl. 13, 20).

Sechs Sprüche an der Schnur der Wörter und Begriffe גִּבּוֹר, אִישׁ, חָכָם, חֲכָמִים, דָּעָה, צָדִיק, צָדִיק, אִישׁ. Ein Königsspruch beginnt v. 4: *Ein König bringt durch Recht das Land zu gutem Stande, aber ein Mann der Steuern bringt es herunter.* Das *Hi. הַעֲמִיד* bed. machen daß eine Person oder Sache aufrecht zu stehen kommt und feststeht (z. B. 1 K. 15, 4); הָרַס niederreißen ist das Gegenteil des Auf- und Ausbauens (Ps. 28, 5), vgl. נִהַרַס *opp.* רָוַם, gleichfalls vom Staate, 11, 11. Mit תְּרוּמָתוֹ אִישׁ ist der König als ein Mann dieser Art gemeint, fraglich aber ob als ein Mann der Schenkungen d. i. der sich solche machen läßt (Grot. Fl. Ew. Brt. u. Zöckl.) oder als ein Mann der Abgaben d. i. der solche auferlegt (Midrasch AE Ralbag Rosenm. Hitz.). Es ist beides möglich, denn תְּרוּמָה Hebe (vom Ab- und Aufheben = Widmen) heißt sowol die freiwillige Spende als die pflichtige Abgabe und zwar Naturalabgabe. Da das Wort das Eine Mal, wo es außer hier vom Verh. des Volks zum Fürsten vorkommt Ez. 45, 13—16., eine gesetzliche Abgabe bez., so scheint es auch hier mit Uebertragung vom religiösen Gebiet auf das weltliche von Steuern und zwar seinem Grundbegriffe gemäß von Abgaben d. i. solchen Steuern gemeint zu sein, die von irgend etwas wie Bodenertrag, Gewerbe, Erbschaften abgegeben werden. So läßt sich

auch Aquila-Theodotians ἀνὴρ ἀφαισμεμάτων und des Venetus ἐρά-
 von verstehen. Eine abgabensüchtiger Mann auf dem Throne bringt
 das Land wie durch Brandschatzung herunter; durch Recht dagegen,
 wozu auch das rechte wolbemessene und angemessene Maß der Be-
 steuerung gehört, hilft ein König dem Lande zu gutem Stande, festem
 Bestande. v. 5: *Ein Mann der seinem Nächsten vorschmeichelt breitet
 ein Netz vor seine Tritte*. Fl. wie Brth.: *Vir qui alterum blanditiis
 circumvenit*, aber in dem יל liegt an sich nicht die feindliche Richtung,
 die Absicht zu schaden; es wechselt mit אל Ps. 36, 3 und was 5^b (vgl.
 26, 28^b) sagt geschieht auch ohne Bezweckung des Schmeichelnden:
 das Gespinst schmeichelnder Irrtümer vor den Augen des Nächsten wird,
 wenn dieser daraufhin handelt, für ihn zum Netze in das er sich zu
 seinem Verderben verstrickt (Hitz.). הַחֲלִיקִין bed. auch ohne äußeres Obj.
 wie 28, 23. 2, 16 als innerliches Transitiv: Glattes d. i. Schmeichelhaftes
 von sich geben. פִּתְּפִי is wie Ps. 57, 7 s. v. a. רִגְלִי, wofür es im Phöniz.
 das gewöhnliche Wort. v. 6: *In des bösen Menschen Frevel liegt ein
 Fallstrick, der Gerechte aber jubelt und ist fröhlich*. So ist 6^a nach
 der Accentfolge *Mahpach Munach Munach Athnach* zu übers., denn
 das zweite *Munach* ist Transformation des *Dechi*, אִישׁ רָע gehört also
 wie אֲנִשִּׁי-רָע 28, 5 zus., wenn es auch nicht wie dieses genitivische, son-
 dern adjektivische Verbindung ist. Es findet sich aber auch die Accent-
 folge *Munach Dechi Munach Athnach*, welche רָע von אִישׁ trennt.
 Hienach übers. Ew.: „Im Vergehen Eines liegt ein böser Fallstrick“,
 aber das müßte wie 12, 13 מִקֶּשׁ רָע heißen, denn wenn auch das zahl-
 wortartige רבים zuweilen seinem Subst. vorausgeht, so doch nie ein an-
 deres Adj.; Stellen wie Jes. 28, 21 und 10, 30 beweisen die Möglichkeit
 dieser Wortstellung nicht. Man müßte bei dieser Accentfolge erkl.: In
 eines Mannes Frevel ist böse der Fallstrick = böse ist der darin gelegene
 Fallstrick (Böttch.); aber ein Grund, weshalb der Verf. nicht מִקֶּשׁ רָע
 geschrieben, wäre auch da nicht abzusehen und es hat also bei der
 Accentuation אִישׁ רָע zu verbleiben. Auch der Gerechte kann fallen,
 jedoch er kommt durch Buße und Vergebung wieder zu stehen, aber in
 des bösen Menschen Frevel liegt ein Fallstrick, dem er einmal gefallen
 sich nicht wieder entwinden kann 24, 16. In 6^b läßt sich die Form רִיץ
 für רִיץ durch ähnliche metaplastische Formen wie רָשָׁע Ps. 91, 6. רִיץ
 Jes. 42, 4 schützen, und auch daß es nicht umgekehrt רִיץ רָשָׁע heißt
 (LXX ἐν χαρᾷ καὶ ἐν εὐφροσύνῃ, Lth.: *frewet sich und hat wonne*),
 erledigt sich durch die gleiche Begriffsfolge Sach. 2, 14 vgl. Jer. 31, 7:
 das Jubeln ist momentaner Freudenausbruch, die Freude aber andauern-
 des Wohgefühl. Auf die Frage, worüber der Gerechte jubelt und sich
 freuet, ist nicht zu antworten: über sein glückliches Entkommen aus
 der Gefahr (Zöckl.), sondern: über die gefahrlose ebene Bahn die er
 wandelt, oder noch allgemeiner: über das Glück welches ihm seine
 Tugend bereitet (Fl.). Aber klar und straff ist der Gegens. von 6^a und
 6^b nicht. Man vermißt den Ausdruck des Gegenstandes oder Grundes
 der Freude. Cocc. liest in 6^b ein *si lapsus fuerit* hinein. Schult. übers.
justus vel succumbens triumphabit nach dem arab. رَانَ f. o., welches

aber nicht *succumbere*, sondern *subigere* (übermögen, überwältigen) bed. (s. zu Ps. 78, 65). Hitz. vergleicht sogar בָּפֶשֶׁעַ f. i. *discedere, relinquere* und übers.: „der Gerechte aber schreitet durch und freut sich.“ Böttch. ist geneigt zu lesen: יִרְאֶה וְשָׂמַח er siehts (was?) und freut sich. Alle diese Aushülfen stehen zurück hinter dem Vorschlag Pinskers (Babylonisch-Hebräisches Punktationssystem S. 156):

$\text{בָּפֶשֶׁעַ אִישׁ רַע מִקֶּשׁ}$
 $\text{וְצִדִּיק יִרְיֵץ וְשָׂמַח}$

„Auf Schritt und Tritt des bösen Menschen liegen Fallstricke, der Gerechte aber läuft und freut sich“ d. h. er läuft freudig (wie die Sonne Ps. 19, 6) den gottgewiesenen Weg (Ps. 119, 132), auf dem er sich von keiner Gefahr bedroht weiß. Die Aenderung des בָּפֶשֶׁעַ in בָּפֶשֶׁעַ hat 12, 13 gegen sich, aber יִרְיֵץ darf nach 4, 12 vgl. 18, 10 als das Ursprüngliche gelten, woraus יִרְיֵץ verderbt ist. v. 7: *Es erkennt der Gerechte das Recht der Geringen, der Gottlose aber versteht sich auf kein Erkennen.* Der Gerechte kennt und anerkennt die gerechten Ansprüche der Leute niedrigen Standes d. h. das was ihnen als Menschen und im besonderen Falle gebührt; der Gottlose aber hat keine Einsicht, aus welcher solche Erkenntnis und Anerkenntnis hervorginge (vgl. zum Ausdruck zu 19, 25). Der Spruch beginnt wie 12, 10., welcher dem Gerechten Mitgefühl mit seinem Vieh zuspricht; dieser spricht ihm Sympathie zu mit denjenigen die oft wie das Vieh und schlimmer als das Vieh behandelt werden. LXX übers. 7^b zweimal: das zweite Mal רַשׁ statt רַשָּׁע lesend bringt sie Nonsens heraus. v. 8: *Männer des Spotts setzen eine Stadtgemeinde in Aufruhr, Weise aber beschwichtigen das Schnauben.* Was für Männer man unter אֲנָשֵׁי לָצוֹן zu verstehen hat, zeigt Jes. c. 28.: solche denen nichts heilig ist und die sich über alle Autorität hinwegsetzen. Das *Hi.* $\text{רָפִירוּ$ bed. nicht *irretiunt* v. פָּתַח (Venet. παγιδιούσσι nach Kimchi AE u. A.), sondern *sufflant* v. פִּיחַ (Raschi: יִלְחִיבֵי): sie fachen oder blasen die Stadt, näml. ihre Einwohnerschaft, an oder auf, so daß es lichterloh in ihr zu brennen beginnt d. h. sie stören durch Lösung der Respects- und Pietätsbände, durch Entfesselung der Leidenschaften den Frieden und hetzen die Stände und Einzelnen wider einander; Weise aber רָשִׁיבֵי אָק bewirken, daß das schon ausgebrochene oder im Ausbrechen begriffene Zornesschnauben wieder zurückgeht d. i. sich legt. Der Zorn ist nicht der göttliche, wie es bei Hier. und Lth., welche יִפִּירוּ frei übers., zu stehen kommt. Die Aramäer schweifen mit ihren Gedanken bei יִפִּירוּ faselnd auf Stellen wie 6, 19 ab. v. 9: *Hat ein weiser Mann einen Streit auszumachen mit einem nährischen, so braust dieser auf und lacht und hält nicht stille.* Unter den alten Uebers. machen Hier. Lth. den Weisen zum Subj. auch von 9^b und zwar zu allen drei Satzgliedern: *Vir sapiens si cum stulto contenderit, sive irascatur sive rideat, non inveniet requiem.* Ebenso Schult. CBMich. Umbr. Ew. Elst. und auch Fl.: „Das doppelte וְ ist correlative wie Ex. 21, 16. Lev. 5, 3 und drückt die völlige Gleichheit hin-

sichtlich der Wirkung, hier der Wirkungslosigkeit aus. Mag der Weise, wenn er mit einem Narren rechtet, zürnen oder scherzen — er wird keine Ruhe haben d. h. er wird es nie dahin bringen, daß der Narr zu widersprechen aufhört, ihm Recht gibt und es ihm so möglich macht den Streit zu enden.“ Aber das zornige Auffahren (vgl. Jes. 28, 21) und damit wechselnde Auflachen eignen sich nicht für den sein Recht geltend machenden Weisen, und da nach Koh. 9, 17 der Weisen Worte בְּנִתָּח vernehmbar werden, so wird man auch bei יֵאָיֵן den Narren als logisches Subj. zu denken haben. Insoweit richtig LXX, aber übrigens ungeschickt: ἀνὴρ σοφὸς κραιεῖ ἔθνη (nach der LA עם d. i. עם statt אר), ἀνὴρ δὲ φανὸλος (was אִישׁ אֵיירִי nicht bed.) δογίζόμενος καταγέλαται καὶ οὐ καταπτήσσει (als ob es יֵאָיֵן וְלֹא הִיָּתָה¹). Das syntaktische Verh. wäre einfacher, wenn in 9^a נִשְׁפָּט als hypothetisches Perfekt vocalisirt wäre. Dafür aber lesen wir das Part. נִשְׁפָּט. Ew. bezeichnet 9^a als Zustandssatz und Hitz. bem., daß lat. *viro sapiente disceptante cum stulto* entspreche. Er zeichnet wie 1 S. 2, 13. Iob 1, 16 die Situation, worauf dann mit *perf. consec.* fortgefahren wird: wenn ein weiser Mann im Rechten begriffen mit einem närrischen ist, da fährt er auf und lacht und hält nicht stille (erg. לִי wie 28, 27) oder auch (ohne ergänztes לִי): ist kein Stillehalten, gibts keine Ruhe. Das Bild ist erfahrungsgemäß. Wenn ein Weiser mit einem Narren irgendwelchen Streit auszugleichen hat, wobei vernünftige und sittliche Gründe den Ausschlag zu geben haben, so braust dieser auf, er lacht und zeigt sich unfähig, ruhig seinen Gegner anzuhören und dessen Gründe auf sich wirken zu lassen.

Wir gruppieren nun weiter v. 10—14, von denen v. 10 und 11 gleichen Tempusgebrauch, v. 12. 13. 14 das in das erste Glied zurückweisende Pronomen gemein haben; auch sonst zeigen sich Berührungen, welche bei der Aneinanderreihung von Einfluß sein konnten. v. 10: *Blutmenschen hassen den Schuldlosen, und Redliche — solchen trachten sie nach dem Leben.* Die nächstliegende Uebers. von 10^b wäre freilich: Redliche suchen seine (des Schuldlosen) Seele. Gemäß dem entgegengesetzten ישׂאֵר verstehen die Aramäer das Suchen von eifrigem liebenden Suchen, aber über נפש in לנפשי sich hinwegsetzend²; auch Symm. (ἐπιζητήσουσι) Hier. (*quaerunt*) Lth. wollen so verstanden sein, und Raschi bem., die RA sei hier לִשְׂקֵן הָבָה, indem er sich, aber sich selber misstrauend, auf 1 S. 21, 23 beruft. Ahron b. Josef glossirt: שִׁיתְרוּעֵצוּ עִמּוֹ um sich mit ihm zu befreunden. So um des Gegensatzes willen die RA irgendwie *sensu bono* fassend die meisten Neuern: auch Fl.: *probi autem vitam ejus conservare student.* Der Ged. ist wie 12, 6 zeigt richtig, aber der Sprachgebrauch protestirt gegen diese Auffassung, die sich nur etwa auf Ps. 142, 5 berufen kann, wo der Dichter aber nicht אֵינִי הוֹרֵשׁ נַפְשִׁי sagt, sondern, wie es auch hier der Sprachge-

1) Hienach auch Trg. וְלֹא מִתְהַבֵּר (er bleibt ungebeugt), wonach das וְלֹא מִתְהַבֵּר (er geräth nicht außer sich) der Peschitto viell. zu corrigiren ist. Die Vertheilung der Subjecte ist unklar.

2) Das Trg. übers. הם Schuldlosigkeit und Venet. (μισοῦσι) γυνῶν, auf 1, 22 abirrend.

brauch heischte, לְנַפֵּשׁ. Es sind nur drei Erklärungen möglich, welche AE zur Wahl stellt: 1) sie suchen seine, des Blutmenschen, Seele d. i. trachten ihm nach dem Leben, um Rache an ihr zu üben, nach der überall sonst z. B. Ps. 63, 10 dieser RA eignen Bed.; 2) sie ahnden sein, des Schuldlosen, Leben (LXX ἐκζητήσουσιν), welches jenen zum Opfer gefallen, nach der Bed., in welcher sonst nur בָּקַשׁ דָּם und נָפֵשׁ דָּם Gen. 9, 5 vorkommt. Auch diese 2. Bed. ist also nicht sprachgebrauchsgemäß, und gegen beide Erklärungen ist zu sagen, daß es nicht im Geiste des Spruchbuchs ist, sich die יְשָרִים als Executores des Blutbanns zu denken. So übrig also ¹ 3) Redliche — sie (die Blutmenschen) suchen eines solchen Seele. Der Uebergang aus dem Plur. in den Singular ist individualisirend und die Wortstellung so wie Gen. 47, 21: „und das Volk (was dieses betrifft), er führte es über in die Städte“ Ges. §. 145, 2. Diese Erkl. empfiehlt sich dadurch, daß דָּם und יְשָרִים sinnverwandte Begriffe sind — man erinnere sich des üblichen Wortpaars דָּם וְיָשָׁר —, daß also ebendieselben Personen damit gemeint sein werden, und sie vernothwendigt sich dadurch daß der Ged.: „Blutmenschen hassen den Schuldlosen“ ein unvollendeter ist. Denn ebendas könnte auch von den Gottlosen insgemein gesagt sein. Man erwartet zu hören, daß gerade gegen Schuldlose d. i. in ihrer Unschuld Wandelnde sich vorzugsweise die Blutgier solcher Menschen richtet, und ebendies sagt 10^b; erst dieser 2. Satz bringt den Gegensatz zur beabsichtigten Spannung. Das Rechte hat Lutz, den Hitz. zu widerlegen sucht, aber mit nicht schlagenden Gründen. v. 11: *All seinen Unmut schüttet aus der Thor, der Weise aber beschwichtigt im Hintergrunde ihn.* Daß רִדּוֹ hier nicht von seinem Geiste (Lth.) im Sinne von *quaecunque in mente habet* (so z. B. auch Fl.) gemeint ist, zeigt der Gegens., denn יִשְׁבַּחָהּ bed. nicht *cohibet*, wofür יִשְׁכַּחָהּ (LXX ταμεύεται) zu sagen war: רִדּוֹ also hier von leidenschaftlicher Erregtheit wie 16, 32. Jes. 25, 4. 33, 11. שִׁבָּהּ ist

hier nicht שָׁבַח *alvein* (Imman. Venet. Heidenh.), was keinen annehmbaren Sinn gibt, sondern שָׁבַח beschwichtigen (Ahron b. Josef: קטפראן

d. i. καταπαύειν), jenes wie שָׁבַח auf den Wurzelbegriff des Ausdehnens (*amplificare*), dieses auf den des Fernweggehens, Fernabliegens zurückgehend: שָׁבַח *procul recessit, distitit*, daher שִׁבָּהּ Ps. 89, 10 und

hier eig. zurücktreiben, syn. יָשָׁב (Fl.). Mehrdeutig aber ist בָּאֲחֹרַי (nur hier mit ב). Man könnte wie Raschi erkl.: der Weise aber schließlich oder hinterdrein (Symm. ἐπ' ἐσχάτων, Venet. κατόπιον = κατόπισθεν) beschwichtigt den Unmut, den der Thor losgelassen d. h. wenn dieser sich ausgetobt, tritt jener besänftigend, niederschlagend, ausgleichend ein (vgl. בָּאֲחֹרַי, בָּאֲחֹרַי Jes. 42, 23). Aber näher liegt es doch, die Antithese auf des Weisen eignen Unmut zu bez.: er läßt diesem nicht unge-

1) Denn εὐθεις δὲ συνάξουσιν (werden davonbringen?) τὴν ψυχὴν αὐτῶν, nach Jer. 45, 5 verstanden, liegt sprachlich noch ferner ab.

zügelt freien Lauf, sondern er beschwichtigt ihn im Hintergrund, näml. seines Innern. So schon Syr. Trg. בְּרֵעֵינָא, jener übrigens רֵעֵי בְּרֵעֵינָא (*reputat eam*) lesend, so auch AE: im Herzen als Hintergrund der Sprachorgane. Andere erkl.: in den Hintergrund, nach hinten *retrosum* z. B. Nolde, wozu aber *compescit* besser als *sedat* passen würde. Der Einwand Hitzigs, daß im andern Falle בְּקֶרְבִּי gesagt sein würde, erledigt sich dadurch, daß mit בְּאֲחֵרִי sich die Vorstellung der Zurückdrängung (des אֲחֵרִי) verbindet. Auch die Wortstellung spricht für *in recessu (cordis)*. *Irae dilatio* — sagt ein Sprichwort — *mentis pacatio*. v. 12: *Ein Herrscher der auf Lügenrede horcht, daß Diener alle sind Gottlose*. Sie sind es, indem sie ihn anlügen, und werden es, indem sie, statt die Wahrheit zu sagen, die der Fürst nicht hören will, sich durch lügnerische Schmeicheleien, Entstellungen, Uebertreibungen, Vorspiegelungen in seine Gunst zu setzen suchen. *Audiat rex quae praecipit lex*. Thut er dies nicht, so gilt das *Sicut rex ita grex* (Sir. 10, 2) im Sinne obigen Salomo-Spruches. v. 13: *Armer und Zinsherr begegnen sich, der beider Augen erleuchtet ist Jahve*. Variation von 22, 2., wonach der Spruch in seinen beiden Theilen verstanden sein will. Daß אִישׁ הַכְּבִדִּים Gegens. von רֵשׁ sein will, wird Temura 16^b richtig vorausgesetzt; Raschi aber, welcher einen mittelmäßigen Gelehrten, und Saadia, welcher einen Mann des Mittelstandes (so auch Trg. מִצְעָרָא nach Buxt. *homo mediocris fortunae*) herausbringt, lassen sich durch Zusammenbringung des Worts mit הַיָּקָר beirren. LXX δαυειστοῦ καὶ χρεωφειλέτου (ἀλλήλοις συνελθόντων), was umgekehrt richtiger wäre, denn אִישׁ הַכְּבִדִּים ist ein Mann welcher drückende Auflagen, hochzuver-

zinsende Vorschüsse macht; der Verbalstamm זָכַק הָקַךְ verhält sich secundär zu וָקַךְ, welche die Bed. des Zusammendrückens und Festdrückens hat (wov. auch die Mitte benannt ist, vgl. صميم القلب das

Dichte = der Mittelpunkt des Herzens). Den Zins τόκος an sich bez. אִישׁ mit dem Plur. הַכְּבִדִּים schwerlich — die Bezeichnung אִישׁ הַכְּבִדִּים schließt einen sinnlichen Tadel in sich (Syr. *afflictor*), ein Rentier (Hitz.) kann nicht so heißen. Lth.: *Reiche* mit der Randglosse: „die wuchern können, wie sie denn gemeiniglich alle thun.“ Deshalb versteht Loewenst. 13^b nach 1 S. 2, 7: Gott erleuchtet ihre Augen durch Erhöhung des Niedrigen, Erniedrigung des Hohen. Aber 13^b will nach 22, 2^b nur sagen daß der Arme wie der Reiche ihr Lebenslicht (Ps. 13, 4) Gotte, dem Schöpfer und Regierer aller Wesen, verdanken — eine Thatsache, die auch ihre sittliche Seite hat: beide sind von ihm bedingt, stehen unter seiner Aufsicht und haben ihm Rechenschaft zu geben, oder anders gewendet: Gott läßt seine Sonne aufgehen über Niedrige und Hohe, Böse und Gute (Mt. 5, 45) — eine allumfassende Liebe voll vorbildlicher sittlicher Motive.¹ v. 14: *Ein König der Niedrige mit Wahrheit*

1) מֵאִיר hat bei Loewenst. *Mehuppach Legarmeh*, aber falsch, da nach *Legarmeh* keine zwei Verbinden vorkommen können. Auch Norzi's מֵאִיר mit *Mehuppach Mercha* ist irrig, da Ben-Ascher nur zwei Beispiele dieser Doppelaccentuirung anerkennt, zu denen dieses מֵאִיר nicht gehört, s. *Thorath Emeth* p. 12. Daß die

richtet, daß Thron wird ewig bestehen. בְּאַמֶּתָה wie Jes. 16, 5 (syn. באמונה, במישור, במישרים) ist s. v. a. in Pflichttreue oder ganzer voller Erfüllung seiner auf Rechtshandhabung bezüglichen Regentenpflicht, mit andern Worten: nach der Norm des Thatbestandes und des Gesetzes und seiner aus beiden zus. hervorgehenden Pflicht. מִלְךָ hat in Codd. z. B. jaman. und im Venet. 1517. 21 richtig *Rebia*. Im Folg. gehört באמת שופט enger zus. als באמת דלים, denn von zwei neben einander stehenden Verbindern verbindet der erste immer etwas mehr als der zweite. Also ist באמת דלים שופט מִלְךָ treueste Kennzeichnung des logisch-grammatischen Verhältnisses. Zu 14^b vgl. die Königssprüche 16, 12. 25, 5.

Der Spruch mit שבט v. 15 ist neben den mit שופט v. 14 gestellt, beginnt aber seinerseits eine Gruppe von Sprüchen über Zucht im Hause und im Volke. v. 15: *Stecken und Rüge gibt Weisheit, aber ein ungezogener Knabe macht seiner Mutter Schande*. Neben שבט, den als Heilmittel auch der Spruch 22, 15 preist, geht הוציאה auf die Zurechtweisung in Worten, welche die körperliche Züchtigung begleiten muß und auch ohne sie erforderlich ist; die Construction 15^a folgt in Zahl und Geschlecht dem Schema 27, 9. Sach. 7, 7. Ew. §. 339^c. In 15^b wird die Mutter genannt, deren zärtliche Liebe oft zu verzärtelnder Nachsicht entartet: ein solches Schoßkind, solches Muttersöhnchen macht seiner Mutter Schande. Unser ‚ausgelassen‘, womit Hitz. מְשֻׁלַּח übers., ist von entzügelter, sich ohne Selbstbeschränkung gehen lassen-der Fröhlichkeit gebräuchlich und a. u. St. zu wenig; שֶׁלֹּחַ sagt man von frei weidenden, frei schweifenden Thieren (Iob 39, 5. Jes. 16, 2), נִצֵּר מְשֻׁלַּח ist demnach ein Knabe den man durch keinen Zwang und keine Strafe einschränkt, ein sich selbst überlassener (Lth. Ges. Fl. u. A.) und also ein ungezogener. v. 16: *Wenn Gottlose sich mehren mehrt sich der Frevel, die Gerechten aber werden ihren Sturz zu sehen bekommen*. LXX übers. nicht eben schlecht: πολλῶν ὄντων ἀσεβῶν πολλὰ γίνονται ἀμαρτία (s. über רָבָה v. 2. 28, 28), aber im Grunde ist das doch eine Binsenwahrheit, wie man in Schwaben sagt, d. h. ein trivialer Satz. Der Spruch will sagen, daß wenn in einem Volke die Partei der Gottlosen an Zahl und ebendamt an Macht erstarkt Frevel d. i. Abfallssünde in Denk- und Handlungsweise und ebendamt auch Frevelschuld überhand nimmt. Wenn dergestalt Irreligiosität und Sittenverderben um sich greifen, betrüben sich die Gerechten, aber das Regiment der Gottlosen trägt in sich das Gericht, und die Gerechten werden es mit Freude über Gottes gerechte Vergeltung erleben, daß die gottlosen Machthaber und Stimmführer gestürzt werden. Der Spruch ist wie ein Motto zu Ps. 12. v. 17: *Züchtige deinen Sohn und er wird dich vergnügen, und Wonnegenüsse gewähren deiner Seele*. LXX

Penultima-Betonung מֵאִיר in einigen Ausgg. falsch ist, bedarf kaum der Bemerkung. Richtig Jablonski מֵאִיר Mehuppach auf ult. mit Zinnorith der vorausgehenden offenen Sylbe.

übers. ייניחך gut καὶ ἀναπαύσει σε¹; הניח bed. Ruhe, eig. Aufathmen ἀνάπαυσις und dann, mit Verwischung der Vorstellung bisheriger Beengung, überh. (wie das von Fl. verglichene אַח) Vergnügen oder Be-

hagen gewähren. Die nachbibl. Sprache nennt das נחת רוח und sagt von dem Frommen, daß er נחת רוח seinem Schöpfer macht *Berachoth* 17^a und von Gott daß er נחת רוח gewährt den ihn Fürchtenden *ib.* 29^b, im Morgengebet von den himmlischen Geistern, daß sie ihren Schöpfer heiligen בנחת רוח (mit innigem Behagen). Man schreibe übrigens mit Codd. (auch jaman.) und älteren Ausgg. ייניחך, nicht ייניחך; denn ausgen. die Vv. ל"ה pflegt das Suff. dieser *Hifil*-Formen nicht dagessirt zu werden z. B. אִמְרֶיךָ 1 K. 2, 26. מִשְׁפָּרֶיךָ 1 K. 22, 16. אֲדִבֶּיךָ Ps. 50, 8. מַעֲדֵיךָ versteht LXX nach 2 S. 1, 24 (μετὰ λόγου) auch hier von Schmuck; aber das Wort bed. Leckergerichte, hier geistige Hochgenüsse. Wie in v. 15. 16 vom Hause aufs Volk übergegangen wurde, so folgt auch jetzt auf den Spruch von der Kinderzucht ein Spruch von der Volkszucht v. 18: *Ohne Schauung verwildert ein Volk; bewart es aber das Gesetz, Heil ihm!* Ueber die Wichtigkeit dieses Spruchs für die Würdigung des Verhältnisses der Chokma zur Prophetie s. S. 34. חזון ist dem Sinn nach s. v. a. נְבוּאָה, die proph. Schauung an sich und als Predigtinhalt. Ohne geistesvolle Predigt aus geistlichem Erfahrungsleben heraus wird ein Volk entzügelt (רַפְּרֵי, s. über die Punktation zu 28, 25 und über die Grundbed. zu 1, 25), es wird פָּרֵץ zuchtlos Ex. 32, 25., *wild vnd wüst*, wie Lth. übers. Auch in 18^b geht der Einheit der Antithese gemäß die Rede vom Volke, nicht vom Einzelnen. Schon deshalb ist nicht mit Hitz. zu erkl.: wer aber in solcher Zeit gleichwol das Gesetz hält, wol ihm! Ohne Zweifel ist dieser Spruch in einer Zeit gemünzt, in welcher proph. Predigt noch im Schwange ging; auch deshalb ist dieses „wer aber gleichwol . .“ unstatthaft, ein solcher Ged. konnte damals gar nicht aufkommen. Und überdies ist הורה im Spruchbuch ein flüssiger Begriff, der sich am wenigsten mit Gesetz im Untersch. von der Prophetie deckt. הורה heißt göttliche Lehre, Gottes Wort, sei es das des sinaitischen oder das des prophetischen Gesetzes d. i. der jenes auslegenden und anwendenden Verkündigung (2 Chr. 15, 3 vgl. z. B. Jes. 1, 10). Während einerseits ein Volk in dissolute Zustände geräth, wenn unter demselben die aus göttlicher Offenbarung schöpfende und sein Thun und Leiden mit Gottes Wort beleuchtende Predigt verstummt (Ps. 74, 9 vgl. Am. 8, 12): ist andererseits dasjenige Volk glücklich zu preisen, welches dem Worte Gottes, dem geschriebenen und dem gepredigten, die gebührende Ehre und Treue erweist. Daß Gottes Wort unter einem Volke gepredigt wird, gehört zu seinen Lebensbedingungen, und wahrhaft glücklich ist es nur, wenn es dem Worte Gottes, welches es besitzt und zu hören bekommt, sich willig und ernstlich untergibt. אֲשֶׁרֶרֶי (defectiv für אֲשֶׁרֶרֶה) ist die ältere und hier poetische Nebenform zu אֲשֶׁרֶי 14, 21. 16, 20. Von der Volkszucht wendet sich diese Spruch-

1) Ihre Uebers. von v. 17 und 18 hier findet sich noch einmal verderbt und verstümmelt hinter 28, 17. Dort steht καὶ ἀγαπήσει σε.

reihe wieder zur Zucht im Hause zurück v. 19: *Mit Worten läßt sich ein Knecht nicht bessern, denn er verstehts, kehrt sich aber nicht daran.* Das *Ni* נִסְר wird zu einem sogen. tolerativen, indem sich mit der Vorstellung des Geschehens die der Erreichung seines Zwecks verbindet: wirklich gebessert (gewitzigt, zurechtgesetzt) werden und also sich bessern lassen. Mit bloßen Worten erreicht man das nicht, der unvernünftige Knecht bedarf, um zurechtgebracht zu werden, eines radicaleren Heilmittels. Diese Behauptung fordert Begründung, schon deshalb ist die Ansicht v. Hofmanns (Schriftbew. 2, 2, 404) unwahrscheinlich, daß 19^b einen besser gearteten Knecht ins Auge fasse: gesetzt daß er verständig, in welchem Falle er ohne Grund gescholten wird, so sind die Worte auch verloren: er wird sie schweigend, ohne Gegenrede, an sich vorübergehen lassen. Veranlaßt ist dieser Erklärungsversuch durch die Voraussetzung, daß מַעֲנֶה nichts anders als ein Erwidern in Worten bedeuten könne. Wäre dies richtig, so ließe sich dem בִּר seine ohne Zweifel begründende Bed. belassen, indem man mit Loewenst. erkl.: „denn er vernimmt und darf nicht antworten“ d. h. dies daß Gegenrede abgeschnitten vereitelt den moralischen Eindruck. Oder auch: denn er verstehts wol, aber er schweigt in *prae fractum se silentium configit* (Sult.) und es bleibt doch beim Alten (Raschi). Aber warum soll nicht מַעֲנֶה selbst Ausdruck dieser Erfolglosigkeit sein? Zwar Demütigung (Meîri nach Ex. 10, 3: הַכְנָעָה) kann מַעֲנֶה nicht bed.¹, aber warum wie ein Erwidern in Worten nicht auch ein Erwidern (Entsprechen) durch die That (Stuart: *a practical answer*)? So LXX ἐὰν γὰρ καὶ νοήσῃ, ἀλλ' οὐχ ὑπακούσεται, wonach Lth.: *Denn ob ers gleich versteht, nimpt er sichs doch nicht an.* Daß מַעֲנֶה Gehorsam bedeuten könne, sagte ihr Sprachgefühl den Aramäern auch zu 16, 4. Es bed. Erwidern im prägnantesten weitesten Sinne, s. S. 259. unt. Der Ged. bleibt übrigens der gleiche ob man erkläre: denn er verstehts und schweigt d. i. läßt dich reden, oder: er verstehts, aber das Vernommene findet keinen thatsächlichen Widerhall. Zwischen die Sprüche von Zucht des Knechts schiebt sich nun, weil mit בְּדַבְרֵי 19^a durch בְּדַבְרֵי zusammenklingend, v. 20 ein: *Schauest du einen Mann hastend in seinen Worten, mehr Hoffnung hat der Thor als er.* Ebendies von dem sich weise Dünkenden 26, 12. Ein solcher hat sich selbst den Weg zur Weisheit verrammt, der dem Thoren, näml. dem naiven, noch offen steht; jener ist fertig, aus diesem kann noch etwas werden. An u. St. ist der Gegens. noch ein strafferer, denn der Thor ist als der Schwerfällige gedacht, was die eig. Bed. von בְּסִיל ist, s. S. 286. Es besteht mehr Hoffnung für den Thoren als für den welcher, obwol an sich kein Thor, sich in seinen Worten überstürzt. „Der προπετής ἐν λόγῳ αὐτοῦ (Sir. 9, 18) hat im jedesmaligen Falle das Denken bereits übersprungen; der בְּסִיל hat es noch vor sich und kommt vielleicht mit seinem langsamen Begriffe bis hin“ (Hitz.), denn der Esel kommt nach der

1) Auch Syr. Trg. denken an dieses מַעֲנֶה indem sie übers.: „denn er weiß daß er doch keine Schläge bekommt (כֹּסֶף).“

Fabel schließlich weiter als das Windspiel. Also gilt in Worten wie Sachen das Eile mit Weile. Alles Reden wie Thun soll vorerst innerlich durch Ausdenken und Ueberdenken reifen. Von diesem Spruche, der auch im Hause und bes. auch im Verh. zum Gesinde seine Anwendung findet, kehrt die Gruppe zu ihrem Grundton, der Zucht, zurück v. 21: *Wenn einer seinen Knecht von Jugend auf verzärtelt, wird er schließlich zur Brutstätte werden.* Schon zur Zeit der LXX und weiterhin hatte das Sprachbewußtsein auf die Frage, was מִנּוֹן bedeuete, keine sichere Antwort, wogegen für פָּנָק die Bed. verzärteln *delicatus enutrire* durch das Aram. und Arab. vollkommen gesichert ist. Der Talmud *Succa* 52^b nimmt das Alphabet אֵט"ב zu Hilfe, um dem מִנּוֹן einen Sinn abzugewinnen. Wie das Trg. dazu kommt, das Wort mit מִנְפֵחַ (entwurzelt) zu übers., ist unklar; des Hier. *postea sentiet eum contumacem* ist viell. durch ἔσται γοργυσιός des Symm. vermittelt, welcher נִן mit לִן *Ni. γοργύσειν* combinirt. Das ὁδυσθηθήσεται der LXX nebst dem Syr. hat v. Hofm. (Schriftbew. 2, 2, 404) zu rechtfertigen gesucht, indem er מִנּוֹן = מִנְהוֹן v. נָהָה ableitet, man müßte dann מִנּוֹן punktiren; viell. aber leitet LXX das Wort v. אָנָן = מִנְאָנָן ab, sei es daß sie מִנּוֹן (vgl. מִסְרָה = מַאֲסָרָה) oder מִנּוֹן (vgl. מִכְלָה = מַאֲכָלָה) ausspricht. Ihr zu folgen ist nicht rathsam, denn die Wortbildung ist precär; man sieht nicht ein, was der Spruchsprecher, dem die Sprache eine Fülle von Synonymen für den Begriff der Klage bot, mit diesem sonderbaren Worte wolle. Sprachlich geradezu unmöglich sind die Bedd. Herr *dominus* = מִמְּנָה (Ahron b. Josef Meïri u. A.) oder: der Unterdrückte = מִנְהָה v. נָהָה (Johlsen) oder: ein Kränkender = מִנְהָה (Euchel). Und Ewalds dem Arabischen entnommenes „undankbar“ ist aus der Luft gegriffen, da מִנּוֹן nicht einen Undankbaren, sondern umgekehrt einen der erwiesene Wolthaten aufrückt bed.¹ Auf rechtem Wege sind die Alten, welche מִנּוֹן nach dem V. נִן Ps. 72, 17 = נִין = erklären; Venetus, hierin Kimchi folgend, sucht auch der Nominalform gerecht zu werden, indem er (aber ohne ersichtlichen Sinn) γόνωσις übers. Ein glücklicher Griff ist Luthers Uebers.: *Wenn ein Knecht von jugent auff zertlich gehalten wird, So wil er darnach ein jungkherr (junker) sein.* Die Begriffe, in welche sich auch die neuern jüd. Uebersetzungen theilen: der des Sohns (z. B. Salomon: so will er zuletzt den

1) In Jahrb. XI S. 10 f. vergleicht Ew. zugleich in ansprechenderer Weise das äthiopische *mannāna* (Piēl) verschmähen, *menūn* ein Verworfener und *mannānī* ein Verächter, wonach מִנּוֹן allerdings „einen seinen eignen Wolthätern schnöde verachtenden oder undankbaren Menschen“ bezeichnen könnte. Aber dieser Verbalstamm ist eigentümlich äthiopisch und läßt sich nicht einmal im Arab. sicher nach-

weisen. Denn مَنَّة (welches Ew. vergleicht) bed. Wolthat und die dadurch auferlegte Verpflichtung, die dadurch bewirkte Abhängigkeit. Das V. مَنَّ (= מָנַן) bed. näml. theilen und insbes. theils Wolthaten ertheilen theils Wolthaten zutheilen, zuzählen, herrechnen und dadurch das beschämende Gefühl der Verpflichtung hervorbringen. Mit diesem Verbalstamm ist also für מִנּוֹן nichts anzufangen.

Sohn spielen) und des Herrn (Zunz), sind hier in Einen vereinigt. Aber wie in den Begriff des Sohnes (vom V. בֶּן) zugleich der des Herrn hineinkommen kann, ist nicht gleicherweise wie bei Junker und den spanischen *infante* und *hidalgo* zu ersehen; eher könnte sich mit בֶּן als spöttischer Benennung des Sohnes (Söhnchens) die Vorstellung des Schwächlings (de Wette) verbinden. Der Sachverhalt scheint folgender. Das V. בֶּן hat die Bed. üppigen Wachstums, zahlreicher Fortpflanzung; der Fisch hat davon den aram. Namen בֶּן wie hebr. בֶּן v. בָּנָה , welches gleichfalls üppig wuchernde Vermehrung bed. (s. zu Ps. 72, 17). Davon leitet sich sowol בֶּן ab, welches den Sproß als Bestandtheil einer Sippe bez., als בֶּן , welches, jenachdem man das ב als infinitivisches oder locales faßt, entw. dies daß es üppig sproßt, das üppige Sprossen, oder auch die Stätte üppigen Sprossens, luxuriirenden Wachsens, zahlreicher und schneller Vermehrung, also: die Brutstätte bed. Subj. in בֶּן könnte der Verzärtelte sein, aber näher liegt es doch, den Verzärtelnden Subj. wie in 21^a sein zu lassen. בֶּן ist entw. adverbialer Acc. für בֶּן oder was wir zu 23, 32 vorzogen: es ist nach Nominalsatzweise das den folg. Satz als sein virtuelles Präd. einführende Subj.: „Es verzärtelt Einer von Jugend auf seinen Knecht und sein (dieses Verzärtelnden) Ende ist: er wird eine Brutstätte werden.“ Der Hausherr ist mit seinem Hause zusammengedacht und der Knecht als ein solcher, welcher, mannbar geworden, seinen Herrn mit בֶּן beschenkt, die ebenso verzogene Rangen sind, als er selbst durch die Verzärtelung seines Herrn geworden ist. Man wird in der Volkssprache בֶּן in dem Sinne für בֶּן gesagt haben, in welchem wir einen aus der Art geschlagenen Sohn ein „schönes Früchtchen“ nennen, und בֶּן ist ein Ort (Haus) wo viele בֶּן sind und davon auch ein Mann (Hausherr) der viele בֶּן hat, einer dem seine Familie über den Kopf gewachsen ist. Man gelangt zu demselben Sinn, wenn man בֶּן noch unmittelbarer als Ort oder Gegenstand des Anwachsens, Ueberwachsens, Ueberwucherns faßt. Der Sinn ist jedenfalls: er wird sich des Andrangs, der ihm aus diesem seinem Verzärteln erwächst, am Ende nicht mehr erwehren können, sondern lediglich leidender Theil sein.

Die folg. Gruppe beginnt mit einem Spruche, der sich durch בֶּן mit בֶּן des vorigen reimt und läuft von da bis zu Ende dieser hizkianischen Spruchlese. v. 22: *Ein Mann des Zorns erregt Zwistigkeit, und ein wüthiger Mensch ist frevelreich.* Z. 1 Variation von 15, 18^a und 28, 25^a. בֶּן wie hier, aber in umgekehrter Folge 22, 24.¹ בֶּן bed. hier den Zorn, nicht die Nase, näml. die hochgetragene (Schult.). In בֶּן ist בֶּן nach 14, 29. 28, 16. 20. 27 regierter Genitiv; Hitz. construirt es im Sinne von בֶּן Ps. 19, 14 zu בֶּן , aber בֶּן sagt man nicht, und was von בֶּן gilt, daß es zahlwortartig seinem Subst. vorausgehen kann (s. zu 7, 26. Ps. 89, 51), gilt nicht auch von בֶּן . Viel (groß) an Frevel heißt einer der viel Frevelthun häuft und sich mit

1) Für בֶּן (Loewenst. nach Norzi) ist mit Baer, *Thorath Emeth* p. 19., בֶּן zu schreiben. So z. B. auch Cod. jaman.

großer Frevelschuld belastet (vgl. פשע v. 16). Der Zornmütige erregt (s. S. 252 unt.) Zwistigkeit, indem er das auf wechselseitiger Achtung und Liebe beruhende Wechselverh. der Menschen durchbricht und sich mit denen, gegen die er Grund des Zornes zu haben meint, durch sein leidenschaftliches Auffahren verfeindet; das weswegen er zürnt ließe sich auch ohne solche Verfeindung ins Reine bringen, die Leidenschaftlichkeit aber übertreibt und entstellt den Sachverhalt, erbittert die Gemüther und reißt sie auseinander. LXX bietet statt רב $\xi\sigma\omega\sigma\upsilon\chi\epsilon\nu$, von כרה (16, 27) träumend. Von Zornmut geht v. 23 auf Hochmut über: *Der Menschen Hoffart wird ihn demütigen, der Demütige aber erlangt Ehre.* So übers. wir חַמְדָּה כְּבוֹד (lat. *honorem obtinet*) in Einklang mit 11, 16 und שְׁפַל-רוּחַ mit 16, 19., wo aber שְׁפַל nicht wie hier Adj., sondern Inf. ist. Der Hoffärtige verliert die Ehre, die er hat, dadurch daß er sich mit ihr maßlos brüstet und noch hoch darüber hinausstrebt; der Demütige aber erlangt Ehre, ohne sie zu suchen, Ehre bei Gott, Ehre bei Menschen, welche ohne Werth sein würde, wenn sie nicht mit Ehre bei Gott verbunden wäre. LXX τοὺς δὲ ταπεινώφρονας ἐρεῖται δόξῃ κύριος. Dieses κύριος ist zwar nicht sinnwidrig, aber stylwidrig hinzugesetzt. Weshalb nun gerade v. 24 folgt, ist, auf Inhalt und Ausdruck gesehen, schwer zu sagen; man beachte aber, daß v. 22—27 die dem Alphabet nach einander folgenden Anfangsbuchstaben א (ב), ג, ה, ו, ז, ח aufweisen v. 24: *Wer mit einem Diebe theilt haßt sich selber, die Beschwörung vernimmt er und bekennt nicht.* Hitz. faßt das 1. Glied als Präd. des zweiten: „Wer solche Sünde welche Sühnung heischt (Lev. 5, 1 ff.) nicht zur Anzeige bringt, sondern das Geheimnis derselben mit dem Sünder theilt, ist nicht besser als ein mit dem Diebe Theilender, sich selbst Hassender.“ Die Construction des Verses — bem. er — ist von keinem Ausleger verstanden worden. Aber sie ist auch nicht so quer — denn so verstanden sein wollend wie Hitz. will hätte der Verf. das Subj. durch שָׁמַע אֱלֹהִים ausdrücken müssen — sondern einfacher, wie die Wortstellung und Verbalformen es fordern. Die Beschwörung ist nach Lev. 5, 1 die des Richters, welcher den Partner des Diebes bei Gott beschwört, die Wahrheit auszusagen — er verleugnet sie aber und belastet seine Seele mit todeswürdiger Schuld, indem er aus einem Hehler obendrein zu einem Meineidigen wird. v. 25: *Menschenfurcht bringt Fallstrick mit sich, wer aber auf Jahve vertraut wird hinausgerückt.* Es klingt seltsam — bem. Hitz. — daß hier in dem Buche eines Orientalen vor Menschenfurcht gewarnt sein sollte. Es genügt, gegen diese profane Gedankenlosigkeit auf Jes. 51, 12f. zu verweisen. Die eine der zwei Uebers. in LXX (vgl. Hier. Lth.) hat den „seltsamen“ Ged. nicht so seltsam gefunden, um ihn wiederzugeben, und zwar in gnomischen Aoristen: φοβηθέντες καὶ ἀλογηθέντες ἀνθρώπους ὑπέσχεσθαι σωθῆναι. Und warum sollte חַרְדָּה אֲדָם nicht Menschenfurcht (Feigheit) bedeuten können? Viell. nicht so daß אֲדָם *gen. objecti* ist, sondern so daß חרדה אֲדָם Schrecken den Menschen einjagen bed. wie חרדה אֱלֹהִים 1 S. 14, 15 Schrecken den Gott einjagt, vgl. Ps. 64, 2 פחד איב von dem Feinde verursachtes Grauen,

obwol diese Verbindung nach Dt. 2, 25 ebensowol auch Erschrecken vor dem Feinde (*gen. obj.*) bedeuten könnte. Zu יָהָן = verursacht, bringt als Folge mit sich vgl. 10, 10. 13, 15; mit der *synallage generis* verhält sich wie 12, 25^a (S. 205): sie ist am wenigsten befremdend bei weiblichen Infinitiven und infinitivischen Nomm. 16, 16. 25, 14. Ps. 73, 28., הִרְדָּה (Zittern) aber ist ein solches *nom. actionis* Ew. §. 238^a. Ueber יִשְׁקֹב (wofür LXX² σκαθίσεται, LXX¹ εὐφρανθήσεται = יִשְׂמַח) s. zu 18, 10. Wer einer Gefahr, mit der ihn Menschen bedrohen, dadurch sich entzieht, daß er aus Menschenfurcht Unrecht thut und die Wahrheit verleugnet, der fällt dadurch in selbstgelegten Fallstrick — es hilft ihm nichts daß er sich auf diese Weise rettet, denn er brandmarkt sich selbst als Feigling und versündigt sich an Gott und verfällt in Gewissensqualen (Vorwürfe und Aengste des Herzens), welche noch ärger sind als das womit er bedroht war. Nur das Gottvertrauen rettet wahrhaft. Die Menschenfurcht stürzt sich in noch größeres Leid als das dem sie entgehen will, das Gottvertrauen aber rückt innerlich und zuletzt auch äußerlich über alles Leid hinaus. Aehnlich wie mit der *genit.* Verbindung מִשְׁפַּט־אִישׁ verhält es sich mit מִשְׁפַּט־אִישׁ v. 26: *Viele suchen des Herrschers Antlitz, doch von Jahve kommt das Recht des Mannes.* Z. 1 ist wie Variation von 19, 6^a vgl. 1 K. 10, 24. Es liegt nahe, אִישׁ als *gen. obj.* zu fassen: das Urtheil über Jedermann d. i. des Mannes Würdigung, die Entscheidung über ihn, und möglich ist das auch, denn מִשְׁפַּט־אִישׁ Ps. 17, 2 läßt sich sowol von dem Rechte das ich habe als von der Rechtsentscheidung über mich (vgl. Thren. 3, 59) verstehen. Aber das Sprachbewußtsein scheint den *Genit.* nach מִשְׁפַּט überall als subjectiven zu denken z. B. 16, 33 מִשְׁפַּט־אִישׁ die Entscheidung welche das Loos bringt, Iob 36, 6 מִשְׁפַּט־עֲנִיִּים das Recht auf welches die Armen Anspruch haben, so daß also an u. St. מִשְׁפַּט־אִישׁ das Recht des Mannes als das ihm eigne oder zukommende, das Urtheil des Mannes als dasjenige ist, worauf als angemessenes er Anrecht hat (LXX τὸ δίκαιον ἀνδρός). Mag man den *Genit.* so oder so wenden, der Sinn bleibt der gleiche: der Herrscher ist es nicht, welcher endgültig über des Menschen Geschick und Werth entscheidet, wie diejenigen zu meinen scheinen, die sich augendienerisch an ihn andrängen und um seine Gunstbezeugungen buhlen. v. 27: *Ein Greuel dem Gerechten ist ein schurkischer Mann, und ein Greuel dem Gottlosen wer geraden Wandels.* In allen andern Sprüchen, welche הוֹדִיעָה beginnen z. B. 11, 20 folgt als *Genit.* יְהוָה, hier צְדִיקִים, deren Urtheil dem Gottes gleicht. Ein Greuel ist ihnen אִישׁ צָרִיף nicht als Mensch, sondern als eben solcher; צָרִיף ist das strenge Gegentheil von יָשָׁר. Der Gerechte sieht in dem schurkischen Mann, welcher in frecher Weise das der Sittlichkeit und Ehre Entgegengesetzte thut, den Widersacher und eine Schande seines Gottes, umgekehrt sieht der Gottlose in dem gerade Wandelnden יִשְׁרָאֵל (wie Ps. 37, 14) seinen Widersacher und die Verurtheilung seiner selbst.

Mit diesem doppelten הֵן geht das hizkianische Spruchbuch zu Ende. Es schließt seiner vorliegenden Abzweckung gemäß, die sein Anfang kundgibt, mit einem Königsspruch und einem Spruche von den großen

sittlichen Gegensätzen, welche alle Lebenskreise bis zum Throne hinauf beherrschen.

Erster Anhang der zweiten salomonischen Spruchsamlung c. XXX.

Der Titel dieses ersten Anhangs lautet dem vorliegenden Texte nach 1^a: *Die Worte Agurs des Sohnes Jake's, der Ausspruch*. Gegen den Anfang der folg. Spruchsamlung ist dieser Titel durch *Olewejored* abgegrenzt, und *הַמְשִׁיחַ*, durch *Rebia* vom Verfassernamen geschieden, ist als eine auf gleicher Linie mit *הַמְשִׁיחַ* stehende zweite überschriftliche Bezeichnung, als Besonderung jener ersten gefaßt. Altsynagogale Befangenheit, welche des Gesamttitels 1, 1 halber das ganze Spruchbuch als Werk Salomo's anzusehen glaubt, hält *אגור בן יקיה* für eine verblühte Benennung Salomo's, welcher die Worte der Thora an den König Dt. 17, 17 in sich aufgenommen, aber wieder von sich gespieen habe, indem er sagte: Mit mir ist Gott und ich werde es können (näml. viele Weiber nehmen, ohne dadurch Schaden zu leiden) *Schemôth rabba* c. 6. Die Uebers. des Hier.: *Verba Congregantis filii Vomentis* ist das Echo dieser jüdischen Deutung. Man sollte meinen, daß, wenn *אגור* Name Salomo's wäre, *יקה* Name Davids sein müßte; aber auch eine andere Deutung im *Midrasch Mischle* faßt das *בן* als Bez. des Trägers einer Eigenschaft und sieht in *אגור* den der seine Lenden für die Weisheit gegürtet (*אגור = חגור*) und in *יקה בן* den Sündenreinen (*נקי מכל*). Erst das Mittelalter beginnt von diesem geschichts- und sprachwidrigen Unsinn sich loszuketten, indem daneben von Einzelnen (wie AE und Meirî den Spaniern) die Ansicht ausgesprochen wird, Agur b. Jake sei ein Weiser zu Salomo's Zeit gewesen. Daß zu Salomo's Zeit, folgert man, blind für 25, 1., daraus daß Salomo diese Sprüche des sonst unbekannten Weisen gesammelt habe. In Wahrheit muß das Zeitalter des Mannes dahingestellt bleiben, und jedenfalls ist die Zeit Hizkia's der feste Punkt, von wo aus es, wo möglich, zu erspähen wäre. Der Name *אגור* bed. den Eingheimsten (6, 8. 10, 5) oder auch nach der herrschenden Bed. des arab. *أجر* den Gedungenen *mercede conductum*; auch den Samler (vgl. *קוּשׁ* Vogelsteller) oder den Sammelfleißigen (vgl. *علوق* anhänglich und andere Beispiele bei Mühlau p. 36) könnte das Wort allenfalls bed. Ueber *בן = binj* (allgewöhnlich in *בן-ינן*) und sein Verh. zu dem arab. *ibn* s. Genesis S. 555. Durchsichtiger ist der Name *יקה*. Das N. *יָקֹה* 30, 17. Gen. 49, 10 bed. den Gehorsam, v. *וָקֹה יָקֹה*; aber von [diesem Verbalstamm gebildet würde der Name *יָקֹה* lauten müssen. Die Form *יָקֹה* ist das Participialadj. von *יָקֹה* wie *יָקֹה* von *יָקֹה*, und das diesem *יָקֹה* entsprechende arab. *وَقَى* bed. waren (hüten), VIII *اتَّقِ* sich in Acht nehmen, bes. vor Gott, das übliche Wort von der als

εὐλάβεια gefaßten Frömmigkeit. Mühlau (p. 37) sieht mit Recht in den Eigennamen אֱלֹהֵי וְאֱלֹהֵי den wie z. B. auch אֱלֹהֵי (אֱלֹהֵי), אֱלֹהֵי, אֱלֹהֵי aus dem Reflexiv entstandenen secundären Verbalstamm אֱלֹהֵי, welcher in diesen Eigennamen, vorausgesetzt daß אֱלֹהֵי Subj. ist, in Obhut nehmen, nicht: in Acht nehmen = *cavere* bed. Alle diese Bedd. sind eng verflochten. Das Verbum ist in allen drei Formen: אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי ein Synonym von שמר, so daß אֱלֹהֵי den Frommen, entw. als Sichhütenden εὐλαβής oder als Hütenden d.i. Beobachtenden, näml. das was Gott geboten, bezeichnet.¹ Der Accentuation zufolge ist אֱלֹהֵי mit דברי gleichlaufende zweite Bez. dieser Schnur von Sprüchen. Aber das ist platterdings unmöglich. אֱלֹהֵי (v. אֱלֹהֵי erheben, näml. die Stimme, anheben, aussprechen) bed. den Ausspruch und dem uns vorliegenden Sprachgebrauch nach den Gottesspruch, die dem Proph. geoffenbarte und von ihm verkündigte Aussage Gottes, meistens wenn auch nicht immer (s. zu Jes. 13, 1) Gottes des strafenden Vergelters. Demgemäß bemerken jüd. Ausll. (z. B. Meiri und Arama), daß mit אֱלֹהֵי das Folg. als דברי נבואה d.i. Rede prophetischen Geistes und Inhalts bezeichnet werden solle. Aber im Gegentheil beginnt was folgt mit dem Bekenntnis menschlicher Ohnmacht und Kurzsicht, und weiterhin lesen wir Sprüche nicht von göttlichem, sondern durchaus menschlichem und sogar verschwindend geistlichem Gepräge, dadurch obendrein von den salomonischen sich unterscheidend, daß das Ich des Dichters, welches dort im Hintergrund bleibt, hier in den Vordergrund tritt. Dieses dem proph. Schrifttum eigne אֱלֹהֵי paßt also auf die folgende Schnur von Sprüchen in keiner Weise. Sie paßt auch deshalb nicht, weil den aneinandergereihten Sprüchen das einheitliche Thema abgeht, welches der Sing. אֱלֹהֵי fordert. Es kommt hinzu, daß אֱלֹהֵי im Sinne eines göttlichen, eines feierlichen Ausspruch nie so schlechtweg ohne näher bestimmenden Zusatz, wäre es auch nur ein vorwärts weisendes אֱלֹהֵי (Jes. 14, 28), vorkommt. Welcher Schriftsteller aber, sei er Spruchdichter oder Prophet, wird seiner Schrift den Titel אֱלֹהֵי Ausspruch geben, bei dem sich alles und also nichts denken läßt! Und nun gar: der Ausspruch — was in aller Welt soll denn hier der Artikel? Auf diese Frage hat noch kein Ausleger eine vernünftige Antwort zu geben vermocht. Auch Ew. sieht sich genöthigt, das nackte Wort zu bekleiden; er thut es indem

1) Nach dem Lexikon des 'Gezerî (aus der mesopot. Stadt 'Geziret ibn 'Amr)

heißt ^sواقف, in der Sprache Mesopotamiens „der Vorsteher des Hauses in welchem das Kreuz der Christen“, und demgemäß wird in dem Schreiben Muhammeds an die Christen von Negrin, nachdem sich ihm diese unterworfen: „Nicht soll entfernt und nicht abgehalten werden ein Mönch von seinem Mönchstum oder ein Presbyter von seinem Presbyterat (واقفته وتهيته عن واقه)“, diese LA die richtige sein: „und nicht ein Vorsteher von seinem Vorsteheramt“. Der Verbalstamm وقع (واقف) ist wie es scheint nordsemitisch; der südarabische Lexikograph Nešwan ignoriert ihn (Mittheilung Wetzsteins an Mühlau).

er **המשה נאם** zusammenliest und „Der Hochspruch welchen sprach . .“ übers. Aber abgesehen davon daß Jer. 23, 31 nichts für die Gebräuchlichkeit des Thatworts **נאם** beweist, wird **נאם** (הגבר) durch 2 S. 23, 1 (vgl. v. 5 mit 2 S. 22, 31) geschützt, und übrigens wäre die Weglassung des **אשר** und obendrein des zurückbezüglichen Fürworts (**נאמ')** eine am wenigsten so gleich von vornherein an der Stirn dieser Gnomologie zu erwartende Inkorrektheit (s. Hitz.). Läßt man das ganz und gar unverständliche **נאם** unbehelligt, so wird **המשה** irgendwie eine nähere Bestimmung zu dem Verfassernamen sein. Schon der Midrasch hat eine richtige Ahnung, indem er **המשה** mit **אגור בן יקה** zusammennimmt und erkl.: Agurs, Sohns Jake's, der auf sich genommen (**נשא**) das Joch des Hochgebenedeiten. Noch näher dem Richtigen kommt der in Vielem meisterhafte *Graecus Venetus*, indem er übers.: *λόγοι Ἀγοῦρου υἱὸς Ἰακέως τοῦ Μασάου*. Nehmen wir 31, 1 hinzu, wo **לְמֹואל מֶלֶךְ** „Lemuel (der) König“ eine sprachliche Unmöglichkeit ist und also gleichfalls gegen die vorliegende Accentuation **מֶלֶךְ מֹואל** zu verbinden ist: so ergibt sich daß **מֹואל** ein Landes- oder Volksname sein muß. Hitzig ist es, welcher dieses Columbus-Ei zuerst zum Stehen gebracht hat. Aber dies gilt nur insoweit als er in **מֹואל מֶלֶךְ מֹואל** einen Lemuel König Massa's und dieses Massa auch in 30, 1 erkannte (s. seine Abh.: Das Königreich Massa in Zellers Theol. Jahrb. Jahrg. 1844 und seinen Comm.), näml. das Gen. 25, 14 (= 1 Chr. 1, 30) neben **דומה** und **דומא** genannte ismaëlitische **מֹואל**. Von da aus aber ergeht er sich in der Weise seines haarspaltenenden und alles bis aufs Haar ausklügelnden Scharfsinns in unannehmbar begründeten Hypothesen. Daß jenes **דומה** das im Norden des Negd nahe der Südgrenze Syriens gelegene *Dumat el-gendel* sei (s. darüber zu Jes. 21, 11), dessen Namen und Gründung auch die Araber auf *Dûm* Sohn Ismaels zurückführen, muß als möglich gelten, und demzufolge wäre *Massa* allerdings in Nordarabien zu suchen. Wenn er nun aber auf Grund von 1 Chr. 4, 42 f. dorthin ein simeonitisches Königreich verlegt und dies dadurch entstanden sein läßt, daß der Stamm Simeon, urspr. dem Zehnstämmereich angehörig und also von Norden kommend, sich im Süden Juda's niedergelassen habe und von da in den Tagen Hizkia's, vor den Assyriern flüchtig, immer weiter südostwärts nach Nordarabien gezogen sei: so ist dagegen von Graf (Der Stamm Simeon, ein Beitrag zur Gesch. der Israeliten 1866) gezeigt worden, daß Simeon nie im Norden des h. Landes sesshaft war und vorliegenden Zeugnissen nach sich vom Negeb aus theilweise im idumäischen, nicht aber im nord-arabischen Hochland festsetzte. Hitz. meint sogar Spuren des **מֹואל** Agurs und Lemuels in der nach Benjamin von Tudela 3 Tagereisen von Chaibar gelegenen Judenstadt ¹ **שילמאס** und in dem Eigenschaftsnamen **ملسا** (glatt), welcher einem Felsen zwischen Taima und Wadi el-Kora gegeben wird (s. Kosegarten *chrestom.* p. 143), finden zu dürfen, aber wie schartig hier sein Scharfsinn wird, braucht kaum erst bewiesen zu

1) Vgl. Blau, Arabien im sechsten Jahrhundert, in DMZ XXIII, 590 und über eine Proselytenfamilie unter den Juden in Taima ebend. S. 573.

Mittelst vorsichtigerer Combinationen hat Mühlau den Wohn-
 rs und Lemuels nach Haurân oder in dessen Nähe verlegt.
 rt findet sich nahe dem Haurân-Gebirge ein *Duma* (دومة), des-
 ein *Têmâ* (تَيْمًا) und in dem Namen der im Legâ gelegenen
ismîje hat sich vielleicht sogar der Name des Gen. 25, 14 mit
 asammengenannten מַשְׁמַע erhalten. Und aus dem, was 1 Chr. 5, 9 f.
 von Kriegszügen der ostjordanischen Stämme gegen die Haga-
 d ihre Bundesgenossen יְשׁוּר, נַפִּישׁ und נַדָב¹ erzählt wird, läßt
 Sicherheit schließen, daß im Hauran und in der nach dem
 hin sich erstreckenden Wüste ismaelitische Stämme gewohnt ha-
 en Gebiet frühzeitig schon von den ostjordanischen Stämmen in
 ; genommen und מִדְּרָהֳלָה 1 Chr. 5, 22 d. i. bis zu den assyrischen
 tionen behauptet ward. Diese Zeitbestimmung ist freilich Müh-
 aranischem, von Israeliten der jenseitigen Stämme bewohnten מִשְׁמַע
 ungünstig als das לְהַר שַׁעִיר 1 Chr. 4, 42 Hitzigs nordarabischem,
 neoniten bewohnten מִשְׁמַע. Wir werden es unentschieden lassen
 , ob דִּרְמָה und דִּרְמָה, welche die Tholedoth Ismaels in der Nach-
 ft *Massa's* nennen, die noch jetzt vorhandenen osthauranischen
 as auch Blau (DMZ XXV, 539) mit Hitz. vorzieht, nordarabi-
 ortschaften seien (vgl. Genesis S. 377 Ausg. 4).² „Sei dem wie
 lle, Inhalt und Sprache der fraglichen Stücke weisen fast zwin-
 eine Grenzlandschaft der syrisch-arabischen Wüste. Zieglers
 (Neue Uebers. der Denksprüche Salomo's 1791 S. 29), daß Le-
 iell. ein Emir eines arabischen Stammes im Ostjordanlande war,
 B ein weiser Hebräer jene Sittensprüche des Emir oder für den-
 ins Hebräische übertrug, ist sicher unhaltbar, traf aber nicht so
 om Ziele als es für den ersten Blick scheinen könnte“ (Mühlau).³
 die vorliegende Textpunctuation auf der falschen Voraussetzung,
 30, 1. 31, 1 ein Gattungswort, kein Eigennamen sei, so läßt
 eilich auch die Frage aufwerfen, ob מִשְׁמַע statt מִשְׁמַע nicht vielmehr
 i sprechen sei, was in dem Art. Sprüche in Herzogs RE 14, 694
 glich hingestellt ist. Wäre מִשְׁמַע Gen. 10, 30 die Landschaft *Mes-*
 am Nordrande des persischen Meerbusens, in welcher Apamea lag,
 le sich dafür sagen, daß ebenso, wie die Geschichte Muhammeds
 enjamin von Tudela eine alte jüdische Bevölkerung Nordarabiens
 gen, ohne daß aber über ein מִשְׁמַע etwas verlautet, der Talmud
 üdische Bevölkerung Mesene's und bes. Apamea's bezeugt,⁴ und

) Mühlau combinirt *Nodab* mit der Ortschaft *Nudêbe* südöstlich von Bosra, DMZ XXV, 566) mit den von Eupolemos neben den *Nafaratoi* genannten *αἰοτ*. Auch der Kamus hat نَدَب als Namen eines Volksstamms.

) Dozy (Israeliten in Mecca S. 89 f.) bringt מִשְׁמַע mit المَسَا Mansâh, angeblichen alten Namen Mekka's, zusammen.

) Diese deutschen Ausführungen mit dem Namen Mühlau's sind den schrift-
 Nachträgen zu seinem Buche entnommen, die er mir zur Verfügung ge-
 hat.

) s. Neubauer, *La Géographie du Talmud* p. 325. 329. 382.

man könnte bei der Mutter Lemuels Königs von Mescha sich der in jüdischen Quellen gefeierten Helena, Königin Adiabene's, der Mutter des Monabaz und Izates, erinnern.¹ Aber die Selbigkeit des אֲשֻׁרִי der Völker-
tafel mit Μεσσην (syr. ^{ܡܫܢܐ}, arab. ميسان) ist unsicher, und die

dortige jüdische Bevölkerung läßt sich aus der Sassaniden-Zeit höchstens bis in die Zeit des babylonischen Exils hinaufdatiren. Wir bleiben deshalb bei dem ismaelitischen, sei es nordarabischen oder hauranischen אֲשֻׁרִי, unterschreiben aber keinesfalls Mührlau's *non possumus non negare, Agurum et Lemuëlem proselytos e paganis, non Israelitas fuisse*. Schon an sich hat die Religion der abrahamidischen Stämme, so weit sie nicht von sich selbst abgefallen war, nicht als götzendienerische zu gelten. Es war die Religion, welche noch heutiges Tages unter den großen Ismaeliterstämmen der syrischen Wüste als treue Ueberlieferung der Väter unter dem Namen *Dîn Ibrâhîm* (Religion Abrahams) fortbesteht; welche, wie wir im Comm. zu Iob (S. 377 und a. a. St.) im Namen Wetzsteins mitgetheilt haben, neben dem Mosaismus sich unter den Nomaden der Wüste erhielt; welche kurz vor der Erscheinung des Christentums im Ostjordanlande humane, mit den Lehren des Evangeliums sich berührende Doctrinen erzeugte; welche um eben jene Zeit laut historischen Zeugnissen (z. B. Mêjâsînî's in seiner Chronik der Ka'be) auch in den Städten des Higâz herrschend war und erst im 2. Jahrh. n. Chr. während der wiederholten Wanderzüge der Südaraber durch den jemanischen Götzdienst wieder verdrängt und auf die Wüste beschränkt wurde; welche den mächtigsten Anstoß zur Entstehung des Islam gab und diesem seine besten Bestandtheile lieferte; welche gegen Ende des vorigen Jahrh. im Lande Negd zur Reform des Islam drängte und die wahhabitische Lehre zur Folge hatte. Nehmen wir 30, 5 f. aus, so enthalten die Sprüche Agurs und Lemuels nichts, was sich nicht von dem außerisraelitischen Standpunkte, auf den sich der Verf. des B. Iob versetzt, begreifen ließe. Sogar 30, 5 f. ist dort (vgl. 6, 10. 23, 12) nicht ohne Parallelen. Indes vergleicht man Dt. 4, 2. 13, 1 und 2 S. 22, 31 = Ps. 18, 31 (von wo v. 5 der Sprüche Agurs mit Umsetzung des יהוה in אֱלֹהִים entnommen ist), so erscheint Agur allerdings als ein mit der Offenbarungsreligion Israels und ihrer Literatur Vertrauter. Aber muß man die zwei Massaiten deshalb mit Hitz. Mührlau Zöckl. für geborene Israeliten halten? Da die biblische Geschichte keinen israelitischen König außerhalb des h. Landes kennt, so halten wir es für wahrscheinlicher, daß König Lemuël und sein Landsmann Agur Ismaeliten waren, welche sich über die Religion Abrahams erhoben hatten und zur Religion Israels als deren Vollendung bekannten.

Kehren wir nun zum Wortlaut von 30, 1^a zurück, so macht Hitz. Agur zu Lemuels Bruder, indem er vocalisirt אָגוּר בֶּן-יִקְרָהּ מִשָּׁא d. i. Agur Sohn derjenigen welcher Massa gehorcht. Die Schweden Ripa und Björck, der Americaner Stuart eignen sich das an. Aber gesetzt auch

1) Derenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine* I p. 224.

daß **מָסָא** sich mit dem Acc. dessen dem gehorcht wird verbinden ließ, ist **בן** als Träger eines solchen Attributivsatzes als seines virtuellen Genitivs sonst beispieillos, und zudem ist es unrathsam, den für sich selbst sprechenden Eigennamen **מָסָא** wegzucorrigiren. Es liegen zwei andere Möglichkeiten vor, **מָסָא** ohne Aenderung oder mit Aenderung Eines Buchstabens zu begreifen. Wir schicken voraus was Wetzstein zu 31, 1 gegen Mühlau's Uebers. „König von Massa“ diesem brieflich geäußert hat. „Ich möchte vorsichtiger — schreibt er — **מֶלֶךְ מָסָא** ‚König der Massäer‘ übers., da diese Fassung unanfechtbar ist, wogegen *terra Massa* oder gar *urbs Massa* dies nicht ist. Reine Nomaden sind nun zwar die Massäer nach c. 30 und 31 nicht gewesen, aber wahrscheinlich waren sie, wie die übrigen Ismaeliterstämme, Halbnomaden, die kein größeres Land als ausschließliches Eigentum besaßen und deren Hauptort viell. gar nicht ihren Namen trug. Letzteres mag auch im Altertum so selten gewesen sein, wie es heutigen Tages ist. Weder die *Sammar*, *Harb*, *Muntefik* noch andere Halbnomaden, die ich im südlichen Theile der syrischen Wüste kenne, haben einen Ort, der ihren Namen trüge. So scheint auch das **עֵינָן** (Usitenvolk), welches wir uns, da es unter ihm so große Ackerbauer wie Iob gab, als einen vorwiegend fest ansässigen Stamm denken müssen, keine **קָרְיָה עֵינָן** besessen zu haben. Nur in wenigen Fällen, wo ein Stamm viele Jahrhunderte lang in und um eine Ortschaft gehaust, scheint an dieser der Volksname hangen geblieben zu sein. So mag aus **בְּרִיַּת הַדּוּמָה** ‚Niederung der Dumäer‘ oder **קָרְיָה הַדּוּמָה** ‚Stadt der Dumäer‘, desgleichen aus **קָרְיָה הַתְּמָרָה** ‚Stadt der Temäer‘ allmählich (wol erst nach dem Untergang dieser Stämme) eine Stadt *Duma*, ein Hafen *Midian* u. dgl. geworden sein, so daß die ursprüngliche Bed. des Namens verloren ging.“ Es ist klar, daß aus dem Vorhandensein eines Ismaeliterstamms **מָסָא** sich nicht das einer gleichnamigen Ortschaft folgern läßt. Die Conj. **מִמָּסָא** für **הַמָּסָא** (s. Herzogs RE 14, 702) hat das gegen sich, daß sie, obwol gut hebräisch (s. z. B. 2 S. 23, 20. 29 vgl. 1 K. 17, 1), ohne weiteres diese Folgerung zieht. Minder präjudicirlich ist Bunsens und Böttchers **הַמָּסָא**. Viell. aber kann auch **הַמָּסָא** gleichen Sinn haben, weit eher wenigstens diesen als den welchen Malbim nach **הַמָּסָא** 1 Chr. 15, 27 mit **לִXX אֲרָצוֹת עֹלָם עֹלָם** hineinlegt. „Man hätte dann 2 S. 23, 24 **אֶלְחָנָן בֶּן דָּוִד בֵּית לָחֶם** (s. Genesis S. 310 unt.) zu vergleichen — eine Verbindung, in welcher nach Analogie solcher arabischer Verbindungen wie **كَيْسُ عَيْلَانَ** Kais des Stammes

عَيْلَانَ (bei *Ibn Coteiba* ۳۸ u. ۳۹) oder **مَعْنُ طَيْيِّ** Ma'n vom Stamme

Tay d. i. der diesem Stamme angehörige Ma'n im Untersch. von andern Männern und Familien dieses Namens (*Schol. Hamasae* 144, 3) **בֵּית לָחֶם** als Genit. gedacht ist“ (Mühlau). Jenes **בֵּית לָחֶם** (statt **הַלְחָמִי**) freilich läßt sich mit Thenius und Wellhausen leicht nach 1 Chr. 11, 26 in **מִבֵּית לָחֶם** verwandeln, und ganz gleichartig ist es, weil ohne Artikel, auch an sich nicht. Indes läßt sich annehmen, daß statt **מָסָא** wegen unerloschenen Appellativsinns des Eigennamens (etwa: die Erhebung

elatio) auch **המשה** gesagt werden konnte. Und da **אגור** mit **בן ירקה** gleichsam Ein Compositum bildet und die Rectionskraft des **אגור** ganz und gar nicht aufhebt¹, so läßt sich allerdings nach arabischer Sprechweise erklären: Worte Agurs Sohns Jake's des Stammes (der Landschaft) Massa.

Das Folgende 1^b lautet so wie es punktirt ist: *Spruch des Mannes zu Ithiel, zu Ithiel und Uchal*, nicht *Ukkal*, denn irriger Weise ist seit Athias und van der Hooght die LA **אָקָל** gangbar geworden. JHMichaelis hat das richtige **אָקָל**. So, mit **כ** *raphatum*, ist nach der Masora zu lesen, denn sie bemerkt zu diesem Worte **לִית וְחֹסֶר** und zählt es mit auf unter den 48 defektiv ohne **ו** zu schreibenden Wörtern (s. dieses Verzeichnis der **מ"ח מלין מיהדירן חסרין ו"י** in der *Masora finalis* 27^b Col. 4), und da sie das Fehlen des Dehnungsbuchstabens nur da bemerkt, wo dem Vocal kein Dagesch folgt, so setzt sie also voraus, daß das **כ** nicht dagessirt ist, wie es sich auch in Codd. (auch jaman.) mit dem Raphe-Strich geschrieben findet. **לְאִיתִיָּאל** ist zweifach accentuirt; das *Tarcha* vertritt das *Metheg* nach der Regel *Thorath Emeth* p. 11. Das **ל** hinter **נָאֵם** ist im Sinne der Punctuation gleicher Dativ wie in **לְאִתִּי** Ps. 110, 1 und hat ein scheinbares Recht an dem anredenden **כִּי תִדַּע** 4^b. Ithiel und Uchal sollen nach althergebrachter Ansicht Söhne oder Schüler oder Zeitgenossen Agurs sein. So z. B. Gesenius im HW. unter **אִיתִיָּאל**, wo bis heute der Hinweis auf Neh. 11, 7 fehlt. **אִיתִיָּאל** wird von Jefet und andern Karäern ‚Es ist ein Gott‘ = **אִיתִיָּאל** gedeutet; es ist aber wol s. v. a. **אִתִּי אֵל**, ‚Mit mir ist Gott‘, wie für **אִתִּי** auch **אִתִּי** geschrieben wird. **אָקָל** (**אָקָל**) kommt als Eigennamen nirgends vor, aber auf dem Gebiet der Eigennamen ist wenn nicht alles doch fast alles möglich.² Ew. sieht in 1^b—14 ein Zwiegespräch: in v. 2—4 spricht **הַקָּדֵר** d. i. wie sich ihm das Wort deutet: der ausgelebte reiche hochmütige Spötter und in v. 5—14 antwortet ihm der ‚Mitmirtgott‘ oder vollständiger ‚Mitmirtgott-Sobinichstark‘ d. i. der fromme Dulder. „Das alles — bem. er — ist nichts als dichterisch, und dichterisch ist auch daß die Rede dieses Reckens der Spöttelei ein Hochspruch genannt wird.“ Aber 1) ist **הַקָּדֵר** ein unschuldiges Wort und in **נָאֵם הַקָּדֵר** Num. 24, 3. 15. 2 S. 23, 1 ist es ein feierlich ernstes; 2) ein aus zwei durch **ו** verbundenen Sätzen bestehender Eigennamen, gleichviel ob ein wirklicher oder symbolischer, ist nicht nachweisbar; Ew. selbst §. 274^b erkennt in **הַקָּדֵר** 1 Chr. 25, 4 die Benennung nicht Eines Sohnes Hemans, sondern zweier, und 3) wäre es die forcirteste Afterpoesie, wenn der Dichter in einer Zeile den halben Namen nannte und dann, als ob er erst wieder von neuem Athem holen müßte, in einer zweiten Zeile die andere Hälfte hinzufügte. Aber auch dagegen daß **אִיתִיָּאל** und **אֵל** Namen zweier verschiedenen Personen seien, an die sich des Mannes Rede richtet, spricht die in diesem Falle zwecklose Anadiplosis, der hier

1) Man sagt im Arab. ohne alle Anomalie z. B. *Aliju-bnu-Muhammadin Taj-jin* d. i. der Ali Sohn Muhammeds des Stammes (vom Stamme) Tay, vgl. Aehnliches Jos. 3, 11. Jes. 28, 1. 63, 11 und in Betreff des Artikels dessen Häufung in Dt. 3, 13.

2) s. Wetzstein, Inschriften aus den Trachonen und dem Haurangebirge (1864) S. 336 f.

undichterische Parallelismus mit Aufsparrung. Die Wiederholung — bem. Fl. — des Namens Ithiel, welcher mit Uchal für den Sohn oder Schüler Agurs gelten kann, hat ihren Grund wahrsch. nur darin daß man eine andere erweiterte LA einfach neben die kürzere stellte. Die Sache verhält sich anders, aber die Voraussetzung Fleischers, daß der D. selbst nicht so geschrieben haben könne, ist richtig. Man hat keins der zwei **לִּאֲחִיאל** zu streichen, sondern die vermeintlichen Eigennamen müssen in einen Aussagesatz umvocalisirt werden. Ein Hauptbeweis liegt in dem mit **כִּי** anhebenden v. 2: dieses **כִּי** setzt einen Satz voraus welcher begründet wird, denn mit Recht behauptet Mühlau, daß **כִּי** in der affirmativen Bed., welche mittelst Aposiopese aus der confirmativen hervorgeht, den Nachsatz eröffnen und mitten in der Rede (z. B. Jes. 32, 13) bestätigend eintreten, aber nicht abgerissener Weise an der Spitze einer Rede stehen kann (vgl. zu Jes. 15, 1 und 7, 9). Indem wir nun aber fragen, wie zu vocalisiren sein mag, tritt zugleich das nicht unauffällige **נָאִם הַגִּבֹּר** in den Bereich der Untersuchung. Dieses **נָאִם הַגִּבֹּר** bezeugen sämtliche Griechen mit ihrem *τάδε λέγει ὁ ἀνὴρ* (Venet. *φησὶν ἀνὴρ*); übrigens ist aus dem Wuste der alten Uebersetzungsversuche nur dies hervorzuheben, daß das Gefühl der Uebersetzer sich sträubt, in **נָאִם** einen zweiten Personnamen zu erkennen: die Peschitto läßt es weg, Trg. übers. es nach dem Midrasch mit **וְאִכָּל** (ich vermags), wie Theod. *καὶ συνήσονται*, was wahrsch. auch *καὶ συνήσονται* (v. *συνιέναι* kundig s.) des Venet. besagen will; LXX mit *καὶ παύονται* und Aq. *καὶ τέλεσον* (beides v. *כלה*). Auffällig an dem **נָאִם הַגִּבֹּר** ist dies daß es so kahl dasteht, ohne daß wie Num. 24, 3. 15. 2 S. 23, 1 attributive Beschreibung des Mannes folgt. Lth. hat sich dadurch bestimmen lassen zu übers.: *rede des mans Leithiel*. . Und warum könnte **לִּאֲחִיאל** nicht eine Eigennamenverbindung wie **שְׁלֹחִיאל** (**שְׁלֹחִיאל**) sein? In dem Sinne von „ich mühe mich um Gott“ gefaßt könnte es symbolischer Name des *φιλόσοφος* sein als eines solchen der in göttlichen Dingen mit Aufbietung aller Kräfte nach Erkenntnis strebt. Aber 1) ist **לִּאֲחִי** mit Accusativobj. unerweislich und eher noch ließe sich als Name eines solchen nach Ps. 84, 3 **בְּלִיַּחֲיָאֵל** denken; 2) kann doch **לִּאֲחִיאל** nicht das eine Mal Personname und das andere Mal Aussagesatz sein — man wird es beidemale in **לִּאֲחִי** umsetzen müssen, **אֵל** aber hat als Vocativ zu gelten, nicht als Acc., wie es von JDMich. Hitz. Bunsen Zöckl. u. A. gefaßt wird, also: Ich habe mich abgemüht, o Gott. . Die Nacktheit des **הַגִּבֹּר** läßt sich sonach nicht mit dem ersten **לִּאֲחִיאל** decken. Mühlau in seiner Schrift will **הַמַּשָּׂא** in **מַמַּשָּׂא** verwandelt, herübernehmen: „der Mann aus Massa“ und zieht es jetzt vor, **הַגִּבֹּר** gattungsbegrifflich¹ zu fassen: „Spruch (Bekentnis) des Mannes (d. i. Bekennen muß der Mann): Abgequält habe ich mich, o Gott. .“ In der That bleibt nichts anderes übrig. Der Art. könnte auch zurückweisend sein: der eben ge-

1) So näml. daß **הַגִּבֹּר** nicht den Mann wie er sein muß, sondern den Mann wie er zu sein pflegt bez. (der Art., wie die arab. Grammatiker sagen, nicht „zur Erschöpfung der Charaktermerkmale des Genus“, sondern zum Ausdruck „der Beschaffenheit *māhiye* des Genus“).

nannte Mann, dessen **דברי** angekündigt sind, also Agur. Aber warum wäre dann nicht **נאם אגור** gesagt? Denn poetisch ist dieses ‚der (vorgenannte) Mann‘ nicht. Andererseits freilich lautet was folgt zu individuell, als daß man unter **הגבר** jeden beliebigen Menschen verstehen könnte. Es gibt ja unter den Menschen mehr als zu viel, die gar nicht nach Gott fragen (Ps. 14, 2 f.). Aber an solchen, welche die Scheidewand zwischen sich und Gott schmerzlich fühlen, fehlt es auch nicht. Einen solchen Mann führt Agur redend ein, indem er das Selbsterlebte verallgemeinert. Daß auf **נאם** nicht nothwendig ein Eigennamen zu folgen braucht, zeigt Ps. 36, 2 (s. dort). Mit **נאם הגבר** führt also Agur ein, was der Mann zu bekennen hat, näml. der ernste, auf Gott gerichtete Mensch, denn mit **נאם** verbinden sich die Vorstellungen des aus der Tiefe Kommenden und feierlich Ernsten. Wenn Agur dergestalt Selbsterlebtes verallgemeinert, so stört nun auch die affektvolle Anadiplose nicht. Nach langer Denkarkeit des Mannes muß er schließlich bekennen: Ich habe mich abgemüht, o Gott, habe mich abgemüht, o Gott. . Daß das Mühen auf Gott gerichtet war, will sich viell. durch die Alliteration des **לאירי** mit **אל** andeuten. Aber wie nun weiter? **ואכל** läßt sich **ואכל, ואכל, ואכל, ואכל, ואכל** lesen und ist auch **ואכל** gelesen worden. Die Lesung **ואכל** vertritt Niemand; was folgt sagt das gerade Gegentheil dieses *et potui (polui)*. Für **ואכל** ist Geiger (Urschrift S. 61), indem er es fragend wendet: „Ich mühte mich vergeblich ab um Gott, mühte mich vergeblich ab um Gott, wie sollt' ich es vermögen?“ Da man aber jeden Bejahungssatz in dieser Weise umdrehen und aus Ja Nein machen kann, so darf man sich nur im äußersten Nothfall zu solchen Fragen ohne Fragwort verstehen. Böttchers **אלאירי** ich habe mich abgemüht nichtig ist kein Hebräisch. Aber **אל-ואכל** könnte es allenfalls heißen, wenn nur nicht das **ו** dazwischen stände! Dürfte man die Buchstaben **אל** versetzen, so gewönne man **ואכל**, wonach *LXX οὐ δύνησονται* übers. Jedenfalls ist dieses am Erfolg weiteren Mühens verzagende, „ich werde nichts vermögen (es zu nichts bringen)“ besser als **ואכל** (und ich werde dahinschwinden) sein würde, wofür übrigens **ואכלה** gesagt sein sollte (vgl. 22, 8 mit Iob 33, 21). Man erwartet nach **לאירי** Ausdruck dessen was die Folge des angestregten und lange fortgesetzten Abmühens gewesen ist. Demgemäß liest Hitz. **ואכל** und ich wurde stumpf — passend dem Sinne nach, aber deshalb unbefriedigend, weil **כלל** in der Bed. des arab. **كَلَّ** *hebescere* dem hebr. Sprachgebrauch fremd ist. So wird also **ואכל** ein *fut. consec.* von **כלה** sein. JDMich. und zuletzt Böttch. lesen es als *fut. consec. Pi.* **ואכל** oder **ואכל** (s. über diese Form in Pausa zu 25, 9 S. 401 unt.): „und ich habe ein Ende gemacht“; aber es stünde nicht gut um den hier klagenden Forscher, wenn die Unzufriedenheit mit seinen Resultaten ihn bestimmt hätte, dem Forschen Abschied zu geben und sich weitere Mühe verdrießen zu lassen. Wir lesen deshalb lieber wie schon Dahler und zuletzt Mühlau und Zöckl. **ואכל** und ich bin hingeschwunden. Die Form, von Hitz. als Pausalform beanstandet, ist in der Unveränderlichkeit ihrer Vocale ebenso regel-

recht als die zu יָחַד 27, 17 besprochenen, welche das = ihrer ersten Sylbe in Pausa verlängern. Und wenn Hitz. gegen das Ausgesagte einwendet, daß es Zuviel gesagt sei, indem Einer von solchem Nachdenken nicht sterbe: so erwidern wir, daß wenn das Forschen des hier Redenden sich unter בָּלוֹת נַפְשׁוֹ וְדַחֲוֹ (Ps. 84, 3. 143, 7) vollzog, er auch von sich in Person כְּלִיָּתִי oder וְאֶכֶל sagen kann. Es ist ein nicht bloß aus intellectuellem, sondern vor allem aus praktischem Bedürfnis hervorgegangenes Forschen gemeint — das doppelte לֵאמֹרִי will sagen daß er dabei alle Kräfte seines inneren und äußeren Menschen aufbot und וְאֶכֶל daß er dennoch nicht zum Ziele gelangte, sondern sich erfolglos verzehrte. Bei dieser unserer Erkl. bedarf 1^a keiner Aenderung seiner Accente; in 1^b aber hat man zu schreiben:

נָאִם הַגִּבֹּר לֵאמֹרִי אֶל
לֵאמֹרִי אֶל וְאֶכֶל: 1

Das nun folg. כִּי begründet die Vergeblichkeit des langen eifrigen Mühens v. 2. 3: *Denn unvernünftig bin ich für einen Mann, und Menschen-Verstand hab' ich keinen. Und nicht gelernt hab' ich Weisheit, daß ich Erkenntnis des Allheiligen besäße.* Der welcher es zu keinem festen Stande der Heiligung bringen kann, indem er immer und immer wieder von dem erstrebten Ziele zurückverschlagen wird, schuldigt sich selbst als einen Sünder, so groß, daß jeder andere Mensch über ihm und er tief unter allen stehe. Ebenso findet hier Agur den Grund davon daß er in göttlichen Dingen nicht zu befriedigender Klarheit zu gelangen vermocht hat, nicht in der gemeinmenschlichen Kurzsicht und Ohnmacht — er kommt sich selbst wie gar nicht ein Mensch, sondern ein unvernünftiges Thier vor und vermißt an sich den Verstand, den ein Mensch doch eigentlich haben könnte und sollte. Das מִן von מֵאִישׁ ist nicht das partitive wie Jes. 44, 11., nicht das gewöhnliche comparative: als irgendjemand (Böttch.), was מִכֶּל-אִישׁ heißen müßte, sondern das negative wie Jes. 52, 14. Fl.: *rudior ego sum quam ut homo appeller* oder: *brutus ego, hominis non similis*. Ueber בִּיעַר s. zu 12, 1 S. 193 unt.² Sagt nun etwa v. 3 daß er in keine Schule der Weisheit gegangen und es ebendeshalb in seinem Ringen nach Erkenntnis zu nichts bringen konnte, weil ihm die nöthigen Voraussetzungen fehlten. Aber dann in der That ließ sich fragen: wozu dieses Geklage? Er hätte eben erst in die Schule gehen sollen, um nach dem Worte „Wer da hat dem wird gegeben“ auf Grund des Gegebenen das zu erlangen, wonach

1) Das *Munach* ist Transformation des *Mugrasch* und diese Accentfolge: *Tarcha Munach Silluk* bleibt die gleiche, mag man אֶל als Acc. oder als Vocativ ansehen.

2) Dem Arab. zufolge ist בִּיעַר nicht das abweidende, sondern das mistende Thier (بَعَر Kameel-, Schafmist); der בִּיעַר gibt Mühlau mit Recht die Bed. des Ausscheidens, von wo sich die Bedd. sowol des Abweidens als des Wegräumens (Wegfegens) ergeben (vgl. pers. پاک کردن rein machen = reine Wirthschaft *tabula rasa* machen).

er aufstrebte. So wird denn לִמְדָתִי auf das Lernen inmitten des Ringens gehen; למד aber bed., geistig verstanden, Aneignung eines Kennens oder Könnens: er hat es von dem Tiefpunkt seines Erkenntnisstandes aus nicht dahin gebracht, Weisheit sich zu eigen zu machen, so daß er sich Erkenntnis der allheiligen Gottheit (denn diese Erkenntnis ist Kern und Stern der wahren Weisheit) zusprechen könnte. Lassen wir אָדָּע^b so wäre dieses mit dem למדתי auf gleicher Linie stehendes synchronistisches nesciebam. Dagegen ordnet sich das positive אָדָּע dem למדתי wie arab. فاعلم unter, im Sinne von (ita) ut scirem scientiam Sancti.

simi, also eines Folgesatzes wie Thren. 1, 19 eines Absichtssatzes Es §. 347^a. קִדְשִׁים ist wie 9, 10 Name Gottes in so superlativischem Sinne wie arab. el-kuddūs.

In v. 4 kommt das נָא zu seinem Ziele: *Wer stieg hinauf gen Himmel und fuhr hernieder? Wer hat den Wind gefaßt in seinen Fäuste? Wer eingebunden die Wasser in ein Tuch? Wer aufgerichtet der Erde Enden alle? Wie heißet er und wie heißet sein Sohn, falls du es weißest?* Die 1. Frage מִי עָלָה-שָׁמַיִם וַיֵּרֶד ist durch Pazer abgegrenzt; עלה-שָׁמַיִם hat *Metheg* in der dritten Sylbe vor dem Tone. Auch die 2. Frage wird meistens mit *Pazer* geschlossen, aber gegen die Regel, daß *Pazer* sich im Verse nicht wiederholen darf; Cod. Erfurt. 2 und einige ältere Ausg. haben für בחפניו richtiger בחפני mit *Rebia*. So verurtheilt über die Interpunction. חֲפָנִים sind eig. nicht die beiden Fäuste, denn die Faust d. i. geballte Hand *pugnus* heißt אֶגְרָה, wogegen חֶפֶן (in allen drei Dialekten) die Hohlhand *vola* (s. Lev. 16, 12) bed.; indes sind die Hohlhände hier, nachdem sie das Ding gefaßt, als geschlossene, also als Fäuste vorgestellt. Der Dual deutet auf den Dualismus der durch die Gleichgewichtsstörung gegebenen Luftströmungen; der, welcher diese Bewegung beherrscht, hat gleichsam den Nord- oder Ostwind in der einen, den Süd- oder Westwind in der anderen Faust, um ihn nach Belieben aus dieser Sperre (Jes. 24, 22) zu entlassen. Die 3. Frage erklärt sich durch Iob 26, 8 אֶרֶר-מַיִם בְּעַבְדִּי; שָׁזָלָה (v. 9) שָׁמַל *comprehendere*) ist ein Bild des die oberen Wasser in sich fassenden Gewölks wie Iob 38, 37 des Himmels Schläuche. כָּל-אֶפְסֵי-אֶרֶץ sind wie an fünf andern Stellen z. B. Ps. 22, 28 die entlegensten äußersten Theile der Erde; Aufrichtung aller dieser äußersten Marken (*margins*) der Erde ist s. v. a. Feststellung und Formirung der Grenzen bis zu denen die Erde reicht (Ps. 74, 17), Bestimmung des Umfangs der Erde und Gestaltung ihrer Figur. הֲכִי הָדָּע klingt mit Iob 38, 5 vgl. 18 zusammen. Die Frage hier ist geformt wie die Frage dort, wo Jahve dem Iob die menschliche Ohnmacht und Kurzsicht zum Bewußtsein bringt. Es sind aber hier zwei Möglichkeiten des Sinnes der viertheiligen Frage vorhanden. Entweder zielt sie auf die Antwort ab: Kein Mensch, sondern ein über alle Creaturen erhabenes Wesen, so daß die Frage מִי-יָדָע auf den Namen dieses Wesens geht. Oder die Frage ist von vornherein von Menschen gemeint: Welcher Mensch hat dies irgendwann vermocht

es Einen, so nenne mir ihn! In beiden Fällen ist **עלה** nicht nach 28 S. 394 unt. in dem modalen Sinne *quis ascenderit*, sondern wie folg. **יירר** fordert im nächsten indicativischen Sinne *quis ascendit* meint. Die Wahl aber zwischen jenen zwei Möglichkeiten ist sehr gering. Die 1. Frage lautet historisch: Wer ist gen Himmel gefahren (infolge dessen, alsdann) herabgefahren? Sie so zu fassen liegt der *executio temporum* gemäß am nächsten. Bei dieser Fassung und die Vorausstellung des Hinauf vor das Hinab scheint der Fragende nicht Gott zu denken, sondern im Gegens. zu sich selbst, dem das Göttliche transcendent ist, an irgendeinen andern Menschen, von dem das Antheil gilt. Gibt es denn überhaupt — fragt er — einen Menschen, welcher Himmel und Erde, Luft und Wasser d. i. das Wesen und die innere Beschaffenheit der sichtbaren und unsichtbaren Welt, die Quantität und Ausdehnung der Elemente u. dgl. mit seiner Macht und auch seinem Wissen umspannte und durchdränge? Nenne mir diesen Menschen, wenn du einen kennst, bei seinem Namen und bezeichne ihn familienmäßig genau — ich würde mich an ihn wenden, um von ihm zu lernen was ich vergeblich bisher erstrebt habe. Aber es gibt keinen solchen. Also: wie ich selbst mich beschränkt in meinem Wissen bin, so gibt es überh. keinen Menschen, welcher sich schrankenloses Wissen und Kennen zueignen könnte. So ungefähr erkl. AE, so auch **יחי**, Arama u. A., aber ohne dieses Verständnis in seiner Reinheit zu erhalten, indem in die Deutung der Frage: wer stieg hinauf . . sich nach Midrasch und Sohar (Parasche **ויקהל** zu Ex. 35, 1) die Bez. auf Trüben mischt, anderer Trübungen und Schwankungen zu geschweigen. Unter den Neuern hat sonderbarer Weise diese Erklärung, wonach Alles die Antwort: „Es gibt keinen Menschen dem dies gölte“ abzielt, keinen nennenswerthen Anwalt. Und in der That so günstig ihr das *quis ascendit in coelos ac rursus descendit* ist, so ungünstig ist ihr das *constituit omnes terminos terrae*, denn diese Frage sieht nicht nach aus daß sie nach dem Menschen frage der dies etwa bewerkstelligt habe, sondern ihr liegt allem Anschein nach der Ged. unter, daß dies ein Wesen ohne Gleichen sein müsse, nach dessen Namen dann gefragt wird. Man wird also **עלה** und **יירר** nach Gen. 28, 12 zu beurtheilen haben; das Auf- und Niederfahren vergleicht sich mit unserem Menschen „auf und nieder“, wofür wir auch nicht „nieder und auf“ setzen, und ist Ausdruck der freien, räumlich ungehemmten Gegenwart in beiden Regionen; viell., da **יירר** historisch wie Ps. 18, 10 lautet, der Sprecher den überlieferten Hergang der Schöpfung im Sinne, nach die Erde früher entstanden ist als der Sternenhimmel darüber. Die vier Fragen gelten also (wie z. B. auch Jes. 40, 12) dem der das Gethan hat und thut, ihm der nicht selber wie seine Werke sinnwahrnehmbar ist und, wie sich an der Größe und Wunderbarkeit selber zeigt, überaus erhaben und geheimnisvoll sein muß. Wenn er, Erdenbewohner, zu dem blauen, in goldenem Sonnenlicht strahlenden oder tiefdunkeln sternenbesäeten Himmelszelt aufblickt; wenn er Witterungswechsel beobachtet und den plötzlichen Umsprung des

Windes zu fühlen bekommt; wenn er die oberen Wasser in den luftigen und doch sie festhaltenden Wolkenkleidern über sich hinziehen sieht; wenn er von dem ringsum ihn umgebenden Horizonte aus seinen Blick bis zu den Enden der frei in den Weltraum (Iob 26, 7) hineingebauten Erde schweifen läßt: so ergibt sich ihm der Schluß, daß er in dem allen das Werk eines allenthalben gegenwärtigen Wesens von allweise wirksamer Allmacht vor sich hat — es ist das Wesen, welches er so eben als die absolute Macht אֵל und als das über alles Creatürliche mit dessen Trübungen und Schranken erhabene קֹדֶשׁ genannt hat, aber diese *viâ causalitatis*, *viâ eminentiae* und *viâ negationis* gewonnene Erkenntnis befriedigt seinen Geist doch noch nicht und bringt ihn diesem Wesen nicht so nahe, als es ihm persönliches Bedürfnis ist, so daß, wenn er das vierfache מִי auch einigermaßen beantworten kann, doch immer noch sich ihm die Frage aufdrängt מִה-שְׁמִי was ist sein Name, näml. der welcher das Geheimnis dieses Wesens über alle Wesen erschließt und das Räthsel des Wunders über alle Wunder löst. Daß dieses Wesen ein persönliches sein werde, setzt schon das viermalige מִי voraus; die Frage מִה-שְׁמִי aber spricht die Sehnsucht aus, den Namen dieser überweltlichen Persönlichkeit zu wissen, nicht irgendwelchen Namen, der ihr von Menschen gegeben wird, sondern den mit ihrem Wesen sich deckenden Namen, welcher der selbsteigne unmittelbare Ausdruck ihres Seins ist. Die weitere Frage $\text{וַיֹּמַר-שֵׁם-בְנִי}$ deutet nach Hitz. an, daß der Fragende nach einer ädaquaten Erkenntnis strebt, wie man sie von einem Menschen haben mag. Aber er würde diese Frage nicht wagen, wenn er nicht voraussetzte, daß Gott nicht eine Monas sei, welche der dem Leben eignen Schiedlichkeit und Mannigfaltigkeit in sich selber ermangele. LXX übers. $\eta\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (בְּנִי), viell. nicht ohne Einfluß der in Midrasch und Sohar bezeugten altsynagogalen Bez. des בְּנִי auf Israel Gottes Erstgeborenen; aber diese historisirende Deutung ist wider den Geist dieser הִירָה (Räthselrede). Auch im Allgem. welcher Mensch im Kindschaftsverhältnis zu dem Schöpfer aller Dinge stehe, kann der Fragende nicht wissen wollen, denn das wäre eine ethische Frage, die zu diesen metaphysischen nicht paßt. Schon Geier hat dieses $\text{וַיֹּמַר-שֵׁם-בְנִי}$ mit c. 8 combinirt, und dagegen spricht nicht daß der Fragende wenn er die הַכְמָה meinte $\text{וַיֹּמַר-שֵׁם-בְּהוֹ}$ sagen mußte, denn auch in אַמֵּן 8, 30., mag es Pflégling oder Werkmeister bed., tritt die weibliche Bestimmtheit zurück. Nicht allein Ew. findet hier die sich andeutende Vorstellung vom Logos als dem ersten Sohne Gottes, zu welcher später die palästinische Lehre vom בְּרִיָּה in Alexandrien sich ausprägte¹, sondern auch JDMich. vermag sich dem Zugeständnis nicht entziehen, daß hier die neutest. Lehre vom Sohne Gottes sich von ferne ankündige. Warum sollte das nicht möglich sein? Der Rig-Veda enthält zwei ähnliche Fragen X, 81, 4: „Welches war der Urwald oder was der Baum, woraus man Himm^{el} und Erde gebildet? Allerdings, ihr weisen Menschen, sollt ihr in eurer Seele darnach

1) s. Apologetik (1869) S. 432 ff.

fragen, worauf er gestanden, als er die Welt hob!“ Und I, 164, 4: „Wer hat den Erstgeborenen gesehen? Wo war das Leben, das Blut, die Seele der Welt? Wer gelangte dahin, dies zu erfragen von irgend jemand, der es wußte?“¹ Auch jüd. Ausl. deuten בני von der *causa media* der Welschöpfung. Arama in seinem Werke יצחק sect. XVI gibt zur Wahl, unter בני das Urelement zu verstehen, wie die Sankhya-Philosophie unter dem Erstgeborenen dort im Rig das *Prakriti* d. i. den Urstoff versteht. Näher dem Wahren kommt R. Levi b. Gerson (Ralbag), welcher בני erkl.: הַעֲלֵה הַעֲלֵה מֵהַעֲלֵה הַעֲלֵה d. i. die von der obersten Ursache verursachte Ursache, mit andern Worten: das *principium principiatum* der Welschöpfung. Wir sagen: der Fragende meint mit Gottes Sohn die aus Gott hervorgegangene und ihm dienstbare weltbildnerische (demiurgische) Macht, ebendieselbe welche in c. 8 die Weisheit heißt und als Gottes liebes Kind beschrieben wird. Mit dem Namen aber, nach welchem gefragt wird, verhält sich wie mit dem διαφορώ-τερον παρ' ἀγγέλους ὄνομα Hebr. 1, 4.² Es ist selbstverständlich nicht der Name בן, da nach dem Namen des בן gefragt wird, aber auch nicht der Name הכמה oder, da dieser seinem grammatischen Geschlecht nach zur Form der Frage nicht paßt, der Name רִבֵּר (רִיבֵּר), sondern der Name, welcher dem Erst- und Eingeborenen Gottes nicht bloß nach geschöpflichen Analogien, sondern seinem wahren Sein nach zukommt. Der Fragende möchte Gott den Welschöpfer und seinen Sohn, den Weltbildungsmittler, ihrem Wesen nach kennen. Falls du es weißt — sagt er, sich an Menschen seines Gleichen wendend — welches die Wesensnamen beider sind, so nenne sie mir! — Aber wer könnte sie nennen! Das Wesen der Gottheit ist wie dem Fragenden so jedem Andern verschlossen. Es bleibt menschlicher Erkenntnis jenseitig und unerreichbar.

Das mit נאם eingeführte feierliche Bekenntnis ist nun zu Ende. Ew. sieht darin die Rede eines freigeisterischen Religionsspötmers und Elster die Rede eines grübelnden Zweiflers; in v. 5 und weiter soll dann die Antwort folgen, welche dem so Redenden gegeben wird: die Abweisung desselben vom Standpunkt des Glaubens an Gottes Offenbarung, die Aufforderung zur Unterwerfung des eignen speculirenden Denkens unter Gottes Wort. Aber diese Auffassung des Ausspruchs hängt mit der symbolischen Deutung der vermeintlichen Personnamen אֱלֹהִים und אֱבֶל zusammen, und übrigens ist der Dialog durch nichts angezeigt; der Anfang der Antwort sollte doch wie der Anfang dessen worauf geantwortet wird markirt sein. Das Bekenntnis 1^b—4 ist nicht das eines Menschen,

1) Citirt von Lyra in Beweis des Glaubens Jahrg. 1869 S. 230. Die zweite Stelle lautet in Wilsons Uebers. (*Rig-Veda-Sanhita*, London 1854 vol. II p. 127): *Who has seen the primeval (being) at the time of his being born? what is that endowed with substance which the unsubstantial sustains? From earth are the breath and blood, but where is the soul? who may repair to the sage to ask this?*

2) Der Comm. (1857) dort bemerkt: Es ist der himmlische Gesamtname des Erhöheten, sein שֵׁם הַמְּפֹרֶשֶׁת *nomen explicitum*, welcher diesseits in kein Menschenherz gekommen und von keiner Menschenzunge ausgesprochen werden kann, das ὄνομα ὃ οὐδεὶς ὄλεν εἰ μὴ ὁ αὐτός Apok. 19, 12.

der sich nicht in der rechten Verfassung befindet, sondern ein solches wie es der nach Erkenntnis Gottes dürstende Mensch ablegen muß: das Denken des Menschen dringt nicht bis zum Wesen Gottes hindurch (Iob 11, 7—9), selbst Gottes Wege bleiben dem Menschen undurchdringlich (Sir. 18, 3. Röm. 11, 33), die Gottheit bleibt für unser Denken in schwindelerregender Höhe und Tiefe, und obwol eine relative Erkenntnis Gottes möglich, so bleibt doch die dogmatische These *Deum quidem cognoscimus, sed non comprehendimus i. e. non perfecte cognoscimus quia est infinitus*¹ auch der positiven Offenbarung gegenüber unverändert stehen. Es fehlt also dem Spruche v. 1—4 nichts um als geschlossen zu gelten und was folgt gehört nicht dazu als organischer Bestandtheil v. 5. 6: *Jegliche Rede Eloah's ist durchläutert, ein Schild ist Er für die so in Ihn sich bergen. Thue nichts hinzu zu seinen Worten, damit er dich nicht überführe und du zum Lügner werdest.* Obgleich dieser Vierzeiler ein selbständiger Spruch ist, so ist er doch dem vorausgegangenen *Nêûm* wolbedacht angefügt: Je beschränkter der Mensch in seiner Gotteserkenntnis ist, näml. der *lumine naturae* ihm sich anbietenden, um so dankbarer muß er sein, daß Gott sich geschichtlich offenbart hat, und um so fester hat er sich an das ungefälschte Wort göttlicher Offenbarung zu halten. Bei dem Abhängigkeitsverh., in welchem v. 5 zu Ps. 18, 31 (2 S. 22, 31) und v. 6 zu Dt. 4, 2. 13, 1 steht, unterliegt es keinem Zweifel, daß die an Israel ergangene und grundlegend im Buche der Thora niedergelegte Selbstbezeugung Gottes gemeint ist. *כָּל-אֱמָרָה* will nach *πᾶσα γραφή* 2 Tim. 3, 16 beurtheilt sein, nicht: jeglicher Ausspruch Gottes, er sei ergangen wo immer er wolle, sondern: jeglicher Ausspruch innerhalb des vorliegenden Offenbarungsganzen. Die Grundstelle hat *כָּל* hier nicht, aber dafür *הַחֲסִים*, und statt *אֱמָרָה* hat sie *אִמְרָה יְהוָה*; auch diese Wandelung des Jahve-Namens ist der Ansicht, daß v. 5 f. ein Formtheil des *Nêûm*, näml. die Antwort darauf, sei, nicht günstig. Der Spruch erhält dadurch das Colorit des B. Iob, an welches jenes *Nêûm* mannigfach anklingt; im B. Iob ist *אֱלֹהִים* (neben *יְשִׁדִּי*) der herrschende Gottesname, wogegen er im Spruchbuch nur an dieser einzigen Stelle vorkommt. Mühlau p. 41 notirt es als Arabismus. *צָרָה* (صرف) wenden, wandeln) ist das übliche Wort vom

Wandelungsproceß der Schmelzung; *צָרָה* bed. gediegen d. i. durch Ausscheidung gereinigt: Gottes Rede gleicht ohne Ausnahme reinem massivem Golde. Ueber *הָסָה* sich wohin bergen s. zu Ps. 2, 12: ein Schild ist Gott für die welche Ihn, den in seinem Worte offenbaren, zu ihrer Zufluchtstätte machen. Das Part. *הָסָה* kommt nach der Masora dreimal defectiv geschrieben vor 14, 32. 2 S. 22, 31. Nah. 1, 7; an u. St. ist *לְהַסִּים* zu schreiben, die Sprüche Agurs und Lemuëls haben die häufige *plena scriptio* des *part. act. Kal* so wie des *fut. Kal* mit dem B. Iob gemein (s. Mühlau p. 65). In 6^a ist nach Abenezra *Moznajim* 2^b (11^b der Heidenheim'schen Ausg.) und *Zachoth* 53^a (der Lipmann'schen Ausg.) und nach andern Zeugen (s. Norzi) *tôsp* (das *ת* mit *Dagesch*) zu schrei-

1) s. Luthardt, Compendium der Dogmatik §. 27.

ben — Cod. jam. u. a. *defect.* ohne ך — nicht *tôsf*, denn indem הוֹסֵף (Ex. 10, 28) sich in dieser Weise noch weiter verkürzt geht die Aspiration der Schluß-Tenuis mit Nothwendigkeit ebenso wie in יִלְדָה (= יִלְדָה) verloren.¹ Die Worte Gottes sind die von seiner Weisheit bemessenen Kundgebungen seines heiligen Willens, sie sind so wie sie lauten hinzunehmen, anzuerkennen und zu befolgen. Wer ihnen etwas zusetzt, sei es durch Ueberspannung oder auch durch Herunterdingung, der wird gerechter göttlicher Strafe nicht entgehen: Gott wird ihn der Fälschung seines Wortes überführen (הוֹדִיכִי Ps. 50, 21., nur hier mit כ des Obj.) und als einen Lügner bloßstellen, näml. durch Fügungen, welche den Fälscher als solchen entlarven und die Falschheit seiner Lehre an ihrer Seelengefährlichkeit und gesellschaftlichen Verderblichkeit offenbar machen. Ein Beispiel im Großen dafür ist das Reich Israel, an dessen Untergänge der Fluch der Menschensatzungen seiner jerobeamischen Staatsreligion nicht geringen Antheil hat. Auch das jüdische traditionelle Gesetz, obwol an sich zur Ueberführung des Gesetzesbuchstabens in die Praxis des privaten und öffentlichen Lebens nothwendig, fällt insofern unter das deuteronomische Verbot, welches hier der Spruchdichter wiederholt, als es gleiche göttliche Autorität mit dem geschriebenen für sich in Anspruch nahm, und insofern als es die Gesetzbeobachtung durch mückenseigerische Consequenzmacherei entgeistet und die Frömmigkeit veräußerlicht hat. Oder um ein Beispiel eines mehr dogmatischen als gesetzlichen Zusatzes anzuführen, welchen furchtbaren Vorschub leistet der fleischlichen Sicherheit jene Ueberspannung der in Gen. c. 17 an die Beschneidung geknüpften Verheißungen durch die Behauptung המהול איתו יורד לגיהנם „der Beschnittene kommt nicht in die Hölle“, oder die Ueberspannung der von Paulus Röm. 9, 4 f. seinem Volke schriftgemäß zugestandenen Prärogativen durch den Grundsatz כל ישראל יש להם חלק „alle Israeliten haben Theil an der zukünftigen Welt“! Ueber die Betonung des *perf. consec.* nach פֶּן s. zu Ps. 28, 1. In Pausa bleibt allewege die Penultima-Betonung (vgl. v. 9 und 10).

Im Folgenden setzt sich der in v. 1 angeschlagene Gebetston fort. Es folgt ein Gebet um Bewarung in der Wahrheit und um den Mittelstand zwischen Armut und Reichtum, eins der S. 11 unt. aufgezählten Maschallieder. Durch seine erste Bitte: „Eitles und Lügenwort laß fern von mir sein“ schließt es sich an die Warnung v. 6 an. Es lautet v. 7—9: *Zweierlei erbitte ich von dir, verweigere es mir nicht bevor ich sterbe. Eitles und Lügenwort thue fernweg von mir, Armut und Reichtum gib mir nicht, laß mich verzehren das mir beschiedene Brot, auf daß ich nicht in Saththeit verleugne und spreche: Wer ist Jahve? und daß ich nicht in Verarmung stehle und mich vergreife an dem Namen meines Gottes.* Wir beginnen mit Feststellung und Erläuterung der überlieferten Punctuation. Ein einsylbiges Wort wie שָׁוָא

1) Darüber daß beide *Schebá* in *tôsp* ruhende seien s. Kimchi, *Michlol* 155^{ab}, welcher sich schließlich hiefür entscheidet. Daß zu lesen sei *tôsp^eal* ist die Meinung des Chajûg im ס' הנוה (über die quiescirenden Buchstaben) p. 6 der Ausgabe von Dukes-Ewald.

bekommt, wenn *Legarmeh*, immer *Mehuppach Legarmeh*, dagegen hat das mehrsyblige אָשְׁבֵּעַ *Asla Legarmeh*. אֶל-הֶחָן-לִי mit Doppel-*Makkef* und mit *Gaja* in der dritten Sylbe vor dem Tone (nach Metheg-Setzung §. 28) ist die Schreibung Ben-Aschers; Ben-Naftali beliebt dafür אֶל-הֶחָן לִי (s. Baers *Genesis* p. 79 not. 3). Auch פָּרִי-אֲשָׁבֵעַ hat (vgl. פָּרִי-שְׁתָּה 31, 5) *Makkef* und bei der Antepenultima *Gaja* (s. *Thorath Emeth* p. 32).

Das *perf. consec.* יִכְחֹשֶׁתִי hat auf *ult.* den immer beim Endbuchstaben stehenden Trenner *Zinnor* (*Sarka*); daß aber die *ult.* auch wirklich zu betonen ist, zeigt das der ersten Sylbe zu gebende Gegenton-*Metheg*.

Auch יִאֲמְרֵי hat in korrekten Codd. z. B. Cod. 1294 die regelrechte Ultima-Betonung eines *perf. consec.*; sowol Kimchi im *Michlol* 6^b als

Abenezra in seinen beiden Grammatiken führen nur יִנְבְּחֵי וְיִפְשְׁתֵּי als auf *penult.* betont an. Daß יִנְבְּחֵי des Pausalaccents halber nicht anders betont werden konnte, ist bereits zu 6^b bemerkt worden; das Wort gehört übrigens zu den פִּרְחֵי בִּאֲסָה d. i. denen welche bei einem der größeren Trenner ihr *Pathach* unverlängert behaupten, das *Athnach* hat ja in den drei sogen. metrischen Bb. nur den Trennungswerth des *Zakef* in den prosaischen. So viel über die Textgestalt. Die Kunstform anlangend, gibt sich uns dies Gebetlein als erster der Zahlensprüche innerhalb der רבֵּרִי Agurs, welcher diese Spruchweise mit sichtlichem Wolgefallen gepflegt hat. Der Zahlenspruch ist ein kleines in sich geschlossenes Redeganzes didaktischen Zwecks, welches mit Bezifferung dessen anhebt, was es vorzuführen gewillt ist. Es gibt zwei Arten. Die einfachere Art stellt nur Eine Ziffer obenan, welche die Summe des einzeln Vorzuführenden ist: der einzifferige Zahlenspruch; hieher gehören, abgesehen von obigem Gebet, welches wenn es nicht eine Reihe von Zahlensprüchen eröffnete diesen technischen Namen der niedrigen Ziffer halber nicht verdiente: v. 24—28 mit der Ziffer Vier; Sir. 25, 1 und 2 mit der Ziffer Drei.¹ Aehnlich wie obiges Gebet sind Iob 13, 20 f. Jes. 51, 19., aber Zahlensprüche sind das nicht, denn es sind keine Sprüche. Die künstlichere Art des Zahlenspruchs stellt zwei Ziffern voran, indem er die erste Ziffer um eins überbietet: der zweizifferige Zahlenspruch, welchen wir, wenn das hinzukommende Eine das eigentlich Bezielte ist, den zugespitzten (*pointirten*) nennen. Solcher zweizifferigen Zahlensprüche enthalten die רבֵּרִי Agurs weiterhin vier und das ganze Spruchbuch enthält, hinzugerechnet 6, 16—19., deren fünf — diese steigernde Zählungsweise gehört der Volkssprache an 2 K. 9, 32. Iob 33, 29. Jes. 17, 6 und findet sich in kunstmäßiger distichischer Ausprägung auch außerhalb des Spruchbuchs Ps. 62, 12. Iob 33, 14. 40, 5.; Iob 5, 19 und besonders in Amos' Völkergerichtsrunde 1, 3—2, 6. Nach diesem Schema hätte der Eingang des Gebetes Agurs zu lauten:

אֶחָד שְׁאֵלָתִי מֵאֶתֶךָ
וְשִׁשִּׁים אֶל-תִּמְנַע מִמֶּנִּי בְּטָרִם אֲמִית

1) Hienach sind die Citate S. 12 Z. 19 v. u. zu berichtigen; 30, 7—9 ist dort aus dem oben angegebenen Grunde außer Betracht gelassen.

und er könnte so lauten, denn das Gebet spricht zwei Bitten aus, verweilt aber ausschließlich bei der eigentlich bezielten zweiten. Zweierlei erbittet er von Gott, dieses Zweies wünscht er diesseit seines Todes gewährt zu bekommen; denn er bedarf dessen, um wenn er stirbt ohne Gewissensvorwürfe getrosten Mutes auf das zurückgelegte Leben zurückzublicken. Das Erste ist daß Gott Nichtiges und Lügenwort fern von ihm halte. Das sonderbarer Weise nur hier im Spruchbuch vorkommende שָׁוְא (= שָׁוָה v. שָׂוָה = שָׂאָה wüste s. n. d. F. מָוָה) ist entw. Wüstes, Gehaltloses, Unwahres das von außen an uns herantritt (z. B. Iob 31, 5) oder Wüstheit, Hohlheit, Unwahrheit der Gesinnung (z. B. Ps. 26, 4); es ist nicht zu entscheiden, ob der Betende den Begriff so nach innen oder nach außen wendet, da דְּבַר-כָּזָב ebensowol von ihm selber als zu ihm geredetes, ihm sich aufdrängendes Lügenwort sein kann. Es ist fast wahrscheinlicher, daß er bei שָׁוְא an die Verführungsmacht gottentfremdeten abgöttischen Denkens und Treibens und bei דְּבַר-כָּזָב an lügnerische Rede denkt, in die er etwa einstimmen, durch die er sich und Andern verderblich werden könnte. Das zweite ist daß ihm Gott weder Armut (רָעַשׁ, s. S. 162 unt.) noch Reichtum gebe, sondern als Zehrung ihm nur das Brot des ihm bestimmten Theils gewähre. Das חֵי. הַטְּרִירָה (v. טָרַח zerreißen, näml. die Speise mit den Zähnen) heißt etwas als טְרָה geben¹, womit 31, 15 חֵי הַחֵן parallel läuft: einen festen Satz, ein bestimmtes Maß der Beköstigung darreichen. Ebenso bed. חֵן Gen. 47, 22 das Deputat an Nahrungsmitteln, vgl. Iob 23, 14 חֵקִי das mir bestimmte Geschick. Demgemäß bed. לֶחֶם חֵקִי nicht das mir gemäß angemessene Brot (etwa wie ἀστος ἐπιούσιος das zur οὐσία Subsistenz erforderliche), sondern das von der Vorsehung mir zugemessene, nach göttlichem Plan mir bestimmte Brot. Fl. vergleicht מַסְסוֹם und رَاتِب, welche beide in ähnlicher Weise einen festgesetzten Sustentationsbeitrag bez. Und warum wünscht er weder arm noch reich zu sein? Weil in beiden Extremen gefährliche sittliche Versuchungen liegen: im Reichtum die Versuchung zur Verleugnung Gottes (was פָּחַשׁ בָּה' bed., im späteren Hebräisch בָּפַר בְּעֶקֶר die Fundamentalwahrheit leugnen, vgl. קאפֿר ungläubig), den man, im Ueberflusse schwelgend, vergißt und von dem man in Selbstgenugsamkeit nichts wissen will (Iob 21, 14—16. 22, 16 f.), in der Armut die Versuchung zum Diebstahl und zur Antastung des Namens Gottes, näml. durch Murren und Rechten oder gar durch Lästerungsworte, denn der Verzweifelte richtet die Ausbrüche seines Unmuths sogar nach oben (Jes. 8, 21) und flucht Gotte als dem Urheber seines Unglücks (Apok. 16, 11. 21). Die Frage gottlosen Uebermuths נִרְשָׁה מִי יְהוָה setzt LXX unpassend in τίς με ὀργᾶ um. Ueber נִרְשָׁה verarmen oder vielmehr, da nur das fut. Ni. in dieser Bed. vorkommt, über נִרְשָׁה s. zu 20, 13.

Daß der Verf. bei dem Sichvergreifen am Namen Gottes vorzugs-

1) Venet. übers. nach Villosion θέρψον με, aber die Handschrift hat nach Gebhardt θρῆψον.

weise an das denkt, was die Thora קָלַל אֶלְהֵיָי und insbes. יָקֹב יָשָׁם ח' Lev. 24, 15 f. nennt, ist den zwei folg. Sprüchen zu entnehmen, welche das Schlagwort קָלַל an der Spitze tragen. v. 10: *Verleumde einen Knecht nicht bei seinem Herrn, damit er dir nicht fluche und du es büßen müssest.* Falsch Ew.: Reize einen Knecht nicht zur Verleumdung wider seinen Herrn, und Hitz.: „Mache nicht den Knecht schwatzen über seine Herrschaft.“ Allerdings kommt in der Bed. verleumden zweimal das Po. (der Angriffstamm) לִוִּשׁ (mit der Zunge stechen *linguā petere*) vor, aber daß auch הָלַשׁ nichts anderes bed., verbürgt das nachbiblische Hebräisch; der Spruch gegen die Schismatiker (בְּרִיבֵי הַמִּינִיִּים) im jüdischen Schemone-Esre (Gebet der achtzehn Benedictionen) begann nach alter Lesart יִלְמַלְשִׁירִים „und den Verleumdern“ (*delatoribus*).

Auch im Arab. bed. أَلَسَّ *pertulit verba alicujus ad alterum* den Klätscher, Rapporteur machen (Fl.). Daß das Wort auch hier nicht anders verstanden sein will, ist dem bei der causativen Fassung unklaren לָשׁ zu entnehmen. Richtig Symm. μὴ διαβάλης, Theod. μὴ καταλάλησῃς und sinngemäß auch Hier. *ne accuses*, Venet. μὴ καταμηνύσῃς (gib ihn nicht an), wogegen Luthers *Verrate nicht* הָלַשׁ mit LXX Syr. im Sinne des aram. אַשְׁלַם, arab. أسلم (*tradere, prodere*) faßt.

Man soll einen Knecht nicht heimlich (Ps. 101, 5) bei seinem Herrn verklagen und zwar was im Charakter der Verleumdung (לָשׁוֹן הָרָע) liegt, indem man ihm Vergehungen andichtet oder wirkliche über den Thatbestand hinaus vergrößert und überhaupt die Person verdächtigt — man macht dadurch einen Menschen, dessen Loos an sich kein glückliches ist, auf lange, viell. auf immer unglücklich und lädt dadurch seinen Fluch auf sich. Es ist aber keine gleichgültige Sache, vom Fluche eines Menschen getroffen zu werden, den man ungerechter und unbilliger Weise ins Elend gestürzt hat: ein solcher Fluch wirkt, denn er ruft nicht ohne Erfolg Gottes gerechte Vergeltung an, und so wird man denn den mutwilligen Zungenfrevel schmerzlich büßen müssen (*we-aschāmta* für *we-aschamtá*, wie es außer Pausa lauten würde).

Es folgt nun eine Priamel, deren 1. Zeile sich durch ihr יִקְלַל a קָלַל des vorausgegangenen Zweizeilers anschließt v. 11—14: *Ein Geschlecht das seinem Vater fluchet und seine Mutter nicht segnet; ein Geschlecht rein in den eignen Augen und doch von seinem Schmutz nicht gewaschen; ein Geschlecht — wie hochfahrend seine Augen und seine Augenlider richten sich empor; ein Geschlecht daß Zähn-Schwerter, und Messer seine Hauer, um hinwegzufressen Elende von der Erde und Arme aus der Menschen Mitte.* Ew. übers.: O Geschlecht, aber das müßte יִהְיֶה (Jer. 2, 31) lauten, und man erwartet daß dem Aufgerufenen etwas zu vernehmen gegeben werde, es folgt aber nichts. Sollte aber ‚o Geschlecht‘ s. v. a. ‚o über das Geschlecht‘ sein: so war יִהְיֶה wenigstens vornan unentbehrlich. Und überman *Es ist* (gibt) *eine Art die* . . (Lth.), so ergänzt man vornan יִשׁ, welches weggefallen, aber nicht weggelassen sein könnte. LXX flickt hint

von das Eigenschaftswort *κακόν* ein und faßt dann was folgt als — eine wolfeile Aushilfe, die aber auch nichts werth ist. Venet. ohne sie auszukommen, indem er *γενεὰ τὸν πατέρα αὐτοῦ βλαψήσει* . . übers.; aber dann war 11^a die Wortstellung דור יקלל אביו 12^a nach Nominalsatzweise דור טהור בעיניו היא zu erwarten, man aus v. 13 und 14 deutlich daß was auf דור folgt überall nicht als sondern als Attributivsatz verstanden sein will. Ebenso wenig läßt mit Loewenst. v. 14 als Präd. der drei Subj. fassen: „ein Geächtet ist dessen Zähne Schwerter“; das müßte wenigstens דור היא sein, aber v. 14 eignet sich auch gar nicht zu einem von allen drei gültigen Urtheil. Trg. und Hier. übers. richtig wie wir oben¹, dieser Auffassung wird mit vier Subj. präambulirt, und das Ganze meint, da das gemeinsame Präd. fehlt, als eine verstümmelte Priar (S. 12 unt.). Viell. wollte der Verf. sagen: ein solches ist das Geächtet das uns umgibt oder: ein solches ist Jahve ein Greuel; דור ist eine Gesamtheit von Menschen, welche durch Gleichheit oder Gleichartigkeit oder auch durch beides zus. verbunden sind, immer aber eine Gesamtheit, so daß also v. 11. 12. 13. 14 *vor detestabilia genera hominum* (CBMich.) und doch Eine *genera* beschreiben können, auf welche sich diese vier Laster schwärzen. Undanks, ekelhafter Selbstgerechtigkeit, hoffärtiger Ueberhebung unbarmherziger Habsier vertheilen. Aehnlich ist in der Mischna IX, 14 die Schilderung der Zeitgestalt, welche der Messias vor sich wird. „Das Gesicht dieses Zeitalters — so schließt sie — ist wie das Gesicht des Hundes, der Sohn schämt sich nicht vor seinem Vater; wen sollen wir da uns stützen? Auf unseren Vater im Himmel!“² Die Inkindlichkeit macht hier den Anfang. Den Eltern fluchen ist nach 21, 17 vgl. Spr. 20, 10 ein den Tod verwirkendes Verbrechen, „nicht an“ ist hier *per litoten* mit קלל gleichen Werthes. Der zweite Charakterzug v. 12 ist arge Blindheit im Urtheil über sich selbst. LXX aber nicht übel: *τὴν δ' ἔξοδον αὐτοῦ οὐκ ἀπέκρινεν*. Von dem Dünkel sagt man: *sordes suas putat olere cinnama*. רחץ ist verkürztes Part. (Stuart) wie z. B. Ex. 3, 2., sondern Finitum wie auch Hos. 1, 6. In 13^a gestaltet sich der Attributivsatz, um die unliche Höhe des Hochmuts auszudrücken, zum Ausrufsatz: ein Geächtet, wie hoch sind seine Augen (vgl. z. B. 6, 17 צִינִימָם רְמוֹת), auf wie gewöhnlich in einfache Aussage eingelenkt wird: und seine Lider (*palpebrae*) erheben sich; der Lateiner nennt in gleichem Sinne als Geberde des Hochmuts das *elatum (superbum) supercilium*, hochhinauf gezogenen Augenbrauen. Der vierte Charakterzug ist übersättliche Habsucht, welche selbst die Armen nicht verschont und

) Der Syrer beginnt 11^a *זהו דור*, als ob *זהו* (= דור) zu ergänzen wäre.

) Vgl. auch die mit *هذا الزمان* (dieses Zeitalter) beginnende finstere Beschreibung Ali b. Abi Tálebs bei Wenig, Zur allgem. Charakteristik der arab. (1870) S. 54 f.

gerade von ihnen, den Hilf- und Wehrlosen, sich mästet: sie verzehren diese wie man Brot verzehrt Ps. 14, 4. Die Zähne als Eßwerkzeuge werden mit Schwertern und Messern verglichen wie Ps. 57, 5 mit Spieß und Pfeilen. Mit שָׁרִי wechselt wie Job 29, 17. Jo. 1, 6 מְחַלְשֵׁתָיו (nicht מְחַלְשֵׁתָיו wie Norzi schreibt gegen Metheg-Setzung §. 37, wonach das Gaja bei vorausgehendem Diener unstatthaft ist), transponirt aus מְחַלְשֵׁתָיו Ps. 58, 7 v. לָחַס = לַעַג (לִדְעָ) schlagen, stechen, beißen. Die Ortsangaben מִצְרָיִם (welches auch in p. nicht in מִצְרָיִם abgelautet wird) und מִצְרָיִם gehören nicht zu den Objecten: die der Erde, der Menschheit angehörigen (s. Ps. 10, 18), denn so bezogen wären sie zwecklos, sondern zum Thatwort: von der Erde, aus der Mitte der Menschen hinweg, so daß sie, diesen Menschenfressern verfallen, von da verschwinden (Am. 8, 4). Mittelst feiner, aber spinnwebenartiger Combinationen findet Hitz. in diesem viertheiligen Spruche Amalek gezeichnet. Es ist aber ein Zeitbild wie Ps. 14 und zwar ohne alles nationale Gepräge.

Mit dem Charakterzuge der Unersättlichkeit schließt es, und es folgt ein *apophthegma de quatuor insatiabilibus quae ideo comparantur cum sanguisuga* (CBMich.). Wir übers. zunächst den Text wie er vorliegt v. 15—16: *Die 'Alûka hat zwei Töchter: Gib her! gib her! Ihrer drei werden nimmer satt, viere sagen nicht: genug! Die Unterwelt und Verschluß des Schoßes, die Erde wird nicht satt des Wassers und das Feuer sagt nicht: genug!* Wir beginnen mit masoretischen Aeüßerlichkeiten. Das erste ב in הֵב הֵב ist *Beth minusculum*, wahrsch. hatte es zufällig in der Musterhandschrift diese Zwerggestalt, an welche der Midrasch (vgl. *Sepher Taghin ed. Bargès 1866 p. 47*) aberwitzige Gedanken knüpft. Dieses erste הֵב hat hinter sich *Pasek*, der in diesem Falle dem *Olewejored* vorausgehende Diener ist nach der Regel *Thorath Emeth* p. 24 hier wie Ps. 85, 9 (הֶאֱלִי יְהוָה) *Mehuppach*. Das zweite הֵב, welches für sich allein Träger des *Olewejored* ist, hat bei Hutter wie in Cod. Erfurt. 2 und Cod. 2 der Leipziger Stadtbibliothek die pausale Punctuation הֵב (vgl. קֹה 1 S. 21, 10), was aber nicht hinlänglich bezeugt ist. Statt לֹא אֶמְרָה 15^b und לֹא אֶמְרָה 16^b ist לֹא אֶמְרָה zu schreiben; das *Zinnorith* hebt das *Makkef* auf nach *Thorath Emeth* p. 9. Accentuationssystem IV §. 2. Statt מִיָּם 16^a hat, wie Mühlau bem., nur Jablonski מִיָּם, aber irrig, da *Athnach* nach *Olewejored* keine Pausalkraft hat (s. *Thorath Emeth* p. 37). Alles das ist für das Verständnis ohne Belang. Aber einen kleinen Dienst leistet die Punctuation schon zur Abweisung einer neuerdings von Loewenst. angeeigneten Ansicht des Rabbenu Tam (s. *Tosaphoth* zu *Aboda zara* 17^a und *Erubin* 19^a), welcher עֲלִיקָה für den Namen eines Weisen hält, nicht Salomo's, weil die *Pesikta* diesen Namen unter denen Salomo's nicht mit aufzähle, aber auch nicht für einen Namen der Hölle, weil er in der *Gemara* unter den Namen des Gehinnom nicht mitaufgezählt werde. Also wäre לְעִלְיָקָה eine Ueberschrift wie das gleichfalls mit *Asla*

legarmeh verschene לרר and לשלמה Ps. 26, 1. 72, 1. Aber accentuologisch ist das nicht möglich, denn das *Asla legarmeh* Ps. 26, 1. 72, 1 ist Transformation des beim ersten Worte des Verses unstatthaften *Olewējored* (Accentuationssystem XIX §. 1), auf ein solches *Asla legarmeh*, welches den Werth eines *Olewējored* hat, kann aber kein *Olewējored* folgen wie nach diesem לעורקה, welches also die Accentuation nicht als überschriftlichen Verfasseramen ansieht. עורקה ist kein Personname und überh. kein Eigennamen, sondern ein Gattungsname von sicher überlieferter Bed. „Man soll kein Wasser — sagt die Gemara *Aboda zara* 12^b — aus Flüssen oder aus Teichen trinken, weder (unmittelbar) mit dem Munde noch mittelst der Hand; wer es dennoch thut, daß Blut kommt über seinen Kopf von wegen der Gefahr. Welcher Gefahr? כפני עורקה“ d. i. der Gefahr, einen Blutegel mitzuverschlucken. Auch aramäisch heißt der Blutegel עורקה (vgl. z. B. Trg. Ps. 12, 9: ringsum schreiten die Gottlosen daher gleich dem Blutegel welcher das Blut der Menschen saugt) und arabisch عَلَق (*n. unit. عَلَقَة*), wie es auch an u. St. von den aram. u. arab. Uebersetzern wiedergegeben wird. Demgemäß geben es sämtliche Griechen mit *βδέλλα*, Hier. mit *sanguisuga* (Raschi: *sangsue*); auch Luthers *Eigel* ist nicht der Igel *erinaceus*, sondern die Egel d. i., wie wir jetzt sagen, der Blutegel oder (weniger gut) Blutigel. עורקה ist das Fem. des Adj. עורק anhänglich (vgl. oben zu אגור), welches samt dem ganzen Verbalstamm das Arabische erhalten hat (s. Mühlau's Mittheilung des Art. عَلَق aus dem Kamus p. 42 s.).¹

Wenn nun aber עורקה der Blutegel ist², welches sind denn seine beiden Töchter, denen hier der Name חב חב gegeben und zugleich dieser Ruf der Gier in den Mund gelegt wird? Grotius u. A. verstehen unter den zwei Töchtern des Blutegels die zwei Aeste seiner Zunge, richtiger: die zweigliederige Oberlippe seines vorderen Saugnapfs. CBMich. meint daß das begehrlche „Gib her! gib her!“ personificirt werde: *voces istae concipiuntur ut hirudinis filiae, quas ex se gignat et velut mater sobolem impense diligit*. Da aber dergleichen nichts befriedigt, so verfiel man auf symbolische Deutung der עורקה. Der Talmud *Aboda zara* 17^a hält es für einen Namen der Hölle. In diesem Sinne ist es in die Sprache des Pijut (der Synagogalpoesie) übergegangen.³ Ist עורקה die

1) Nöldeke hat mit Bezug auf Mühlau's Monographie bemerkt, daß עורקה in der Bed. zähe (*tenax*) auch im Syr. belegbar ist (*Geopon.* 13, 9. 41, 26) und daß überh. der Stamm עורק ankleben, anhängen im Aramäischen verbreiteter sei als man meine. Aber so heimisch wie im Arabischen ist er im Syrischen keinesfalls, und man wird Mühlau Recht geben können, daß mitten unter andern Arabismen der Sprüche Agurs auch עורקה vorzugsweise arabischen Klang hat.

2) Im Sanskrit heißt der Blutegel *gālaukas* (Masc.) oder *gālaukā* (Fem.) d. i. der wasserbewohnende (v. *gala* Wasser und *ōkas* Wohnung). Ew. hält dies für eine Umbildung des semitischen Namens.

3) So sagt z. B. Salomo ha-Babli in einem Zulath des ersten Chanukka-Sabbats (אין ציר תלך) anfangend: יקרי ברהבי עלם sie lodern auf wie Flammen der Hölle.

Hölle, so hat nun für Beantwortung der Frage, welches ihre zwei Töchter, die Phantasie den weitesten Spielraum. Der Talmud meint, daß רשון (die weltliche Herrschaft) und מיטרה (die Häresie) gemeint seien. Auch die Kirchenväter, unter עליקה die Macht des Teufels verstehend, ergehen sich in solchen Deutungen. Ebendahin gehören auch solche Erklärungsversuche wie Calmets, die *sanguisuga* sei ein Bild der *mala cupiditas* und ihre Zwillingsstöchter seien *avaritia* und *ambitio*. Das Wahre an dem allen ist dies, daß hier irgendwelche Symbolik im Spiele sein muß. Aber meinte der Dichter mit den zwei Töchtern der 'Aluka zwei Wesen oder Dinge, die er nicht nennt, so hätte er das Beste seiner Symbolik für sich behalten. Und konnte er עליקה, diesen gemeinüblichen Namen des Blutegels, so ohne weiteres in irgend welchem symbolischen Sinne gebrauchen? Die meisten neueren Ausl. fördern das Verständnis um nichts, indem sie annehmen, daß עליקה von seiner nächsten Bed. aus eine vampyrartige dämonische Unholdin bezeichne, ähnlich den von Menschenfleisch sich nährenden *Dakinî* der Inder, den Ghulen (غول) der Araber und Perser, welche sich gern auf Begräbnisplätzen aufhalten und Menschen, bes. Wanderer in der Wüste, tödten und fressen, wobei zu beachten, daß عَوْلَق wirklich ein Dämonenname ist und daß auch العَدْوَق nach dem Kamus im Sinne von الغول gebraucht wird. So schon Dathe, Döderl. Ziegl. Umbr.; so Ew. Hitz. u. A. Mühlau, indem er diesem Wortverstande beitrifft und nun die Frage aufwerfend, welches denn die beiden Töchter der Dämonin seien, im Spruche selbst keine Antwort hierauf findet, eignet sich deshalb und weil 15^b—16 für sich genommen ein völlig abgerundetes Ganzes bilde die Ansicht Ewalds an, daß die Zeile לַעֲלוֹקָה שְׁתֵּי בָנוֹת הֵב הֵב der Anfang eines Zahlenspruchs sei, dessen Ende fehle. Wir erkennen von wegen des unmöglich vom Verf. selbst bezweckten Dunkels, in welchem die zwei Töchter bleiben, das Fragmentarische des Spruches von der 'Alûka an — auch Stuart thut dies indem er ihn als aus einem Zus. in welchem er verständlich war herausgehoben ansieht — glauben aber daß die Zeile לֹא חֲשַׁבְנָה הֵנָּה שְׁלוֹשׁ ein urspr. Formtheil dieses Spruches ist. Denn der nach Mühlau's Urtheil ein abgerundetes Ganzes bildende Spruch:

שְׁלוֹשׁ הֵנָּה לֹא חֲשַׁבְנָה
 אַרְבַּע לֹא אִמְרוּ חֵן:
 שְׂאוֹל וְעֶצֶר רַחֵם
 אֶרֶץ לֹא שְׁבַעָה מִים
 וְאֵשׁ לֹא אִמְרָה חֵן:

enthält ein Kennzeichen, welches die urspr. Zusammengehörigkeit dieser fünf Zeilen unwahrscheinlich macht. Ueberall da wo die 3 durch 4 überboten wird, wird von der 3 zur 4 mit verbindendem ו fortgeschritten: v. 18 וְאַרְבַּע; 21 וְחַתָּה אַרְבַּע; 29 וְאַרְבַּעָה. Wir folgern daraus, daß

הָאָמְרוֹ הוּא der urspr. Anfang des zu verselbständigenden Spruches ist. Dieser Spruch lautete:

Viere sagen nicht: Genug!
Die Unterwelt und Verschuß des Schoßes —
Die Erde wird nicht satt des Wassers
Und das Feuer sagt nicht: Genug!

ein Vierzeiler, weit gefälliger und sinniger als der arabische Spruch (bei Freytag, *Prov.* III p. 61 No. 347): „Dreies wird von Dreiem nicht gesättigt: Frauenschoß von der Mannheit und Holz vom Feuer und Erdreich vom Regen“, und dagegen auffällig¹ sich deckend mit dem indischen in den Fabelsammlungen Hitopadesa (p. 66 der Lassen'schen Ausg.) und Pantschatantra I, 153 (herausgeg. von Kosegarten):

nāgnis tṛp̄jati kāsthānān nāpagānān mahōdadhiḥ
nāntakāḥ sarvabhūtānān na puṇsān vāmaloceanāḥ

Feuer wird nicht satt des Holzes, noch der Flüsse der Ocean,
Nicht der Tod der Lebenden zumal, nicht der Männer die
Holdäugigen.

Wie in dem Spruche Agurs die 4 in 2+2 zerfällt ist, ganz ebenso in diesem indischen Sloka. In beiden entsprechen sich Feuer und Todtenreich (*āntaka* ist der Tod als personificirter „Endemacher“), und wie dort Frauenschoß und Erdreich, so hier Frauenbegier und Ocean. Die Parallelisirung von אָרֶץ und רֶחֶם ist nach Stellen wie Ps. 139, 15. Iob 1, 21 (vgl. auch Spr. 5, 16. Num. 24, 7. Jes. 48, 1. Genesis S. 343 unt.), die von שָׂאֵל und אֵשׁ nach Stellen wie Dt. 32, 22. Jes. 66, 24 zu beurtheilen.² Daß sich הָאָמְרוֹ הוּא in לא אָמְרָה הוּא wiederholt ist nun so wie wir den Spruch verselbständigen weit gefälliger als wenn er mit תְּשׁוּבָנָה begönne: er rundet sich ab indem das Ende zum Anfang zurückkehrt. Ueber הוּא war bereits S. 51 und anderwärts die Rede. Von הוּא = هَا leicht s. herkommend bed. es Leichtlebigkeit, Behaglichkeit, Ueberfluß an dem was das Leben erleichtert. „Accusativisch und ausrufsweise gebraucht ist es s. v. a. vollauf! genug! In gleicher Bed. wird im nordafricanischen Arabisch بَرَكَةٌ (Ausbreitung, Fülle) gebraucht. Wetzstein bemerkt, daß man in Damask لَهْوَن lahôn d. i. bis hieher in der Bed. von حَاجَةٌ, 'genug' sagt und daß man hienach versucht sein könne, das הוּא unseres Spruches im Sinne von هُوَ d. i. hier das Ende davon! zu erklären“ (Mühlau).

Aber was machen wir nun mit den zwei für den vorhergehenden Spruch von der 'Alûka verbliebenen Zeilen? Der Spruch ist auch in

1) Daß auf Land- und Seewege nicht bloß Natur- sondern auch Geisteserzeugnisse (Wörter, Sprüche, Kenntnisse) zwischen Indern und Semiten herüber- und hinübergewandert sind, ist eine vielfach sich bestätigende Thatsache. Ein Entscheidungsgrund für die Lage von Massa liegt darin nicht.

2) Die Parallelisirung von רֶחֶם und שָׂאֵל *Berachoth* 15^b ist vom Dichter nicht direkt beabsichtigt.

dieser Zweizeiligkeit ein Fragment. Ewald vervollständigt ihn, indem er zu der Einen Zeile, aus welcher seiner Ansicht nach das Fragment besteht, zwei hinzudichtet: Blutsaugerin zwei Töchter hat „her! her!“, | drei sagend „her her her das Blut! | das Blut des bösen Kindes!“ Ein Spruch dieser Art stünde im A. T. allein: er klingt wie aus Grimms Märchen und ist ein Seitenstück zu Zapperts altdeutschem Schlummerliede. Läßt sich die Verstümmelung nicht in minder kühner Weise ohne selbstgemachte Zuthat heilen? Ist dies der Sachverhalt daß in v. 15 und 16., welche jetzt Einen Spruch bilden, ihrer zwei verschmolzen sind, deren erster nur verstümmelt vorliegt: so erklärt sich diese Erscheinung, wenn wir annehmen daß der Spruch von der Alûka urspr. lautete:

Die 'Alûka hat zwei Töchter: Gib her! Gib her! —:
Die Unterwelt und Verschluß des Schoßes,
Drei sind das die nicht satt bekommen.

So vervollständigt gibt sich dieser Dreizeiler als das originellere Seitenstück des mit ארבע beginnenden abgelösten Vierzeilers. Man könnte einwenden, daß wenn שאל וצר רהם als die Töchter der 'Alûka zu gelten haben, was Hitzig durchschaut und auch Zöckler erkannt hat, kein Grund vorliege, den Einen Spruch in zwei aufzulösen. Aber die Auseinandernahme ist schon deshalb nöthig, weil er in der 4, auf die er hinausläuft, die 'Alûka ganz außer Rechnung läßt. In obigem Dreizeiler aber wird sie, wie sich erwarten läßt, als die Mutter mit ihren Kindern zusammengerechnet. Dies daß die Scheol (שאל ist meistens Femin.) und die Gebärmutter (רהם = רהם was Jer. 20, 17 Femin.), welcher Empfängnis versagt ist, wegen ihrer Gier Töchter der 'Alûka heißen, ist ebenso zu verstehen, wie wenn Jes. 5, 1 ein Berghorn בן־שמן heißt, weil ihm Fettigkeit (Fruchtbarkeit) gleichsam angeboren, oder wenn im Arabischen, welches an solchen bildlichen Abkunftsamen unerschöpflich reich ist, der Mensch „Sohn des Leimens (*limi*)“, der Dieb „Sohn der Nacht“, die Nessel „Tochter des Feuers“ genannt wird: Unterwelt und verschlossene Gebärmutter haben 'Alûka-Natur, sie sind blutegelartig unersättlich. Es ist unnöthig, עליקה wie zuletzt Zöckl. als Namen eines weiblichen Dämons zu fassen und der לילה zuzugesellen. Man könnte als dafür sprechend die eigennamenartige Artikellosigkeit des לַעֲלִיקָה geltend machen. Aber hat es wirklich nicht den Artikel? Wir haben einen solchen zweifelhaften Fall schon zu 27, 23 besprochen. Bis jetzt ist nur Böttcher §. 394 auf dieses Punktationsräthsel eingegangen. Vergleicht man Gen. 29, 27 בַּעֲבֹדָה; 1 K. 12, 32 לַעֲגָלִים; 1 Chr. 13, 7 בַּעֲגֹלָה und somit auch Ps. 146, 7 לַעֲשׂוּקִים, so scheint die Assimilationskraft des *Chatef* hier überall das syntaktisch erforderliche ל und ב in ל und ב gewandelt zu haben. Aber gesetzt auch daß עֲלִיקָה in לַעֲלִיקָה als Eigename behandelt ist, so erklärt sich dies schon daraus, daß der Blutegel hier freilich nicht in naturgeschichtlichem Sinne, sondern als die leibhaftige Gier gemeint und zu einer Person, einem Einzelwesen gemacht ist. Auch die Symbolik der zwei Töchter spricht gegen den mythologischen Charakter der עֲלִיקָה. Der

Imper. **יָהָב** v. **יָהָב** **וְהָב** kommt außer hier nur noch Dan. 7, 17 (= **יָהָב**) und im biblischen Hebräisch sonst nur mit intentionellem **יָהָב** und in Flexionsformen vor (Genesis S. 260 f.). Die Unersättlichkeit der Scheôl (27, 20^a) malt Jesaia 5, 14 und ein Beispiel für die Begehrlichkeit des **יָהָב**-**לִי** **בָּנִים** (Gen 20, 18) ist Rahel Gen. 30, 1 mit ihrem **יָהָב**. Es ist der Mutterschoß eines noch kinderlosen Weibes gemeint, welche weil sie Kinder haben möchte das Beilager nie satt bekommt oder auch einer solchen, welche, weil sie nicht fürchten muß schwanger zu werden, möglichst vielen Männern sich hingibt und immer aufs neue in Wollust entbrennt. „Im Arabischen heißt **عَلَقَ** nicht allein ein fest an ihren Mann gekettetes Weib, sondern nach Wetzsteins Mittheilung nennt man in ganz Syrien und Palästina die Buhldirne sowol als den Cinäden **عَلَقَ** (Plur. **عَلَق**), weil sie sich aufdrängen und ihr Opfer festhalten“

(Mühlau). In Z. 3 werden die drei: Blutegel, Hölle und verschlossene Gebärmutter summiert: *tria sunt quae non satiantur*. So ist mit Fl. zu übers., nicht mit Mühlau u. A. *tria haec non satiantur*. „Diese drei“ drückt man hebräisch durch **שְׁלֹשׁ-אַפָּה** Ex. 21, 11 oder **שְׁלֹשָׁה (ה) אַפָּה** 2 S. 21, 22 aus; **הָפָה** (welches übrigens nicht *haec*, sondern *illa* bed.) ist hier, genau genommen, Präd. und vertritt im weiteren Sprachgebrauchsverlauf das Seins-Verbum (Jes. 51, 19), s. zu 6, 16 S. 113. Zöckler findet die Spitze des Spruches in der Gier der Unfruchtbaren und ist der Meinung, daß der Dichter diese Spitze absichtlich etwas versteckt und seinem Spruche dadurch den erhöhten Reiz des Acuminösen gegeben habe. Aber der Vierzeiler **וְגִי אַרְבַּע** zeigt, daß die Hölle, welcher sich das Feuer, und der unfruchtbare Schoß, welchem sich das lechzende Erdreich vergleicht, dem Dichter durchaus auf gleicher Linie stehen; anders ists v. 18—20., wo aber jene Spitze nichts weniger als versteckt ist.

Der Spruch von der **‘Alûka** ist der erste Thierbildspruch in diesen **יְבִרֵי** Agurs, nun folgt ein zweiter v. 17: *Ein Auge das des Vaters spottet und den Gehorsam gegen die Mutter höhnet, aushacken werden es des Baches Raben und fressen werden es die jungen Adler*. Wenn statt von Augen (**עֵינַיִם**) vom Auge (**עֵינִי**) die Rede ist, so geschieht es deshalb weil die Zweiheit des Organs zurücktritt gegen die Einheit der Seelenthätigkeit und des Seelenausdrucks, denen es dient (vgl. Psychol. S. 234). Wie sich Hochmut im Geberden der Augen kundgibt v. 13, so ist das Auge auch der Spiegel demüthiger Unterwürfigkeit und desgleichen des hämischen Spottes, welcher dem Vater, der Mutter und überh. Respectspersonen Ehrerbietung und Unterordnung verweigert. Wie wir sagen: jemanden verspotten und jemandes spotten, jemanden höhnen und jemandem hohnsprechen, so werden auch **לָעַג** und **בִּיז** beliebig mit Accusativ- oder Dativobj. verbunden. Athias van der Hooght Mich. Loewenst. schreiben **תִּלְעַג**, was sich hie und da auch in Codd. findet; Mühlau mit Hutter und Norzi richtig **תִּלְעַג** wie **תִּבְחַר** Ps. 65, 5 —

dies oder genauer noch קָלַעַת die Schreibweise Ben-Aschers.¹ Sicherlicher ist die Punctuation des לִיקְרָה. Die LA לִקְרָה (z. B. Cod. Erfurt) kann außer Betracht bleiben, denn das *Dag. dirimens* im ק steht so fest als Gen. 49, 10 vgl. Ps. 45, 10. Aber fraglich ist, ob man mit ruhendem י zu schreiben hat (s. über diese von Ben-Naftali zum ersten Umfange beliebte Schreibweise den Psalmen-Comm. zu Ps. 45, 10, beiden Ausgg.; Luzzatto, *Gramm.* §. 193; Baer, *Genesis* p. 84 not. und Heidenheims Pentateuch mit dem textkritischen Comm. Jekuthiel und Nakdans zu Gen. 46, 17. 49, 10), wie sichs bei Kimchi *Michlol* 4 und unter יקָה findet und auch Norzi fordert, oder לִיקְרָה (wie z. B. Cod. Erfurt. 1), welches die maßgebende LA Ben-Aschers zu sein scheint, denn sie wird als solche von Jekuthiel zu Gen. 49, 10 und ausdrückt sich auch einem alten Masora-Cod. der Erfurter Bibl. bezeugt.² Loc. cit. übers. „die Hinfälligkeit der Mutter“. So nach Raschi, welcher das Wort auf קָרָה zusammenziehen zurückführt und Gen. 49, 10 „Vergeltung“ erkl., an u. St. aber es von der Runzelung im Gesichte der greisen Mutter versteht. Noch weiter geht Nachmani (Ramban), welcher zu Gen. 49, 10 dem Worte überall die Bed. der Schwachheit und Geisteslähmlichkeit gibt (כלם ענין חולשה ושכירה). Auch AE und Gersuni (Bab. bag.) kommen über die Bed. Zusammenziehung nicht hinaus, und LXX nebst den Aramäern, welche das Wort alle mit *senectus* übers., haben gleichfalls קָרָה stumpf werden (gewiß nicht das äthiopische *leh'ka* alt, schwach w.) im Sinne. Kimchi aber, welchem Venet. und Lth.³ folgen, ist durch den des Arabischen kundigen Abulwalid eines Bessern belehrt:

יִקְרָה (oder יִקְרָה, vgl. נִקְרָה Ps. 141, 3) ist das arab. يَفْقَهُ, Gebraucht (s. oben zu יִקָה 1^a). Wenn nun von einem so höhnisch trotzigen Angeklagten gesagt wird, daß die Raben des Baches (vgl. 1 K. 17, 4) es aushacken und die בני-נֶשֶׁר es fressen werden, sie die Adlers-Kinder das unheimliche Menschenauge: so ist das nur Ausmalung des einem solchen bevorstehenden Geschicks, gewaltsamem Tode und den Vögeln des Himmels als Beute anheimzufallen (vgl. z. B. Jer. 16, 3 f. und Passow. *Lex.* unter *κόραξ*), und wenn auch das sich nicht immer so erfüllt wie es lautet, so hat man deshalb die Futt. nicht mit Hitz. optativisch zu fassen, es ist dies ein falscher Schluß aus einem immer noch zu besträubenden Verstande, denn ihrem Geiste nach will die Drohung nur zeigen, daß es mit einem solchen ein schreckliches und schimpfliches Ende nehmen wird. Statt יִקְרָה, wie Mühlau aus dem Leipziger Cod. liest,

1) Das *Gaja* hat seinen Grund in dem nachfolgenden *Zinnor* und das *Mercha* in der mit beweglichem *Schebâ* beginnenden Sylbe; קָלַעַת mit ruhendem י mußte regelrecht *Mercha* bekommen, s. *Thorath Emeth* p. 26.

2) Kimchi ist hier keine Autorität, denn er befindet sich über solche Wortformen mit sich selbst im Widerspruch. So über יִקְרָה Jer. 25, 36 in *Michlol* 4 und unter יִקָה. Die LA schwankt auch Koh. 2, 13 zwischen יִקְרָה und יִקָה. Der Cod. jaman. hat hier überall ruhendes *Jod*.

3) Hier. übers. *et qui despicit partum matris suae*. Zu *partus* besonders hier ihm hier die auf falscher Combination mit קָרָה beruhende Bed. *expectatio* Gen. 49, 10. An *pareo, parui, paritum* (Mühlau) zu denken war ihm noch nicht vergangen.

nommen hat, ist יקררה mit *Mercha* (Athias und Nissel haben יקררה mit *Tarcha*) zu lesen, denn ein Wort zwischen *Olewejored* und *Athnach* muß immer einen verbindenden Accent erhalten (*Thorath Emeth* p. 51. Accentuationssystem XVII §. 9). Auch ערבי-גחל ist irrig und dafür ערבי-גחל zu schreiben aus dem oben zu v. 16 (גחלים) angegebenen Grunde.

Der folg. Spruch, wieder ein Zahlenspruch, beginnt mit dem Adler, den die letzte Zeile des vorigen nennt v. 18—20: *Drei Dinge sind die jenseit meiner liegen, und viere erkenn' ich nicht: den Weg des Adlers an dem Himmel, einer Schlange Weg über Felsgestein, eines Schiffes Weg auf hoher See und eines Mannes Weg an einer Maid.* — Also ist der Weg eines buhlerischen Weibes: sie genießt und wischt sich ihren Mund und spricht: Ich habe nichts Unsittliches begangen. An שלשה ימים schließt sich נפלאו ממיר als Relativsatz wie 15^b (wo A. S. Th. richtig: *τρία δέ ἐστὶν ἃ οὐ πλῆσθησεται*). Dagegen hat ארבע (τέσσαρα, wofür *Keri* conform mit 18^a ארבעה τέσσαρας) als Objektsacc. zu gelten. Die Einführung der vier unerkennbaren Dinge ist im Ausdruck wie Iob 42, 3 vgl. Ps. 139, 6. Der Schwerpunkt liegt im Vierten, dorthin gravitiren die drei anderen Aussagen, welche nicht Selbstzweck sind, sondern lediglich der vierten als Folie dienen. Nach הנשׁר fehlen die Artikel: sie wären nur gattungsbegrifflich und sind deshalb entbehrlich, vgl. zu 29, 2. Und während beim Himmel בשמים und beim Meere בלבדם gesagt wird, heißt beim Felsen עליו צור (على صفا), weil

hier das „an“ nicht zugleich ein „hinein“ ist wie der Adler die Luft, das Schiff die Wogen durchschneidet. Ebendeshalb aber läßt sich unter דרך גבר nicht die den Mann ungesucht und plötzlich ergreifende und einnehmende Liebe zu diesem oder jenem Mädchen verstehen, so daß der Hauptged. des Spruches dem „Eben werden im Himmel geschlossen“ gliche, sondern, wie *Kidduschin* 2^b mit Bezug auf u. St. gesagt wird: ביאה איקרי ררך *coitus via appellatur*. Das ב geht auf die *copula carnalis*. Aber inwiefern ist daran für ihn etwas seine Erkenntnis Uebersteigendes? „Wunderbar — so erkl. Hitz. als bester Interpret liess er auch sonst (vgl. Psychol. S. 115) verbreiteten Deutung — dünkt ihn einmal das Fliegen, und zwar wie ein großer, also schwerer Vogel sich so hoch in die Lüfte erheben kann (Iob 39, 27); sodann, wie auf glattem Felsgrunde, der keinen Anhalt bietet, die Schlange mit ihren Schildern sich gleichwol weiterschiebt; endlich, wie das Schiff auf unterschiedsloser Fläche, die dem Auge nichts darbeut, um sich daran zu orientiren, dennoch seinen Weg findet. Diese Drei haben zugleich das gemeinsam, keine Spur ihres Weges zu hinterlassen. Von dem vierten Wege aber gilt das nicht; denn die Spur hätte am Substrat, das der Mann דרך, zu haften, und sie wird da möglicherweise als Schwangerschaft offenbar, davon abgesehen, daß die עלמה auch noch בחילה sein könnte. Das Wunderbare ist somit nur die Begattung selber, ihr mystisches Thun und ihre unbegreifliche Folge.“ Trägt diese Auffassung des Hauptged. nicht ihre Widerlegung in sich selbst? Den drei wundersamen Wegen mit ihren spurlos verschwindenden Folgen kann doch nicht ein vierter wundersamer Weg verglichen werden, dessen Folgen nicht als spurlos

verschwindende, sondern im Gegentheil, als in unbegreiflicher Weise aus der Handlung hervorgehende in Betracht kämen. Der Vergleichspunkt ist entweder das Wunderbare des Hergangs oder die Spurlosigkeit seiner Folgen. Nun ist aber *דרך גבר בעלמה* ganz ungeeignet, den wundersamen Hergang der Menschenentstehung zu bezeichnen. Wie ganz anders die Chokma sich hierüber ausdrückt, ist aus Iob 10, 8—12. Koh. 11, 5 (vgl. Psychol. S. 210) ersichtlich. Jenes *דרך גבר בעלמה* bez. nur den menschlichen Begattungsact, welcher sich physiologisch in nichts von dem thierischen unterscheidet und den an sich in der Aeußerlichkeit seines Vollzuges der Dichter unmöglich etwas Transscendenten nennen kann. Und warum sagt er gerade *בעלמה* und nicht *בְּנִקְבָּה* oder *בְּאִשָּׁה*? Deshalb weil er den Begattungsact nicht als physiologischen Hergang, sondern als geschichtlichen Vorgang meint, wie er besonders unter jungen Leuten als das nicht immer auf gottgeordnetem Wege erreichte Ziel ihrer Liebschaft vorkommt. Ebendeshalb aber ist das Dritte der Vergleichung nicht das Geheimnis der Befruchtung, sondern das Spurlose der fleischlichen Vermischung. Nun ist es auch klar, weshalb bei der Schlange der Weg *עלי צור* ins Auge gefaßt wird: im Grase und noch mehr im Sande wird sich die Spur des Ganges der Schlange viell. erkennen lassen, nicht aber an festem Gestein, über das sie hingeschlüpft ist. Und es ist klar, weshalb beim Schiffe *בלבירים* gesagt wird: ist das Schiff vom Lande aus noch in Sicht, so weiß man, welche Wasserstraße es dahingezogen; aber wer kann im Herzen des Meeres d. i. auf hoher See sagen, daß hier oder dort ein Schiff das Wasser durchfurcht habe, da die Wasserfurche sich längst wieder geebnet! Man kann es dem Himmel nicht ansehen, daß ein Adler dort vorübergeflogen, nicht dem Felsen, daß eine Schlange sich darüber hingewunden, nicht der hohen See, daß ein Schiff hindurchgesteuert — nicht dem Mädchen, daß ein Mann mit ihr fleischlichen Umgang gepflogen. Daß der Thatbestand sich bei näherer Exploration herausstellen könne, obgleich auch diese nicht immer zu einem sichern Schlusse berechtigen wird, bleibt unberücksichtigt; nur das äußere Aussehn steht in Rede, hinzugenommen in diesem Falle die geflissentliche Verbergung (Raschi). Die Sünden gegen das sechste Gebot bleiben wirklich menschlichem Wissen gemeinhin jenseitig und unterscheiden sich von andern dadurch daß sie sich menschlicher Cognition entziehen (wie das Sprichwort sagt: *אין אפטרופוס לעררהו*: es gibt für Fleischesstünden keinen *ἐπιτροπος*) — die Unkeuschheit kann sich maskiren, die Kennzeichen der Keuschheit sind trügl. hier durchschaut was vorgegangen nur das allsehende Auge (*אבות ראה כל* *Aboth* II, 1). Indes soll damit nicht behauptet sein, daß *דרך גבר בעלמה* sich ausschließlich auf außerehelichen Umgang beziehe; aber lediglich nach dieser Seite hin gewinnt der Spruch ethische Bedeutung. Ueber *עלמה* (v. *עלם* *גלם* geschlechtsreif s., nicht v. *עלם* verbergen und nicht, wie Schult. ableitet, v. *עלם* *עלם* *signare* versiegeln, nach außen abschließen) im Untersch. v. *בחילה* s. zu Jes. 7, 14 S. 136. Das Merkmal der Jungfräulichkeit haftet an *עלמה* nicht gleicherweise wie an *בחילה* (vgl.

Gen. 24, 43 mit ebend. v. 16), sondern nur die Merkmale der Pubertät und Jugendlichkeit; das Eheweib אִשָּׁה (näml. אִשָּׁה אִישׁ) kann nicht als solche עלמה heißen. Die Glosse Rabbag's: עלמה שדריא בעולה ist falsch und bei Arama's Erkl. (*Akeda* Abschn. 9): die Zeit ist nicht zu bestimmen, wo die geschlechtliche Liebe des Mannes zu seinem Weibe aufflammt, müßte אִישׁ בְּאִשְׁתּוֹ gesagt sein. Man hat deshalb anzunehmen, daß v. 20 das mit גבר בעלמה ודרך Gemeinte durch ein, streng genommen

(denn die אִשָּׁה מְנַאֲפֶת kann ja auch eine alte Buhlschwester sein), dort nicht inbegriffenes Beispiel für die Spurlosigkeit der Fleischessünden in ihren Folgen erläutert. Dieser v. 20 sieht nicht wie ein urspr. Formtheil des Zahlenspruchs aus, sondern ist ein Anhang dazu (Hitz.). Ließe sich annehmen daß בן vorwärts weise: so wie folgt verhält es sich mit . . (Fl.), so würden wir v. 20 für einen selbständigen verwandten Spruch halten, aber wo fände sich (abgesehen von 11, 19) ein mit בן anfangender Spruch? בן, welches sowol *eodem modo* (denn בן גַּם sagt man nicht) als *eo modo* bedeuten kann, weist hier in ersterem Sinne rückwärts. Statt וּמִתְחַתָּה פִּיהָ (nicht פִּיהָ, denn die durch Tonrückgang des ersten Worts bewirkte Anziehung des folgenden fordert Dagessirung *Thorath Emeth* p. 30) hat LXX בlos ἀπουναμμένη d. i. wie Imman. erkl.: מְקַנְהָ עֲצָמָה *abstergens semel ipsam*, mit Grot. erklärend, welcher zu *tergens os suum* bem.: σεμνολογία (*honesta elocutio*). Aber das Essen ist ja Bild wie das heimliche Brot 9, 17 und das Mundwischen gehört zu diesem Bilde. Dieser Anhang mit seinem בן bestätigt, daß das Absehn bei den vier Wegen auf die Spurlosigkeit der Folgen geht.

Es ist nun durchaus nicht nöthig, sich über Gründe oder Anlässe der Anreihung des folg. Spruchs den Kopf zu zerbrechen (s. Hitz.). Es sind bis hieher zwei Zahlensprüche vorausgegangen, welche mit שְׁתַּיִם v. 7 und שְׁתַּיִר v. 15 anheben; auf die Ziffer ■ folgte dann v. 18 die Ziffer 3, welche jetzt sich fortsetzt v. 21—23: *Unter drei Dingen erbebt die Erde und unter vieren kann sie's nicht ertragen: unter einem Knechte wenn er König wird, und einem Ruchlosen wenn er satt Brot hat; unter einer Unbeliebten wenn sie geehelicht wird, und einer Magd wenn sie ihre Herrin beerbt.* Man kann hier nicht sagen, daß die 4 in 3 + 1 zerfällt, sondern die Vier besteht aus vier einander gleichstehenden Einern. אֶרֶץ bleibt hier ohne pausale Ablautung, obgleich das *Athnach* hier wie v. 24., wo der Lautwandel eintritt, den Vers halbt; regelrecht dagegen blieb מֶאֱרֶץ 14^b (vgl. Ps. 35, 20) unverändert. Die Erde steht hier wie häufig statt der Erdbevölkerung. Diese erbebt, wenn der vier folgend genannten Personen eine obenauf kommt und freien Raum der Bewegung gewinnt, sie fühlt sich niedergedrückt wie von einer unerträglichen Last (Ausdruck ähnlich wie Am. 7, 10) — die gesellschaftliche Ordnung wird erschüttert, eine drückende Schwüle lagert sich auf allen Gemütern. Der 1. Fall ist der schon 19, 10 als ungehörig bezeichnete: unter einem Sklaven wenn er zur Regierung kommt (*quum rex fit*), denn gesetzt auch daß ein solcher nicht durch Königsmord und Kronraub, sondern, wie es in einer Wahlmonarchie möglich ist, durch die herrschende Volkspartei zur Herrschaft gelangt

wäre, wird er doch in der Regel sich in seiner nunmehrigen Hoheit für seine bisherige Niedrigkeit zu entschädigen suchen und in dem Maße seiner Regentenaufgabe nicht gewachsen zeigen, als es ihm nicht möglich wird, sich über die servilen Gewohnheiten und den beschränkten Gesichtskreis seines früheren Standes zu erheben. Der 2. Fall ist der, wenn ein נָבֵל wahnwitzig denkender und ruchlos handelnder, kurz ein gemeiner Mensch (s. 17, 7) יִשְׁבֵּעַ-לָהֶם (vgl. Metheg-Setzung §. 28) d. i. vollauf zu essen hat (vgl. zum Ausdruck 28, 19. Jer. 44, 17), denn dieses unverdiente (13, 25) Leben ohne Sorge und Entbehrung macht ihn nur um so frecher, lästiger und gefährlicher. Die שְׂנוּאָה im 2. Falle ist nicht als Gattin und zwar bei vorausgesetzter Polygamie wie Gen. 29, 31. Dt. 21, 15—17 als die in Ungunst gefallene gedacht, welche aber wieder zu Gnaden und Ehren kommt (Dathe Rosenm.), denn שְׂנוּאָה kann sie ohne ihre Schuld sein und sie ist als solche noch keine גְּרוּשָׁה, und es ist nicht abzusehen, weshalb die Wiederannahme einer solchen die gesellschaftliche Ordnung erschüttern sollte. Richtig Hitz. und nach seinem Vorgang Zöckl.: es ist ein sitzen gebliebenes Frauenzimmer, eine alte Jungfer gemeint, die Niemand mochte, weil sie nichts Anziehendes und nur Abstoßendes hatte (vgl. Grimm zu Sir. 7, 26^b). Wenn eine solche, wie בִּי הַבָּעַל sagt, dennoch endlich ihren Mann findet und in den Ehestand tritt, dann trägt sie den Kopf um so höher; dann läßt sie die während langer Zurücksetzung erstarkten Launen an ihren Untergebenen aus; dann zahlt sie ihren früher und rechtzeitig heimgeholten Genossinnen reichlich die Geringschätzung zurück, unter welcher sie zu leiden hatte, als sich Keiner finden zu wollen schien, der sie zu lieben vermöchte. Beim letzten Falle fragt sich, ob בִּי-הַיֵּרֶשׁ von Beerbung (A. S. Th. Trg. Hier. Venet. Lth.) oder Verdrängung (Euchel Gesen. Hitz.) d. h. von Eintritt in den Besitz der verstorbenen oder in die Stelle der lebenden Herrin gemeint ist. Da יֵרֶשׁ mit dem Acc. der Person Gen. 15, 3. 4 ‚beerben‘ und nur mit dem Acc. von Völkern und Ländern ‚mittelst Verdrängung in Besitz (Beschlag) nehmen‘ bed., so ist Ersteres zu bevorzugen; LXX (Syr.) ὅταν ἐκβάλῃ scheint בִּי-הַיֵּרֶשׁ gelesen zu haben. Dieses יֵרֶשׁ wäre allerdings nach Gen. 21, 10 ein Stück verkehrter Welt; aber auch die Beerbung macht die Magd zum Gegentheil dessen was sie bisher war und bringt die Gefahr mit sich, daß die Erbin sich trotz ihres Mangels an Bildung und Würde auch als Erbin des Standes gebeherde. Obwol das altisraelitische Recht nur Intestat-Erbfolge kannte, konnte doch auch dort der Fall eintreten, daß da wo keine natürlichen oder gesetzlichen Erben da waren die Hinterlassenschaft einer Frau von Stande irgendwie auf ihre Dienerin und Pflegerin überging. Wenn es nun schon vorkommt, daß die Zofe einer Fürstin sich wie auch Etwas dergleichen gerirt, um wie viel näher wird es nun gar der Erbin liegen, die Rolle der Beerbten fortzuspielen, Der Spruch schließt mit dem weiblichen Seitenstück zu dem בִּי-יִמְלִיךָ.

Ein anderer Zahlenspruch mit der Ziffer 4, dessen 1. Zeile in אֲרָץ ausläuft v. 24—28: *Viere sind die Kleinen der Erde und dabei genützt weise. Die Ameisen, kein gewaltig Volk, und doch beschaffen*

sie im Sommer ihre Nahrung. Klippdächse, kein starkes Volk, und doch setzen sie auf Felsen ihre Wohnung. Keinen König hat die Heuschrecke, und doch zieht sie in Reih und Glied allesamt aus. Die Eidechse kannst du mit Händen fangen und doch ist sie in Königs-Palästen. Bei trennendem Accent behält אֲרֵבָעָה trotz des folg. vornbetonten Worts seine Ultima-Betonung 18^a, hier aber bei verbindendem Acc. weicht der Ton auf *penult.* zurück, was bei diesem Worte sonst nicht weiter vorkommt. Die Verbindung אֲרֵץ-קְטַנִּים ist nicht superlativisch (denn unmöglich konnte der Verf. die שְׂפָנִים zu den Kleinsten der Thiere rechnen), sondern wie קְטַנִּים-אֲרֵץ die Geehrten der Erde Jes. 23, 8. In 24^b sehen LXX Syr. Hier. Lth. in dem מ das comparative: σοφώτερα τῶν σοφῶν (מְחֻכְמִים), aber es könnte in dieser Wortverbindung nur etwa partitiv sein (weise, zu den Weisen zählend); das *prt. Pu.* מְחֻכְמִים (Theod. Venet. σεσοφισμένα) war nach Ps. 58, 6 in Gebrauch und wie מְבַשֵּׁל מְבַשֵּׁל Ex. 12, 9 durchgekocht bed., so חֲכָמִים מְחֻכְמִים gewitzigt weise, durchtrieben klug (vgl. Ps. 64, 7 ein geplanter = schlauer Plan; Jes. 28, 16 und dazu Vitringa: gegründete = feste Gründung) Ew. §. 313^c. Die Aufzählung bewegt sich in Gegensätzen der Kleinheit an Macht und der Größe an Klugheit. Die Entfaltung des אֲרֵבָעָה beginnt mit חֲזָמִים und שְׂפָנִים, Subjektsbegriffe mit beigegebener Apposition; 26^a wenigstens kann bei der Indetermination des Subj. kein Aussagesatz sein. Ueber das *ful. consec.* als Ausdruck nicht causalen, sondern contrastirenden Connexes, paradoxer Folge s. Ew. §. 342, 1^a. Die Ameisen heißen עֲמָ וְעֲמָ und verdienen diesen Namen, weil sie wirklich Gemeinwesen mit geordnetem Haushalt bilden, aber auch übrigens liebt es das Altertum, die Thierklassen als Völker und Staaten zu denken.¹ Das 25^b wie auch 6, 8 (s. dort) Gesagte ließe sich beanstanden, sofern es von Vorräthen für den Winter gemeint ist. Denn die Ameisen erstarren im Winter meistens, aber allerdings der Sommer ist ihre Arbeitszeit, da tragen die Arbeiter unter ihnen Nahrung zusammen und füttern in wahrhaft mütterlicher Weise die Unbehilflichen. שָׁפָן, von Venet. willkürlich mit ἐχῖνοι übersetzt, von LXX mit χοιρογόρῳλλοι, von Syr. Trg. hier und Ps. 104, 18 mit חָזִס und von Hier. mit *lepusculus* (vgl. λαγίδιον), welche beide Namen das nach herrschender jüdischer Ansicht hier zu verstehende *Caninichen* (Lth.), lat. *cuniculus* (κόνιχλος) bed.,² ist nicht das Kaninchen und nicht die Bergmaus χοιρογόρῳλλος (CBMich. Ziegler u. A.); diese heißt arab. يَرْبُوع, שָׁפָן aber ist der وَبَر, welcher südarabisch ثَقْنٌ oder vielmehr ثَقْنٌ heißt, näml. der dem Murmelthiere ähnliche Klippdachs (*hyrax syriacus*), welcher gesellig lebt und in Klüften des Gebirgs sich ansiedelt z. B. am Kidron, am

1) s. Walter von der Vogelweide herausg. von Lachmann S. 8 f.

2) Das Kaninchen könnte Lev. 11, 5 (Dt. 14, 7) ebensoviel als der Klippdachs gemeint sein; beide gehören nicht zu den Spalthufern (*bisulca*), freilich aber auch nicht zu den Wiederkäuern, obwol es den Alten (wie auch beim Hasen) so zu sein schien. Der Klippdachs gilt auch jetzt noch in Aegypten und Syrien als unrein.

todten Meer und am Sinai (s. Knobel zu Lev. 11, 5 vgl. Brehms Thierleben II S. 721 ff. Illustrierte Zeitung 1868 Nr. 1290 S. 199f.). Die Klippdachse sind ein schwaches Völkchen und doch vereinigen sie mit dieser Schwäche die Klugheit daß sie sich in Felsen anbauen. Bei den Ameisen zeigt sich die Klugheit in Organisation der Arbeit, hier in der Herrichtung unzugänglicher Wohnsitze. Drittens gehört zu den klugen Kleinen die Heuschrecke: diese, nämll. die Heuschreckengattung, hat keinen König, aber trotz dem daß ihr die Leitung durch die Macht und das Ansehn Eines souveränen Willens abgeht zieht sie dennoch in der Gesamtheit aller Individuen aus — es ist also von der Zug- oder Wanderheuschrecke die Rede — חֲצִצְקָה theilend, nämll. sich selber, nicht

die Beute (Schult.) also: sich gliedernd *ordine dispositae*, v. חֲצִצְקָה spalten, zerfallen in zwei (verw. חֲצִצְקָה z. B. Gen. 32, 7) oder mehr Theile; Mühlau p. 59—64 hat zu u. St. diese ganze weitschichtige Wurzelsippe durchgesprochen. Was dieses חֲצִצְקָה andeutet malt Joel 2, 7 aus: „Wie Helden jagen sie, wie Kriegsmannen erklettern sie Mauern und männiglich auf eingeschlagenem Wege schreiten sie fort und wechseln nicht ihre Pfade.“ Hieronymus erzählt aus eigener Beobachtung: *tanto ordine ex dispositione jubentis* (LXX an u. St.: ὁφ' ἐνὸς κελεύσματος εὐτάκτως) *volitant, ut instar tesserularum, quae in pavimentis artificis figuntur manu, suum locum teneant et ne puncto quidem et ut ita dicam ungue transverso declinent ad alterum.* AE u. A. finden in חֲצִצְקָה den Begriff des Sammeln und Schaarens, wonach auch Syr. Trg. Hier. Lth. übers.; Kimchi und Meïri glossiren חֲצִצְקָה sogar mit חֲרֹק und חֲרֹר und verstehen es vom Abschneiden d. i. Abfressen der Kräuter und Bäume, was Venet. mit ἐκτέμνουσα wiedergibt. In v. 28 schwankt die LA in einer nach dem Zeugenbefund schwer entscheidbaren Weise zwischen שְׂמַמְיָה und שְׂמַמְיָה. Die Ausgg. von Opitz Jablonski v. d. Hooght haben שְׂמַמְיָה, die meisten aber von Venet. 1521 bis Nissel שְׂמַמְיָה (s. Mühlau p. 69). Auch die Codd. theilen sich in diese zwei LA: so haben z. B. Codd. Erfurt. 2 u. 3 שְׂמַמְיָה, Cod. 1294 aber שְׂמַמְיָה. Isaak Tschelebi und Mose Algazi in ihren Schriftchen über die Wörter mit ש and ש (Constant. 1799) fordern שְׂמַמְיָה und ebenso Mordechai Nathan (1564), David de Pomis (1587) und Norzi. Ein gewichtiges Zeugnis ist die Schreibung שְׂמַמְיָה Schabbath 77^b, aber kein entscheidendes, so wenig als das jeremianische שְׂרִירָה (Panzer) gegen die ältere und daneben fortbestehende Aussprache שְׂרִירָה entscheidet. Auch was für ein Thier gemeint sei ist fraglich. Von vornherein zu beseitigen ist die Schwalbe, wie Venet. (χελιδών) nach Kimchi übers. und dieser nach Abulwalid erklärt, nicht aber ohne sich selbst einzuwenden, daß das hebr. Wort für

خَطَّاف (der noch jetzt übliche Name der Schwalbe von ihrer reißenden Schnelligkeit) nach Haja's Zeugnis vielmehr שְׂמַמְיָה sei, ein Schwalbenname, den auch das Arabische (Freytag II p. 368) und Neusyrische bestätigt; übrigens heißt sie im Althebr. שִׁים oder שִׁים (v. שִׁשׁ wirr hin und her fliegen). Ebenso ist der Affe (AE Meïri Imman.) zu beseitigen,

denn dieser heißt קוף (indisch *kapi* v. *kap*, *kamp* sich unset und schnell auf- und niederbewegen¹⁾) und schien nur deshalb hieher zu passen, weil man aus בידים תחפש die Menschenähnlichkeit des Thiers herauslas. Es stehen nur die Eidechse (LXX Hier.) und die Spinne (Lth.) zur Wahl. Der Talmud *Schabbath* 77^b zählt fünf Fälle auf, in welchen der Schwächere dem Stärkeren Furcht einjagt: einer dieser Fälle ist אימה איהו, ein anderer סממיה על העקרב. Die Schwalbe — so erkl. Raschi — kriecht dem Adler unter die Flügel und hindert ihn an Ausspannung derselben zum Fluge und die Spinne (*araigne*) kriecht dem Scorpion ins Ohr oder auch: eine gestoßene und aufgelegte Spinne heilt den Scorpionenstich. Ein zweites Mal kommt das Wort *Sanhedrin* 103^b vor, wo von König Amon erzählt wird, daß er die Thora verbrannte und oben auf den Altar hinaufkommen ließ שממיה (hier mit ש), was Raschi mit Spinne (Spinngewebe) erkl. Der Aruch aber bezeugt, daß auch an diesen zwei Talmudstellen die Erklärung zwischen *ragmatelo* (Spinne) und *lucerta* (Eidechse) getheilt ist. Für das Letztere verweist er auf Lev. 11, 30., wo לטאה (auch von Raschi durch *lézard* erklärt) im Trg. jerus. mit שממיה (die Schreibung schwankt auch hier zwischen ש and ש oder ס) wiedergegeben wird.²⁾ Hienach und nach LXX Hier. kann es als gesicherte Tradition gelten, daß שממיה nicht die Spinne, für welche ja der Name עפפריש geprägt ist, sondern die Eidechse und insbes. Sterneidechse bed. So gebraucht es die spätere Sprache als noch fortlebendes Wort (Plur. סִמְמִיּוֹת *Sifre* zu Dt. 33, 19). Auch das Arabische bestätigt diesen Namen der Eidechse.³⁾ „Jetzt heißt sie in Syrien und der Wüste سَمَوِيَّة, wahrsch. nicht vom Gift, sondern von سَمَاوَة = שְׁמַמָה der Wüste benannt, weil das Thier nur in den Steinhäufen des خراب vorkommt“ (Mühlau nach Wetzstein). Ist diese Herleitung richtig, so hat שממיה als ursprüngliche hebräische Aussprache zu gelten; aber der Eidechsename סַם, der ohne Zweifel das Thier als giftiges bez. (vgl. סִם סִמָּם שִׁם Duft, Gifthauch, Gift), begünstigt Schultens' Ansicht: שממיה = سَمَامِيَّة *afflatu interficiens* oder überh. *venenosa*. In der Aussage בידים תחפש verstehen Schult. Ges. Ew. Hitz. Geier u. A. ידים von den zwei Vorderfüßen der Eidechse: „Die Eidechse tastet (oder: packt) mit zwei Händen“, aber zugegeben daß ידים von den fünfzehigen Füßen der Sterneidechse (Hier. *stellio*) oder von den Kletterfüßen irgend welcher andern (LXX *καλαβώτης* = ἀσκαλαβώ-

1) s. A. Weber, Indische Studien I S. 217. 343.

2) Der Samaritaner hat Lev. 11, 30 שממיה für אַנְקָה und der Syr. übers. letzteres Wort mit אַמְקָתָא, dessen er sich a. u. St. für שממיה bedient (vgl. Geiger, Urschrift S. 68 f.); auch *omakto* (Trg. *akmetha*) scheint also nicht die Spinne, sondern die Eidechse zu bed.

3) Viell. auch das neugriechische *σαμιάμινθος* (*σαμιάμιδος*, *σαμιαμίδιον*), welches Grotius vergleicht.

της) sich sagen läßt, steht dieser Erklärung doch dies entgegen daß in Z. 1 dieses vierten Distichs eine Aussage über die Kleinheit oder Schwachheit des Thiers wie 25^a 26^a 27^a zu erwarten steht. Und überdies רפש mit ביר oder בכה immer ‚fangen‘ oder ‚packen‘ bed. (I. 21, 16. 29. 29, 7. Jer. 38, 23), so ergibt sich der jener Erwartung entsprechende Sinn: Die Eidechse kannst du mit Händen fangen, und doch ist sie in königlichen Schlössern d. h. es ist ein kleines Thierchen, das man mit der Hand greifen kann, und doch weiß sie sich in Palästen Eingang zu verschaffen, wobei an ihre Hurtigkeit und Schlaueit und auch (ohne daß man es in 28^a hineinzulesen braucht) daran zu denken ist, daß sie die Wände bis zum Gesims (Aristophanes *Nub.* 170) hinauf laufen kann. Mit Mühlau nach Böttch. רתפס zu lesen empfiehlt sich dadurch, daß man bei רתפס das zurückweisende Suff. vermißt (רתפסות) auch weshalb das Intensivum von רפש gebraucht ist begreift sich nicht recht. Uebrigens macht die Anrede die Aussage lebhafter, vgl. Jes. 7, 35 רבוא. In LXX wie sie vorliegt sind die besprochenen zwei Erklärungen zusammengeschoben: καὶ καλαβώτης (= ἀσκαλαβώτης) χερσὶν ἐκ δόμενος καὶ εὐάλωτος ὢν . . . Dieses εὐάλωτος ὢν (Symm. χερσὶν ἐλλαμβανόμενος) trifft den Sinn von 28^a. In מְלִיכִי מֶלֶךְ ist מֶלֶךְ nicht Genit. des Besitzes wie Ps. 45, 9., sondern der Beschreibung (Hitz.) etwa Am. 7, 13 (ein königliches Stift).

Ein anderer Zahlenspruch mit der Ziffer 4 = 3 + 1 v. 29 — 32: *Drei sind statlichen Schrittes, und Viere statlichen Ganges: der Leue, der Held im Thierreich und der vor nichts zurückweicht; der Lendenflinke, auch etwa der Leibbock, und ein König bei welcher der Heerbann.* Ueber הִיטִיב mit folg. Infin. (das segolirte *n. actio* הִיטִיב gilt einem Infinitive gleich) s. 15, 2.¹ Das Verh. der Satzglieder 30^a ist das gleiche wie 25^a 26^a: Subj. und Appos., welche sich dann wie hier in einem Verbalsatz fortsetzt, der uns als relativer erscheint für das hebr. Sprachbewußtsein Uebergang in unabhängige direkte Aussage ist. Es verdient bemerkt zu werden, daß der Löwenname לֵישׁ nur noch im B. Iob 4, 11 und in der Schilderung der Sinai-Wüste I.

30, 6 vorkommt; er lautet arab. لَيْث, aram. לִיַּת und gehört zu dem aramäo-arabischen Colorit dieser Sprüche; LXX Syr. übersetzen es „junge Löwe“, Venet. treffend mit dem epischen λῆς. בְּבִהְיָה hat den Bezug zur Bez. des Genus, näml. der Thiere und insbes. der Vierfüßler. V. 30^b sagt (vgl. zum Ausdruck Iob 39, 22), findet sich ausgemalt Jes. 30, 6. Die zwei andern Thiere, welche sich durch ihr gravitatisches Eingehen auszeichnen, werden 31^a nur kurzweg genannt. Aber wir sind nicht in der Lage der Leser dieses Spruchbuchs, welche die Bezeichnung זִרְרִי מְהִינִים nur zu hören brauchten, um sofort auch zu wissen, welches ein Thier gemeint sei. Ganz verschollen ist der Thiername יר im nachbiblischen Hebraismus freilich nicht. „In den Tagen Rabbi Chij

1) In 29^a ist nach Norzi מִיִּטְרִיב, in 29^b מִיִּטְרִיב zu schreiben, und so fordert es die kleine Masora zu 1 S. 25, 31., die große zu Ez. 33, 33 und auch die Erfüllungs-Masora zu u. St.

aus Babylonien nach der Akademie von Sepphoris gekommenen
 en Lehrers) — so wird *Bereschith rabba sect. 65* erzählt — war
 זריר nach dem Lande Israel heraufgefliegen gekommen und er wurde
 zugebracht, mit der Frage, ob er eßbar sei. Geht, sagte er, setzt
 aufs Dach! Da kam ein ägyptischer Rabe und ließ sich bei ihm
 er. Seht, sagte Chija, er ist unrein, denn er gehört zur Gattung
 Raben, welche unrein ist (Lev. 11, 15). Auf diesen Anlaß entstand
 Sprichwort: Nur deshalb geht der Rabe zum זריר, weil er zu sei-
 n Gattung gehört.“¹ Hienach ist זריר ein Vogel und zwar eine Ra-
 rt, nach Raschi *étourneau* der Staar, was sich durch das arab.

(vulgär زرزير) den gew. Namen des Staaren (vgl. syr. *zarzizo* unter

ei Castelli), bestätigt. Aber für unsere Stelle können wir das nicht
 erthen, denn weshalb hieße der Staar vollständig זריר מתינים?
 n Kimchi bem., er wisse darauf keine Antwort. Nur etwa die gra-
 isch, mit emporgerichtetem Schweif einherschreitende Elster (*Cor-
 vica*) könnte *succinctus lumbos* heißen, wenn überhaupt bei einem
 l von מתינים die Rede sein könnte. Am ehesten wäre dies beim
 ie möglich, den das spätere Hebräisch wegen seiner männlichen
 ung geradezu גָּבֵר nennt; ihn verstehen die meisten alten Ueber-
 r. LXX übers. mit Verwischung der Lenden: ἀλέκτωρ ἐμπεριπα-
 θηλείαις εὐψυχος, wonach Syr. Trg.: wie der Hahn (أَحْمَلُ) der unter
 Hühnern einherstolzirt²; Aq. Theod. ἀλέκτωρ (ἀλεατρὸν) νό-
 Quinta: ἀλέκτωρ ὀσφύος, Hier.: *galhus succinctus lumbos*. Wirk-
 st im Arab. سَرْسَر (sarsar, nicht sirsir, wie Hitz. vocalisirt) ein

des Hahns, von dem schallnachahmenden سَرْسَر krähen. Aber
 hebr. זריר als Vogelname bed., wie das Talmud auf Grund jener
 ichte verbürgt, nicht den Hahn, sondern eine Rabenart, sei es
 , Krähe oder Elster. Und ist dieser Name eines *Corvinus* von
 nachahmendem זריר, der schwächeren Potenz jenes سَرْسَر, gebil-

so paßt nun מתינים, welches für זריר den Verbalstamm ירז gürt
 t, vollends nicht. Und wie sonderbar wären die drei Thiere durch-
 der gewürfelt, wenn zwischen לִישׁ und חִישׁ, den zwei Vierfüßlern,
 ogel stände! Ist, wie sich erwarten läßt, der „Lendenumgürtete“
 erfüßler, so liegt es nahe, mit CBMich. und Ziegler nach Ludolfs³

Dieses „Gleich und Gleich gesellt sich gern“ wird in der Form: „Nicht
 t geht der Rabe zum זריר, er gehört eben zu seiner Gattung“ öfter ange-
Chullin 65^a. *Baba kamma* 92^b. Plantavitius hat es, ausführlicher Tendlaw,
 wörter u. s. w. Nr. 577.

Ueber den Targumtext s. Levy unter אָבָבָא und זָרִיבָל. Die LA דִּמְזִירָא (der
 t ist und sich als solchen zeigt) ist nicht unpassend.

Ludolf gab in seiner *Hist. aethiop.* I, 10 und *Commentarius* p. 150 nur
 Beschreibung des *Zecora*, ohne dort זריר damit zu combiniren, aber s. Joh.
 Wincklers Theol. u. philol. Abhandlungen I (1755) S. 33 ff.: „Nähere Er-
 ng was durch זריר מתינים Spr. Sal. XXX, 31 zu verstehen sey, nebst einem

Vorgang an das Zebra, den südafrikanischen Wildesel, denken. Aber dieses Thier lag außerhalb des Gesichtskreises und wol auch Kenntnissbereichs des Verf. und zumal der israel. Leser dieses Spruchbuchs, und die dunkelbraunen Querbänder auf weißem Grunde, womit das Zebra gezeichnet ist, gehen nicht bloß über die Lenden, sondern über den ganzen Körper, bes. Vorderkörper, hinweg. Statthafter wäre es, an den Leoparden mit seinen schwarzen Tüpfelringen oder an den dunkelgestreiften Tiger zu denken, aber die Benennung זרזיר מחנים geht schwerlich auf Zeichnung des Haarfells, da man es doch nach der aram. RA זרזיר חרציה = שניס מחניו 1 K. 18, 46 oder אֶזְרִי חֲלָצִי Job 38, 3 und also von einer irgendwie mit der Beschaffenheit der Lenden zusammenhängenden Rüstigkeit d. i. Stärke und Schnelligkeit zu verstehen hat. Diejenigen welche, wie Kimchi referirt, den זמר so genannt meinen, begründen dies deshalb nicht daraus, daß er Ringel oder Streifen um die Lenden hat, sondern daraus daß er מחניו וחוק במחניו. Aber dies Thier hat ja seinen bestimmten Namen — eine Grundvoraussetzung aber jedes Erläuterungsversuchs wird doch dies sein, daß זרזיר מחנים ebenso wie ליש und ריש der eigentliche Name des Thiers, nicht beschreibendes Attribut ist. Deshalb empfiehlt sich auch nicht die Deutung vom Rosse, welche Bochart im *Hierozoicon* geschickt begründet hat, indem er zur Wahl gibt, die Benennung ‚das Lendenumgürtete‘ im eig. Sinne von den Riemen und Spangen um und an den Lenden (so z. B. Gesen. Fl. Hitz.)

oder von der Stärke im Sinne des arab. كَبُولُ das festgebundene = kompakte oder صم الصلاب das lendenfeste (so z. B. Muntinghe) zu verstehen. Schultens verbindet beide Beziehungen: *utrumque jungas licet*. Daß der Beiname auf das Roß, bes. Streitroß paßt, ist unleugbar; man würde ihn mit Mühlau auf den schwächtigen Bau, die dünnen Weichen zu beziehen haben, welche zu den Erfordernissen eines schönen Pferdes gerechnet werden.¹ Aber wenn das *succinctus lumbos* Beiname des Rosses wäre, warum sagte der Verf. nicht סוס זרזיר מחנים? Wir werden derjenigen Deutung den Vorzug geben, nach welcher der Lendenumgürtete = der Lendenstarke oder Lendenfinke nicht der Beiname, sondern eigentümliche Name des Thiers ist. Dies gilt von der welche Kimchi obenanstellt: der Jagdhund *lévrier*, wonach Venet. (irriger Weise מחנים noch besonders übersetzend): λαγροκύνων ποιων.² Luther durch seine Uebers. *Ein Wind* d. i. Windhund von guten Lenden hat dieser Deutung mittelst eines glücklichen Treffers die rechte Richtung gegeben. Ihm folgen Melanthon Lavater Mercier Geier u. A.,

Auszug aus einem bisher ungedruckten Briefe zweener weiland gelehrter *Philologorum* Hiob Ludolfs und Matthäi Leydeckers, eines reformirten Predigers in Batavia.“ Für das Zebra entscheidet sich mit Ludolf auch Joh. Simonis im *Arcanum Formarum* (1735) p. 687 ss.

1) s. Ahlwardt, Chalef elahmar's Qaside (1859) und zwar die Auslegung der darin enthaltenen Beschreibung des Pferdes S. 201 ff.

2) So liest Schleusner *Opusc. crit.* p. 318 und bezieht es auf das Pferd: *nam solebant equos figuris quibusdam notare et quasi sigillare.*

unter den Neuern Ew. Böttch. (auch Brth. und Stuart: *the grey hound*), welcher Letztere vermutet, daß vor זריר מתנים urspr. כלב gestanden habe, aber von dem nächstvorhergehenden כל verschlungen sei. Aber warum soll der Windhund nicht so ohne weiteres זריר מתנים genannt worden sein? Wir nennen die kleinere Varietät dieser Hunderasse das Windspiel und denken dabei an einen Hund, ohne Windspielhund zu sagen. Der Name זריר מתנים (Symm. treffend: *περιεσφριγμένος* nicht *περιεσφραγισμένος*, *τὴν ὀσφύν* d. i. stark geschnürt an Lenden) ist geeignet, uns sofort dieses fast ruhelose schwächliche Thier mit seinen hohen, dünnen, beweglichen Lenden zu vergegenwärtigen. Der Verbalstamm זרר ִזָּר bed. zusammenpressen, zusammenschnüren; die Reduplicativform זריר fest zusammenschnüren, wov. זריר festgeschnürt, auf die Lenden bezogen als Bezeichnung einer natürlichen Eigenschaft (Ew. §. 158^a): von straffen und flink beweglichen Lenden.¹ Der Jagdhund (*salāki* oder *salūki* d. i. der von Seleucia kommende) wird von arabischen Dichtern ebenso gefeiert wie das Jagdroß.² Den Namen קלֵב, wenn er auch nicht überflüssig gewesen wäre, hätte unser Verf. gewiß schon deshalb vermieden, weil er für hebräische Vorstellungsweise keinen guten Klang hat. Nun folgt חֵרֶשׁ der Bock und zwar nicht Widder d. i. Schafbock (Hier. Lth.), welcher אֶרֶל heißt, sondern der Ziegenbock, der diesen Namen, wie schon Schult. erkannt hat, vom Stoßen hat, gleichwie er עָתוּד als der streitfertige (*paratus ad pugnam*) heißt; die beiden Namen scheinen nur provinziell verschieden, שִׁעִיר dagegen ist der ältere Ziegenbock als der Zottige und auch צִפִּיר bed. viell., wie Schult. annimmt, den mit gewundenem d. i. gekräuselmtem Haar (gleichsam *tortipilus*). Im Arab. bed. تَيْس sowol den Ziegen- als den Reh- und Gazellenbock, und zwar den ausgewachsenen. LXX (Syr. und Trg. welches nach dem Syr. zu emendiren) trifft gewiß das Rechte, indem sie den Leitbock versteht: καὶ τράγος ἡγούμενος αἰπολίου. Der Text hat aber nicht וְחֵרֶשׁ, sondern וְחֵרֶשׁ אֵלֶּיךָ אֵלֶּיךָ τράγος (Aq. Theod. Quinta Venet.). Böttch. wundert sich, daß Hitz. dieses אֵלֶּיךָ nicht aufgestochen, und conjecturirt וְחֵרֶשׁ אֵלֶּיךָ, was „ein Gazellen-Bock“ (Mühlau: *dorcas mas*) bedeuten soll. Aber den nur zweimal im A. T. genannten חֵרֶשׁ (חֵרֶשׁ) hier hereinzubringen ist zu keck, und וְחֵרֶשׁ אֵלֶּיךָ für וְחֵרֶשׁ אֵלֶּיךָ ist kein hebr. Styl, und übrigens hat die Beseitigung des אֵלֶּיךָ ein garstiges Asyndeton zur Folge, welches den Schein erzeugt, daß חֵרֶשׁ und חֵרֶשׁ zwei verschiedene Thiere seien. Und ist denn das אֵלֶּיךָ wirklich so anstößig? Weit sonderbarer muß es uns doch Hohesl. 2, 9 vorkommen. Wenn der Verf. die Vier von statlichem Gange an den Fingern herzählte, würde er freilich וְחֵרֶשׁ sagen. Mit אֵלֶּיךָ betheiligt er den Hörer, ihm ein anderes Bild vorführend, wie dort im Hohenliede die Phantasie Sulamiths von einem Gegenstande zum

1) Das aram. זריר ist aus זריר verkürzt, wie זריר aus זריר; das Participialadj. זריר bed. flink, hurtig, eifrig z. B. *Pesachim* 4^a: זרירין מקדימין לטענות die Eifrigen üben die Gebote so bald als möglich aus, beeilen sich mit ihrem Vollzuge.

2) s. bei Ahlwardt a. a. O. S. 205 f.

andern schweift. Mit מֶלֶךְ ist der Zahlenspruch da angelangt worauf er hinaus wollte. Dem Löwen, dem Könige der Thierwelt, entspricht der König מֶלֶךְ אֱלֹהִים. Dieses אֱלֹהִים hält Hitz. für verderbt aus אֱלֹהִים (welches von den Juden, um den Gottesnamen in seinem wahren Wortlaute zu verbergen, אֱלֹהִים geschrieben und gesprochen wird) — schon deshalb unannehmbar, weil dieser religiöse Schluß schlecht zu der weltlichen Haltung dieser Thierbildsprüche paßt. Geiger (Urschrift S. 62 ff.) übers.: „Und König Alkimos ihm (dem geilen und frechen Bocke) entsprechend“ — er macht den harmlosen Spruch zu einer ätzenden Persiflage aus der Zeit der maccabäisch-syrischen Kämpfe. LXX, welcher Syr. und Trg. folgen, übers. καὶ βασιλεὺς δημηγορῶν ἐν ἔθνει; sie scheint מֶלֶךְ אֱלֹהִים in אֱלֹהִים קָם (stehend bei seinem Volke und es haranguirend) umzusetzen, wie die Quinta: καὶ βασ. ἀναστὰς (ὃς ἀνέστη) ἐν τῷ λαῷ αὐτοῦ. Ziegler und Böttch., gleichfalls מֶלֶךְ אֱלֹהִים und אֱלֹהִים lesend, glauben ohne Umstellung auszukommen: מֶלֶךְ אֱלֹהִים עָמָּה, was jener übers.: „ein König beim Dastehn seines Volkes“, dieser: „ein König bei Aufstellung seines Volkes“ — schon dem Ged. nach unpassend, denn der König soll ja als מֶלֶךְ מִיָּמִינוּ vorgeführt werden. Ebendeshalb paßt auch nicht Kimchi's Erkl.: ein König neben dem kein Bestehn ist d. i. dem sich Keiner an die Seite stellen kann (so z. B. auch Imman.) oder specieller, aber nicht besser: der keinen Nachfolger seines Gleichen hat (wonach Venet. ἀδιάδεκτος ὄν ἐαυτῷ). Eher empfiehlt sich die Erkl.: ein König, mit dem (d. i. im Kampfe mit welchem) kein Bestehn ist. So Hier. Lth.: *wider den sich niemand thar (darf) legen*; so Raschi AE Rabbag (שאין חקומה עמו) Ahron b. Josef (קום = ἀντίστασις) Arama u. A., so Schult. Fl. (*adversus quem nemo consistere aude*) Ew. Brth. Elst. Stuart u. A. Aber diese Verbindung des אֱלֹהִים mit einem Infin. ist nicht hebräisch, und wenn die Chokma 12, 28 für den Begriff „Unsterblichkeit“ אֱלֹהִים gewagt hat, so läßt sich doch nicht der erste beste Begriff wie der des Nichtwiderstands durch ein so kühnes Quasicompositum ausdrücken. Auch ließ sich dort diese Kühnheit beseitigen indem man יָדָה hinter אֱלֹהִים ergänzt, was hier bei קום, welches kein Subst. wie מָחָד nicht thunlich ist. Schon Pocock im *Spec. historiae Arabum* und Castellus im *Lex. heptaglotton* (nicht Castellio, wie bei Zöckl. verdruckt ist) haben in אֱלֹהִים das arab. الْقَوْمَ erkannt; Schult. gilt schon der LXX die Ehre dieser Erkenntnis, indem er ihre Uebers. als Paraphrase von ὁ ὄμιλος μετ' αὐτοῦ ansieht. Brth. meint, daß es arabisch قَوْمُ heißen müßte, aber אֱלֹהִים עָמָּה = الْقَوْمُ مَعَهُ ist vollkommen richtig, الْقَوْمُ ist näml. das Aufgebot oder der Heerbann¹, in Nordafrica redet

1) Wetzstein, *Ausgewählte Inschriften* S. 355: „Das Wort قَوْم (kôm) bed. nicht Volk im Sinne von *populus*, sondern im Sinne des hebr. קָיָם Iob 24, 17 [s. dort] = الْمُقَاوِمُ der mit Jemandem oder gegen ihn aufbricht.“ Falsches darüber in Gesenius-Dietrichs HW.

man nach dortiger Aussprache in ebendiesem Sinne von den Gum's. Diese Erkl. des אלקים aus dem Arabischen haben Dachseht (*rex cum satellitio suo*), Diederichs in seinem arabisch-syrischen *Spicilegium* (1777), Umbr. Gesen. Vaih. sich angeeignet und Mühlau hat sie von neuem ausführlich begründet. Hitz. hat dagegen bem., daß wir, wenn Agur auf arabischem Boden schreibt, uns das arabische Appellativ gefallen lassen könnten, nicht aber den Artikel, der in Wörtern wie אֱלֹהִים und אֱלֹמִים nicht mehr als Art. gelte, sondern integrierender Wortbestandtheil sei. Wir meinen, daß es sich mit אלקים genau ebenso verhalte wie mit jenen andern Lehnwörtern und den vielen ähnlichen ins Spanische übergegangenen; das Wort ist mit dem Art. herübergenommen, ohne an den hebr. Hörer den Anspruch zu machen, daß er den Art. als solchen nehme, obschon er ihn gewiß besser herausföhlte als wir wenn wir ‚der Alkoran‘, ‚das Alcohol‘ u. dgl. sagen. Auch Blau in seiner Gesch. der arabischen Substantiv-Determination¹ nimmt als sicher an, daß Agur dieses אלקים dem Idiom der Araber abgeborgt, unter denen er lebte und es alltäglich hörte. Erst bei dieser Erkl. entspricht Z. 6 dem was Z. 1 und 2 verkündigt. Ein König als solcher ist ja nicht מִי־יָד לָכֶּה; er kann auf seinem Throne sitzen und zumal als ὁμολογουσῶν wird er wie Act. 12, 21 sitzen und nicht stehen. Die Majestät aber seines Ganges zeigt sich wenn er an der Spitze derer marschirt, die sich auf seinen Ruf zum Kampfe erhoben haben. Er ist da für die Armee was der רִישׁ für die Herde. Das für אה beliebte אה rückt den רִישׁ (Leitbock) und den König (vgl. z. B. Jes. 14, 9) enger zusammen.

Auf den Spruch von selbstgefühlvollem gravitatischem Auftreten folgt ein anderer, der letzte der דברי Agurs, welcher zu besonnenem bescheidenem Auftreten ermahnt v. 32—33: *Magst du toll sein, indem du dich geltend machst, oder bei Sinnen — lege die Hand an den Mund. Denn Druck auf Milch bringt Butter hervor, und Druck auf die Nase bringt Blut hervor, und Druck auf Reizbarkeit bringt Zank hervor.* Loewenst. übers. v. 32: „Bist du verächtlich, ists durch Ueberhebung, und bist du klug, so hältst du die Hand auf den Mund.“ Aber wenn זמם das Nachdenken und Ueberlegen bez., so נבל als sein Gogens. das unüberlegte thörichte Gebaren. Sodann gibt sich בְּרָחִישָׁא nicht als Nachsatz (so geschieht durch Ueberhebung oder: so ists mit Ueberhebung verbunden); auch müßte bei dieser Construction אִם-נְבִלָה mit *Dechi*, nicht mit *Tarcha* accentuirt sein. Anders Euchel: „Bist du durch Stolz beleidigt worden, oder deucht dich so was, lege die Hand auf den Mund.“ Der Ged. ist passend², aber נְבִלָה für נְבִלָה ist mehr als unwahrscheinlich; נבל, so absolut in ethischem Zus., verhält sich gewiß zu נבל wie פֶּסֶל Jer. 10, 8 zu פֶּסֶל. Die herrschende Erklärungsweise gibt Fl. wieder: *Si stulta arrogantia elatus fueris et si quid durius (in*

1) In den „Altarabischen Sprachstudien“ DMZ XXV, 539 f.

2) Noch eine andere Sittenregel entnimmt der Talmud *Nidda* 27^a diesem Spruche, indem er זמם in der Bed. von זמם = חָסֵם zubinden, zäumen, verschließen, אִם נבל aber im Sinne von „wenn du dich verächtlich gemacht hast“ wie oben Loewenst. faßt.

alios) *mente conceperis*, *manum ori impone* d. h. wenn du übermütig und in beleidigenden Worten mit Andern streiten willst, so halte dich noch bei Zeiten zurück und sprich das nicht aus, was du im Sinne hast. Aber während מְזַמֵּה und מְזַמֵּה sowol Intriguen 14, 17 als Pläne und Wolüberlegtheit bez., hat זָמַם für sich allein nie den Sinn von *meditari mala*; auch Ps. 37, 12 steht בִּלְבָבִי des Obj. dabei, welches die Zielscheibe des Machinirens ist. Sodann besteht für זָמַם (arab. ^{اِنْ} ^{وَان}) die Vorannahme correlativen Verhältnisses wie z. B. 1 K. 20, 18. Koh. 11, 3., woran zugleich ersichtlich daß זָמַם als Gegens. von נִבְלָה gedacht ist. Dieser Gegens. schließt für זָמַם nicht allein den Sinn von *mala moliri* (so z. B. auch Mühlau), sondern auch die Bed. des arab. ^{سُ} *superbire* (Schult.) aus.¹ Die richtige Verhältnisbestimmung der Satzglieder und Begriffe findet sich bei Hitz.: Wenn du vernunftlos bist in Aufwallung, und wenn bei Sinnen — die Hand auf den Mund! Aber הִתְנַשֵּׂה hat weder hier noch sonst wo die Bed. von הִתְנַשֵּׂה (in Zorn, außer sich gerathen), es bed. überall sich erheben oder überheben d. h. berechtigter oder unberechtigter Weise sich geltend machen. Es gibt Fälle, wo der Mensch der sich über die andern erhebt als Thor erscheint und wirklich thöricht handelt; es gibt aber auch andere, wo es Grund und Zweck hat, wenn der Misachtete seine Ueberlegenheit, sein Ansehn, sein gutes Recht zur Geltung bringt, indem er sich, wie wir sagen, in Positur setzt und in die Brust wirft; der Spruchdichter empfiehlt in dem einen wie dem anderen Falle Schweigen. Die Regel, daß Schweigen Gold ist, hat ihre Ausnahmen, aber als Regel gilt sie auch hier. Lth. u. A. fassen die Perfekta rückblickend: *Hastu genarret vnd zu hoch gefahren vnd böses fürgehabt, So leg die hand auff's maul*. Aber dazu paßt die Begründung v. 33 nicht, denn wenn das geschehen, so ist der Anlaß zum Hader bereits gegeben, der Spruch will aber vor Erregung des Haders durch Reclamirung persönlicher Ansprüche warnen. Man fasse also die Perf. wie Dt. 32, 29. Iob 9, 15 als Ausdruck des abstracten Prä. oder besser wie Iob 9, 16 als Ausdruck des Fut. exactum: wenn du thöricht gehandelt haben würdest, indem du stolz auftrittst, oder wenn du es (vorher) bedacht hättest (Aq. Theod. καὶ ἐὰν ἐννοηθῇς) — die Hand an den Mund d. h. laß es sein, schweige lieber (Ausdruck wie 11, 24. Richt. 18, 19. Iob 40, 4). Am besten Venet.: ἐπλεῖ μωράνας ἐν τῷ ἐπαίρεσθαι καὶ ἐπλεῖ ἐλογίσω, χεῖρ τῷ στόματι. Nachdem wir nun, זָמַם nicht vom Aufsteigen des Zorns verstanden haben, brauchen wir auch nicht mit Hitz. den Dual auf die zwei schnaubenden Nasen, näml. den zwiefachen Zorn des Erzürnenden und des durch ihn Erzürnten bez., sondern זָמַם bed. die zwei Nüstern einer und derselben Person und trop. das Schnauben oder den Zorn. Druck (Pressung) auf die Nase

1) Die arab. Red. stolziren ist eine Nüance der Grundbed. straff anziehen, näml. den Kopf, wie wenn etwa der Reiter den Kopf des Kameels mittelst der Halfter (des ^{سَام}) emporzieht.

heißt מִיץ-אֵף ἐκμύζησις (ἐκπίεσις) μυκτηρός (schreibe מִיץ-אֵף mit *Metheg* bei dem langen Inlaut nach *Metheg*-Setzung §. 11. 9. 12), und מִיץ אֵפִים ἐκμύζησις θυμού (Theod.) heißt mit Rückblick auf die eig. Bed. des אֵפִים Druck auf den Zorn d. i. Reizung und Verstärkung des Zorns. Die Nase des Sicherhebenden könnte insofern in Betracht kommen, als sich mit solcher Geltendmachung sein selbst leicht nasrumpfendes näselndes Höhnen (μυκτηρίζειν) verbindet, aber diese Physiognomik des מתנשא kommt hier nicht zu Worte.

Zweiter Anhang der zweiten salomonischen Spruchsammlung XXXI, 1—9.

Ueberschrift v. 1: *Worte von Lemuël König, Ausspruch womit ihn ermahnt hat seine Mutter.* So würde die Ueberschrift lauten, wenn die vorliegende Interpunction richtig wäre. Sie ist aber unmöglich richtig. Denn trotz der Versicherung Ewalds §. 277^b bleibt למואל dennoch so wie es hier gebraucht sein würde eine Unmöglichkeit. Allerdings kann unter Umständen auf einen Eigennamen eine indeterminirte Apposition folgen. Daß auf Münzen מתתיה כהן גדול oder נרון קיסר zu lesen ist, hat nichts Befremdendes; auch wir sagen in diesem Fall ‚Nero, Kaiser‘ und daß wir den Artikel dabei ganz weglassen, zeigt daß der Fall ein singulärer ist: die Apposition schwankt zwischen dem Werthe eines Gattungs- und eines Eigennamens. Ein ähnlicher Fall ist die Nennung des Eigennamens mit der allgemeinen Angabe der Klasse, in die der oder das diesen Namen Führende gehört, in Personalverzeichnissen wie z. B. 1 K. 4, 2—6 oder an der Spitze folgender Besprechungen z. B. ‚Damask, eine Stadt‘ oder ‚Tel Hum, ein Castell‘ u. dgl.; hier setzen wir den unbestimmten Artikel, denn die Apposition ist reine Angabe der Gattung.¹ Aber wäre ‚Gedichte von Oskar, einem König‘ als Buchtitel erträglich? Verhältnismäßig eher als ‚Oskar, König‘, aber auch jene Art indeterminirter Apposition ist sprachgebrauchswidrig, zumal bei einem Könige, bei welchem die Apposition nicht Gattungsname, sondern Würdenname ist. Nehmen wir an, daß למואל ein symbolischer Name sei, wie מלך ירב in ירב Hos. 5, 13. 10, 6., so ließe sich auch dann eher למלך למואל als למואל מלך erwarten. Das למואל מלך hier im Titel des Schriftstücks klänge wie ein Doppelname nach Art des עֶבֶר מֶלֶךְ im B. Jeremia. Auch im Griechischen läßt sich in syntaktischer Rede Λεμονέλου βασιλέως (Venet.) nicht sagen, ohne daß zu dem βασιλέως ein abhängiger Genitiv wie τῶν Ἀράβων hinzukommt, weshalb auch keiner der alten Uebers. ausgen. Hier. למואל מלך in der Bed.

1) So verhält es sich doch wol auch mit den Beispielen indeterminirter Gentilicia, welche Riehm für למואל מלך geltend macht (indem er, was aber syntaktisch keinen Unterschied macht, למואל symbolisch faßt): „Als analog zu ‚Lemuel, ein König, kann man anführen ירבעם בן-נבט אפרתי 1 K. 11, 26 statt des gewöhnlichen האפרתי und Ps. 7, 1 כוש בן-ימיני statt בן הימיני“, wogegen כהן 1 K. 4, 5 nicht zum Subj. gehört, sondern Prädicat ist.“

Lamuelis regis zusammennimmt. So wird also מֶלֶךְ מִשָּׁא mit Hitz. Brtl Zöckl. Mühlau Dächsel gegen Ew. und Kamphausen zusammenzunehmen sein; מִשָּׁא, sei es Stammes- oder Landesname oder beides zugleich, ist Lemuëls Herrschaftsgebiet, und da dieser Eigenname die Determination die er an sich selbst hat, auf מֶלֶךְ zurückwirft, so ist zu übers.: *Wort Lemuëls des Königs von Massa* . . (s. zu 30,1). Wenn Aq. diesen Eigennamen mit Λευμοῦν, Symm. mit Ταμωήλ, Theod. mit Πεβονήλ wiedergibt, so wirkt da ebenderselbe Widerwille gegen gleichen Anlaut an Auslaut des Worts und der Sylbe mit wie in Αμβακούμ, Βεελζεβού, Βελλαο. Der Name מִשָּׁא lautet ähnlich wie der Name des Erstgeborenen Simeons מִימֵא Gen. 46, 10., wofür Num. 26, 12 und 1 Chr. 4, 2 מִימֵא geschrieben wird; auch יִמֵּא erscheint 1 Chr. 4, 35 als simeonischer Name, was Hitz. für seine Ansicht daß מִשָּׁא eine nordarabische Simeoniten-Colonie gewesen sei, ausbeutet. Der Wechsel der Namen מִימֵא und מִמֵּא begriffe sich, wenn sich annehmen ließe, daß מִמֵּא (v. מִמֵּה = מִמֵּה) den Geschworenen (Zugeschworenen) Gottes und מִמֵּה (v. מִמֵּה mischnisch = מִמֵּה¹) den Ausgesprochenen (Zugesprochenen) Gottes bedeute; hier ist Zurückführung des מִמֵּה und מִמֵּה auf Verbalstämme wenigstens möglich, ein V. מִמֵּה aber findet sich nur im Arabischen, und mit unbrauchbaren Bedd. Aber es gibt zwei andere ansprechende Herleitungen des Namens. 1) Das V. ^فأَلْ bed. eilen, hasten (mit dem In der schallnachahmenden Vv. ^فوَيْل, wie ^فوَيْل Wanderung, weil Bewegung, zumal tumultuarische, mit Geräusch vor sich geht), wov. ^فوَيْل

Ort wohin man eilt, Zufluchtsort. Hienach könnte מִימֵא oder das in diesem Falle als Grundform anzunehmende מִימֵה aus מִימֵה Gott in Zuflucht mit Abwerfung des מ entstanden sein. Dies die Vermutung Fleischers, welche Mühlau sich angeeignet und p. 38—41 begründet hat, indem er nachweist, daß anlautendes מ nicht nur öfter da abgeworfen wird, wo es ohne den Halt eines vollen Vowels war z. B. מִימֵה = מִימֵה, מִימֵה = מִימֵה (Deus), sondern daß diese Aphäresis nicht selte auch da eintritt wo der Anlaut einen vollen Vocal hatte z. B. מִימֵה = מִימֵה, מִימֵה = מִימֵה (ruber), מִימֵה = מִימֵה (Name einer Stadt) vgl. auch Blau in DMZ XXV, 580. Aber so gefällig und haltbar diese Ansicht ist — eine Herleitung, welche uns bei gleicher Unanfechtbarkeit der Annahme einer solchen nur durch das späte palästinische מִימֵה Αάζαρος belegbaren Verkürzung überhebt, möchte doch den Vorzug verdienen. 2) Fl. selbst stellt eine andere Herleitung zur Wahl: „Der Bed. des Namens ist *Deo consecratus*, מִימֵה dichterisch für מִי, wie auch in v. 4 nach der Masora מִימֵה zu vocalisiren ist.“ Die Aussprache מִימֵה ist allerdings jener ersten Herleitung nicht minder günstig als dies

1) Im *Midrasch Koheleth* zu 1, 1 wird der Name Lemuel (als Name Salomo erklärt) מִימֵה d. i. der zu Gott gesprochen in seinem Herzen.

; das \hat{u} ist in beiden Fällen Verdunkelung des urspr. \hat{o} . Daß sich in dieser zweiten Weise erklären läßt, zeigt das gleichende לֵאמֹר Num. 3, 24 (Olsh. §. 277^d).¹ Es ist ein schönes Zeichen, daß Lemuël und eine Bewährung seines Namens, daß er selbst es auch den wir die Ermahnungen erfahren, mit welchen seine Mutter ihrer Bevormundung entließ, als er zu selbständiger Regierung e. אֲשֶׁר schließt sich nun, nachdem wir מִשָּׁא zu מֶלֶךְ geschlagen, an; es ist Acc. der Weise zu $\text{יִפְתָּהוּ} = \text{יִפְתָּהוּ}$ vgl. הַשֵּׁחִי 7, 21 אֲמַל 31, 12: womit (d. i. mit welchen Worten) sie ihn ernst und klisch ermahnt, die sie ihm eingeschärft hat. Der Syr. übers.: Muëls, als ob ל das des Autors wäre. „Andere ebenso sprach- Worte an Lemuël — es sind Worte, die er selbst im Munde zu pflegte als von seiner Mutter empfangen“ (Fl.).

Der Name מִשָּׁא , wenn er hier *effatum* bedeutete, wäre für diese Lemuëls verhältnismäßig geeigneter als für die רַב־רִי Agurs, denn mütterlichen Mahnworte bilden ein innerlich zusammenhängendes Ganzes. Es beginnt mit einer Frage, welche die mütterliche Liebe im Hinblick auf den geliebten Sohn, den sie gern recht sein möchte, an sich selbst stellt v. 2: *Was, mein Sohn, und was, Leibes Sohn, und was, o Sohn meiner Gelübde?! —* Das dritte מִשָּׁא läßt sich durch הַשֵּׁחִי (vgl. Köhler zu Mal. 2, 15) ergänzen und so daß die Frage gestellt wird, um Aufmerksamkeit zu erregen: *Was soll, mein Sohn, was du als Regent thun willst und höre acht- eine Lehre* (Fl.). Aber die affektvolle Wiederholung des מִשָּׁא wäre unserer Fassung affektirt, der unterliegende Ged. muß subjektiver sein: was soll ich sagen אֲדַבֵּר (s. zu Jes. 38, 15), was dir rathen ich thun sollst? Die Frage, welche zugleich Ausruf, ist wie ein Seufzer der um ihres Kindes Heil besorgten Mutter, die ihm gern möchte was ihm frommt, sagen in Worten welche treffen und heilen. Er ist ja ihr lieber Sohn, der Sohn den sie unter ihrem Herzen erbeten, der Sohn den sie unter Dankgelübden von Gott erbeten und ihr geschenkt war Gotte ans Herz gelegt hat. Der Name לִמְעֵאל , der Ersehnte bekam, ist so wie wir ihn deuten wie das Anagramm der Gelübdebezahlung seiner Mutter. בָּרִי gehört zu der aramäischen im aramäoarabischen Colorit dieser Sprüche aus Massa; בָּרִי ist *am*. und bes. Talmudischen allgewöhnlich, ein Beleg aber für בָּרִי im aufzubringen. וְיָמָה gehört zu den 24 מָה bei nicht folgendem וְיָמָה , s. die Masora zu Ex. 32, 1 und ihre Zurechtstellung bei Norzi 29, 23. Man schreibe nicht וְיָמָה-בָּר ; das makkefirte מָה und בָּר schließen einander aus. Die erste Ermahnung ist eine Warnung atmännender Wollust v. 3: *Gib nicht dahin an Weiber deine Wege, noch deine Wege den Königsverderberinnen.* Die Punctuation sieht in dieser Form einen synkopirten *inf. Hi.* = לְהַמְהוֹת (s. zu 1), wonach zu übersetzen wäre: *viasque tuas ad perdendos reges*

Schon Simonis hat auch äthiopische Eigennamen wie *Zakrestos, Zaiasus, aël, Zamariam* verglichen.

(*ne dirige*), womit, wie Fl. die zwiefache Möglichkeit formulirt, entweder gesagt sein könnte: richte deine Thätigkeit nicht darauf, benachbarte Könige zu vernichten, näml. durch Eroberungskriege (eig. sie wegzuwischen von der Tafel der Existenz, wie die Araber mit ausgeführtem Bilde sagen), oder: thue nicht das, wodurch Könige gestürzt werden d. h. mit besonderer Bez. auf Lemuël: handle nicht so daß du selbst dadurch ins Verderben gestürzt werden müßtest. Aber die Warnung vor rach- rauf- und beutegierigem Hange zum Kriegswesen (so wie es scheint Hier.; so Venet. nach Kimchi: ἀπομάττειν βασιλέας CBMich. und früher Gesen.) eignet sich schlecht parallel zu laufen mit der Warnung, daß er seine körperliche und geistige Manneskraft nicht den Weibern hingebe d. i. an sie vergeude. Eine andere Erkl. aber: richte deine Wege nicht auf Königsverderbung d. i. auf das was Könige verderbt (Elster) oder wie Lth. schön übers.: *gehe die wege nicht, darin sich die Könige verderben* legt in die Worte einen Sinn hinein, welchen der Verf. nicht beabsichtigt haben kann; denn der individualisirende Ausdruck wäre in der zweideutigsten Weise verallgemeinert. So wird also למחות מלכין eine dem לְנָשִׁים parallellaufende Benennung der Frauen sein. Insoweit liegt der Uebers. des Trg.: לְבִנָּה מִלְכִּין *filibus* (לְאִמֹת?) *regum* eine richtige Voraussetzung unter. Aber die Benennung ist keine so allgemeine. Schult. erkl. *catapultis regum* nach Ez. 26, 9., übers. aber, indem er dieses abscheuliche Bild für die Eroberinnen von Männerherzen aufgibt: *expugnatricibus regum*, indem er מִחֹת als Plur. von einem Participialnomen מָחָה ansieht, welches er *deletor* übers. — eine Bed. bei der er wie Umbr. hätte stehen bleiben sollen. Die Verbindungsform des weiblichen Plur. dieses מָחָה könnte allerdings מִחֹת (vgl. מִיָּה v. מֵיָה) lauten, aber לְמִחֹת מִלְכִּין müßte in לְמִחֹת מִלְכִּין abgeändert werden, denn auf Anomalien wie לְמַעֲנֵה 16, 4. בְּגִבְרָתָה Jes. 24, 2. לְמֵאֲהָרֵי Thren. 1, 19 oder הַתְּרִיעַת הַגּוֹיִם 1 K. 14, 24 wird man sich doch nicht berufen wollen, um das *Pathach* von לְמִחֹת zu retten, welches, wie wir sahen, von einem ganz andern Wortverstande ausgeht. Ist aber לְמִחֹת in לְמִחֹת zu ändern, so wird man, da für מָחָה nicht active, sondern zuständliche Bed. anzunehmen ist, weiter gehen und לְמִחֹת schreiben müssen, wofür sich wie Gesen. auch Fl. entscheidet: *et ne committe consilia factaque tua iis quae reges perdunt, regum pestibus*. Die Aenderung לְמִחֹת billigt auch Ew., aber indem er מָחָה als Denom. von מָחַ Mark faßt: denen die Könige entmarken, worin ihm Kamphausen folgt. Mühlau geht weiter, gibt die privative Bed. entmarken dem *Pi*. מָחָה = מַחֵ (vgl. Herzogs RE XIV, 712), was weit

wahrscheinlicher, und schlägt לְמִחֹת vor: *iis quae vires enervant regum*. Aber wir können füglich mit Nöldeke bei לְמִחֹת *deletoricibus* (*perditricibus*) stehen bleiben, denn dem Parallelismus geschieht auch schon bei dieser Umänderung Genüge, und daß מָחָה in unmittelbarer Bez. auf Menschen von spurloser gänzlicher Vertilgung gesagt werden kann, ist durch Stellen wie Gen. 6, 7. Richt. 21, 17 hinlänglich gewährleistet, wenn es überh. eines Beweises dafür bedürfte. Ueber LXX und die

durch sie Beirrten, welche bei מלכין und מלכים 4^a an das aram. מלכין בּוֹלָלִים denkt, s. Mühlau p. 53.¹ Einen der Rede werthen Einfall aber hat der Syrer, welcher *epulis regum* übers., ohne daß man mit Mühlau ihm schuldzugeben braucht, er habe bei למחות von למחות geträumt. Viell. wirklich, viell. aber dachte er bei למחות an למחות (v. מִחָ, dem Participialadj. von מָחָה): richte deine Wege nicht auf fette Speisen (Bissen), wie sie Könige lieben und haben können. Bei dieser Leseweise würde 3^b den Uebergang zu v. 4 vermitteln, und daß die Mutter auf die Unsittlichkeit, Unziemlichkeit und Gefährlichkeit eines großen Harem nur in einem kurzen Worte (3^a) hindeutet, könnte nicht befremden, vielmehr als Zartheit gelten. Aber um so schlechter paßt zu למחות das יִרְדְּקֶיהָ. Allerdings geht man zu Gelagen, indem man sich dafür abmüßigt, aber von einem der selber König ist wird man doch nicht sagen daß er seine Wege nicht zu Königs-Leckerbissen lenken solle. Neben למחות aber geht es auf die ganze Handlungsweise des Königs und die Warnung will sagen, daß er sein Thun und Lassen nicht in Abhängigkeit von Weiberliebe und Weiberregiment gerathen lassen solle. Wer sich aber in Wollusttaumel versetzen will, pflegt sich in feurigen Getränken zu berauschen, und wer sich in solchen berauscht hat, ist in Gefahr, dem Thiere in ihm den Zügel schießen zu lassen. Darum folgt auch bei der Lesart למחות die Warnung vor Trunksucht nicht unvermittelt v. 4. 5: *Nicht der Könige Sache sei es, Lemoël, nicht der Könige, Wein zu trinken, und der Machthaber, nach Rauschtrank zu fragen, damit er nicht trinke und vergesse was vorgeschrieben, und verdrehe das Recht aller Kinder des Elends.* Gew. übers. man 4^a *non decet reges* . . (wie z. B. auch Mühlau), aber dabei kommt אַל nicht zu seinem Rechte, welches freilich zuweilen nur ein mit innerer Betheiligung gesprochenes אוֹ, zunächst aber doch, zumal in solchem paränetischen Zus. wie hier, abmahnendes מוֹי ist. Nun bed. aber למחות למלכים שְׁחֹחַ oder למלכים לְשְׁחֹחַ nach 2 Chr. 26, 18. Mi. 3, 1: nicht ists der Könige Sache, nicht kommt es ihnen zu zu trinken, was sich auch abmahnend wenden läßt: nicht sei es der Könige Sache zu trinken, nicht mögen sie sich damit, als ob es zu ihrem Berufe gehörte, zu schaffen machen, wonach Fl. übers.: *Absit a regibus, Lemoël, absit a regibus potare vinum.* Die hellere Aussprache למחא statt למחא ist nach Böttch. §. 498, 21 dadurch veranlaßt, daß der Name hier Vocativ ist, viell. vielmehr dadurch, daß der Sinn des Namens: Gotte geweiht, Gotte angehörig in Contrast gestellt werden soll mit der Hingabe an niedrige sinnliche Lust. Man schreibe beidemale אַל למלכים mit orthophonischem Dagesch² in dem auf ל folgenden ל und ohne recompensatives Dagesch, dessen Ausfall gewissermaßen das Metheg deckt (s. Norzi). Ueber den *inf. constr.* שְׁחֹחַ (vgl. קָנָה 16, 16) s. Ges. §. 75 Anm. 2. Und über die hier erforderliche Accentfolge אַל למלכים שְׁחֹחַ (nicht *Mercha Dechi Athnach*, denn *Dechi* wäre hier regel-

1) Auch Hitzigs „Blinzlerinnen“ und Böttchers „Streichlerinnen“ sind dort hingewiesen, wie sie es verdienen.

2) s. darüber Luth. Zeitschrift 1863 S. 413. Es ist das Gesetz, nach welchem mit Ben-Ascher כֶּן-כֶּן zu schreiben ist.

widrig) s. *Thorath Emeth* p. 22 §. 6. p. 43 §. 7. In 4^b ist mit dem *Cethib* א nichts anzufangen. Ein Substantiv א Begier, dessen Constructivus hier nicht א (Umbr. Gesen.), sondern א n. d. F. ב (Maur.) zu lesen sein würde, gibt es nicht, und warum hätte der Verf. nicht א geschrieben? Aber auch die Partikel א fügt sich hier nicht in den Zus., denn wenn א sich an יך anschlosse (Hitz. Ew. u. A.), so würde es häßlich nachschleppen und wir hätten hier eine geistlose Classification der für Könige unräthlichen Spirituosen. Böttch. sieht deshalb in diesem א den Rest des verwischten אב; ein Verbesserer müßte dann das stehen gebliebene א in א umgesetzt haben. Aber ehe man sich in solche Mutmaßungen versteigt, ist doch mit dem *Keri* א zu versuchen. Ist es etwa das abgekürzte א (Herzogs RE XIV, 712 ob.)? Schon deshalb nicht weil אבדן אבדן אבדן bedeuten würde: und die Oberherren oder Machthaber (s. über אבדן zu 8, 15) haben keinen Meth, was widersinnig. Aber א verkürzt sich auch gar nicht in א, sondern in א. Nicht א, sondern א ist im Hebr. wie im Aethiop. das Wort mit welchem verneinende Eigenschaftswörter wie אבדן אבדן nicht-schuldlos Iob 22, 30 und im späteren Hebräisch auch Verneinungssätze wie אבדן אבדן es ist nicht möglich gebildet werden.¹ Deshalb vocalisirt Mühlau א und meint, der Verf. sage so für אב, um dieses Wort nicht ein drittes Mal zu wiederholen. Aber wie ist das möglich? אב אבדן bed. entw. Nicht-Meth oder: es gibt nicht Meth, und beides gibt für u. St. keinen Sinn. Ist denn das *Keri* א wirklich so untauglich? Zwar zu verkl.: wie käme Machthabern Rauschtrank zu! ist unzulässig, da א überall nur *ubi* (z. B. Gen. 4, 9), nicht wie das äthiop. *ailê* auch *quomodo* bed. Aber die Frage *ubi temetum*, als Frage des Gierens gefaßt, fügt sich dem Zus., sei es daß der Satz sagen wolle: *non decet principibus dicere* (Ahron b. Josef ergänzt אבדן *ubi temetum* oder: *absit a principibus quaerere ubi temetum* (Fl.), was wir unserer Auffassung von 4^a zufolge vorziehen. Im Grunde ist gar nichts zu ergänzen, sondern wie 4^a sagt, daß Weintrinken nicht Sache der Könige sein solle, so 4^b daß „Wo ist Meth?“ (d. h. dieses nach Meth gierende Fragen) nicht Sache der Machthaber sein soll.² Weshalb nicht, sagt v. 5. Damit der Fürst, so dem Trunke fröhnend, nicht des אבדן d. i. des zum אב Gemachten und Gewordenen, also des gültigen Rechts vergesse und die Rechtssache Unglücklicher, welche gegen ihre Bedrücker klagbar werden, alteriren d. i. den Thatbestand fälsche und ein ihm zuwiderlaufendes Urtheil fälle. אבדן אבדן (Aq. Theod. Quinta: ἀλλοιοῦν κριῶν) ist s. v. a. sonst אבדן אבדן (עית).

1) Der Verf. des Comm. אבדן אבדן zum אבדן c. 6, Geiger u. A. wollen אבדן lesen, weil אבדן aus אבדן verkürzt sei. Aber warum nicht aus אבדן 1 S. 21, 9? Die traditionelle Aussprache ist אבדן und Elias Levita im *Tischbi* so wie Baer in dem Siddur *Abodath Jisrael* haben Recht, sie gegen jene Neuerung zu vertheidigen (vgl. Iob S. 272 unt.).

2) Die Uebers. des Hier. *quia nullum secretum est ubi regnat ebrietas* (als ob es hieße אבדן אבדן אבדן) entspricht dem Sprichwort: אבדן אבדן אבדן Geht der Wein hinein, geht das Geheimnis heraus oder, was es zugleich bed.: addirt man אבדן (= 70) so kommt אבדן (= 70) heraus.

בְּנֵי-עָנִי sind solche denen niederdrückendes Leiden wie angeboren ist. Diese Benennungsweise ist Semitismus (Fl.), erhöht aber hier den Eindruck arabischen Colorits. In כָּל (Venet. *ὅντινούν*) deutet sich an, daß nicht bloß einzelnen Armen, sondern überh. der ärmeren Volksklasse, der leidenden Menschheit gegenüber Mitgefühl und Wahrheitssinn einem schwelgerischen Fürsten leicht verloren gehen. Der Wein eignet sich besser für solche die sich in einer Lage befinden, über welche zeitweise hinausgehoben zu werden eine Erquickung für sie ist v. 6. 7: *Gebet Rauschtrank Umkommenden, und Wein solchen deren Seele in bitterem Weh. Der trinke und vergesse seine Armut und gedenke seiner Mühsal nicht mehr.* Zur Beschaffung eines Labetrunks für Missethäter die zum Tode verurtheilt waren sorgten auf Grund dieses Schriftworts edle Frauen Jerusalems (נָשִׁים יְקָרוֹת שְׁבִירוֹשָׁלַיִם) *Sanhedrin* 43^a; Jesus schlug ihn aus, weil er, ohne seine Schmerzen durch Berauschung abzustumpfen, frei und bewußt aus dem irdischen Leben scheiden wollte Mr. 15, 23. Der Uebergang aus dem Plur. in den Sing. des Subj. ist in v. 7 minder schroff als in v. 5, da Einzahl und Mehrzahl schon in v. 6 wechseln. Man schreibe עָנִי-שָׂכָר mit Gegenton-*Metheg* und *Mercha*. עָנִי heißt wie Iob 29, 13. 31, 19 einer der dem Untergange entgegengeht: es vereinigt die Präsensbed. *interiens*, die Futurbed. *interiturus* und die Perfektbed. *perditus* (hoffnungslos verloren). Auch עָנִי (solche denen bitterweh zu Mute ist) läßt sich aus dem B. Iob 3, 20 vgl. 21, 25 belegen, dessen Sprach- Denk- und sogar Schreibweise sich merkwürdig mit den Sprüchen Agurs und Lemuels berührt (s. Mühlau p. 64—66). Venet. τοῖς πικροῖς (nicht ψυχροῖς) τὴν ψυχὴν. עָנִי (Armut) aber findet sich dort nicht, sondern nur noch im Spruchbuch 28, 19., in welchem überh. dieser Wortstamm heimischer ist als sonstwo. Der Wein erfreut des Menschen Herz Ps. 104, 15 und hebt ebendeshalb momentan über niederdrückende Noth und beängstigende Sorgen hinaus, weshalb er denen am ehesten gegönnt und in mitfühlender Liebe gereicht werden soll, denen diese seine wolthätige Wirkung zu wünschen ist. Der Ruinirte vergißt darüber seine Armut, der Tiefbekümmerte seine Leidensbürde — der König dagegen ist in Gefahr, darüber zu vergessen was das Gesetz von ihm fordert, namentlich im Verh. zu den Hilfsbedürftigen, auf welche vor andern sich seine Regentenpflicht bezieht v. 8. 9: *Oeffne deinen Mund dem Stummen zugut, für das Recht aller Kinder des Dahinschwindens. Oeffne deinen Mund, urthele Gerechtigkeit und schaffe Recht dem Elenden und Armen.* Stumm heißt wer an dem Gebrechen der Stummheit, wie עֵוֶר und עֵוֶר Iob 29, 15 wer an dem Gebrechen der Blindheit oder Lahmheit leidet, hier aber figürlich zugleich der welcher wegen zu jugendlichen Alters, oder wegen Unkunde, oder aus Furcht nicht selbst vor Gericht für sich sprechen kann (Fl.). Mit לָ, dem *dat. commodi* (LXX nach Lagarde *μογιλάλῳ*, A. S. Th. *ἀλάλῳ*, Venet. nach Gebhardt *βοσβῳ*), wechselt אֶל der Zweckbeziehung wie z. B. 1 K. 19, 3. 2 K. 7, 7 אֶל-נַפְשָׁם zur Erhaltung ihres Lebens oder um ihres Lebens willen, denn daß es so rein wie hier den Zweck einführe, ist selten. Auch daß ein Inf. wie הָלֹךְ geradezu als

Subst. stehe, kommt im Hebr. verhältnismäßig seltener (Jes. 4, 4. Ps. 22, 7 vgl. mit כִּי des Artikels Num. 4, 12. Ps. 66, 9) als im Arab. vor. Zu dem arab. Colorit dieser Sprüche gehört wie **بَنِي-عَبْر** ⁵ so auch **בְּנֵי חֵלֶה**, aber ohne Noth hat man das Arabische herbeigezogen, um den Sinn dieses Wortpaares festzustellen. Hitz. erkl. nach **خلف** hinterdrein kommen, welches weiter ‚zu kurz kommen‘ bedeute, worin ihm Zöckl. folgt; aber geradezu **ὕστερεῖν** (**ὕστερεῖσθαι**) bed. dieses Verbum im Arabischen nicht, man müßte ‚Söhne des Dahintenbleibens‘ erkl., d. h. solche welche nicht vorwärts kommen, sondern hinter (**عَنْ**) Andern zurückbleiben. Mühlau geht weiter und erkl. wie Schult. Vaihinger:

Vertretungsbedürftige nach **خَلَفَ** er ist ihm nachgerückt und sein Stellvertreter geworden — ein dem Hebr. fremder Wortgebrauch. Noch weniger läßt sich Gesenius’ „Kinder der Verlassenschaft“ = hinterlassene Kinder durch das arab. **خَلَفَ** hinter sich zurücklassen und Luther für die sache aller die verlassen sind durch die RA **خَلَفْنِي عَنْ** **عَوْنِهِ**, er hat mich hinter seiner Hilfe zurückbleiben lassen, sie mir ver-sagt‘ rechtfertigen, denn das *Kal* des Verbums kann nicht ‚verlassen‘ bed. Und daß **בְּנֵי חֵלֶה** die Widersacher der Wahrheit oder des Armen oder auch die Proceßkrämer, die Händelstüchtigen bedeute, ist vollends unzulässig, da das *Kal* **חֵלֶה** nicht s. v. a. **خِلَاف**, der Inf. der 3. Con-

jugation, sein kann und überdies der Genit. nach **בְּנֵי** immer denj. bez., zu dessen Gunsten, nicht denj. gegen welchen eingeschritten wird; das Letztere gilt auch gegen Ralbags „Söhne des Wechsels“ d. i. welche anders reden als sie denken und Ahrons b. Josef: „Söhne der Wandelung“, näml. der Wahrheit in Lüge. Man hat bei der Bed. des hebr. **חֵלֶה** zu bleiben, welches ‚nachrücken, die Stelle wechseln, vergehen‘ bed. Hienach versteht Fl. unter **חֵלֶה** das Weggehen d. i. Wegsterben, näml. der Eltern und übers.: *eorum qui parentibus orbatī sunt*. Auf anderem Wege gelangt Raschi zu gleichem Sinne: **היתומים שחלפה עורחם** die Waisen deren Beistand dahingeschwunden. Aber die Verbindung **בְּנֵי חֵלֶה** fordert, daß man die Gemeinten selber zum Subj. des **חֵלֶה** macht, nicht irgendwen oder irgendwas Anderes. Mit Recht vergleichen Ew. Brth. Kamph. Jes. 2, 18 (und Ps. 90, 5f., dies mit fraglichem Rechte) und verstehen unter den Söhnen des Dahinschwindens solche deren erbtes Loos, deren eigentümliches Geschick Dahinschwinden, Vergehen, Verderben ist (Symm. *πάντων υἱῶν ἀποικομένων*, Hier. *omnium filiorum qui pertranseunt*). Es sind nicht die Menschen insgesamt als Kinder der Vergänglichkeit gemeint (Kimchi Meiri Imman. Euchel u. A.), wonach Venet. *τῶν υἱῶν τοῦ μεταβάλλειν* (d. i. die dieses Leben mit einem andern vertauschen müssen), sondern solche die sich am Rande des Abgrunds befinden. **צָרָק** in **שֹׁפֵט-צָרָק** ist nicht s. v. a. **בְּצָרָק**, sondern Acc. des Obj. wie z. B. **משפט שלום** Sach. 8, 16: entscheide Gerechtigkeit

d. i. so daß Gerechtigkeit das Ergebnis deiner richterlichen Thätigkeit ist, vgl. Knobel zu Dt. 1, 16. יָדִין ist Imper.: schaffe Recht dem Elenden und Armen, vgl. Ps. 54, 3 mit Jer. 22, 16. 5, 28. Das ist ein König rechter Art, welcher seine Gerichtshoheit dazu verwendet, ein Anwalt der Hilflosen seines Volkes zu sein.

Dritter Anhang der zweiten salomonischen Spruchsam- lung XXXI, 10 ff.

Auf die Ermahnungen der treuen Mutter folgt ein Lob des tugend-samen Weibes; der Dichter lobt sie durch alle Prädicamente d. i. alle 22 Buchstaben des Alphabets. Die Künstelei der Anordnung — sagt Hitz. — weist das Stück in ein verhältnismäßig spätes Zeitalter. Aber wenn, wie er selbst einräumt, schon ein davidischer Ps., näml. Ps. 9—10, akrostichisch angelegt ist, so läßt sich daraus, daß dort diese akrostichische Anlage noch nicht so rein durchgeführt ist wie hier in diesem Frauenlobe, kein triftiger Beweis für die um vieles jüngere Entstehung des Letzteren entnehmen. Indes bestehen wir nicht darauf, daß es einer früheren Zeit als frühestens der Zeit Hizkia's angehöre. Wenn Hitz. es wegen der *scriptio plena* außerhalb distinctiven Accents v. 17. 25 in die Zeiten nach Alexander herabrückt, so ist dagegen zu bemerken, daß es die *plena scriptio* mit den „Stimmen aus Massa“ gemein hat, welche er in die Zeiten von Hizkia abwärts setzt, ohne durch Schreibungen wie יִמְלֹךְ 30, 22. אִיבֵר 31, 6. רִיוִיִּים 31, 4 zu gleicher Hellseherei veranlaßt zu werden. Uebrigens ist das *plene* geschriebene עֵד v. 25 falsche LA und das בְּעֵד v. 17., welches am עֵד Ps. 84, 6 seines Gleichen hat, ist in seiner Schreibung ganz und gar unabhängig von dem etwa ein Jahrtausend später beigeschriebenen *Munach*.

Auch in LXX bildet dieses Stück das Schlußstück des Spruchbuchs. Es weicht aber darin vom hebr. Texte ab, daß das פ (*στόμα*) dem ע (*λόγος*) vorausgeht. Ebendieselbe Buchstabenfolge findet sich im hebr. Texte von Ps. 34 und Thren. c. 2. 3. 4.

Stier hat das bei dem gegenwärtigen Stande der Schriftauslegung schier Unglaubliche geleistet und das hier gepriesene Weib allegorisch gedeutet. Er versteht darunter den h. Geist in seiner wiedergebärenden und erzieherischen Wirksamkeit, wie der Midrasch die Thora, Ambrosius, Augustin u. A. die Kirche, Immanuel die nach Wahrheit dürstende gottverbundene Seele. Als ob es nicht ein unschätzbares Stück biblischer Sittenlehre wäre, welches uns hier vorgetragen wird! Ein solcher Frauenspiegel findet sich sonst nirgends. Die Hausfrau wie sie sein soll wird hier geschildert: der Dichter zeigt wie sie den Besitz des Hauses verwaltet und mehrt und dadurch auch die Stellung ihres Mannes im gemeinen Wesen fördert, und führt alle diese ihre Tugenden und Leistungen auf die Gottesfurcht als ihre Wurzel zurück (v. Hofmann, Schriftbeweis 2, 2, 404 f.). Eine der schönsten Auslegungen dieses Stücks, viell. die schönste, ist Luis de Leon's *La perfecta casada*

(Salamanca 1582 u. ö.), deren Andenken Wilkens in anziehendster Weise erneuert hat.¹

Ein Weib wie es sein soll ist ein seltener Fund, ein allen irdisch Besitz überragendes Gut v. 10 *⌘ Eine brave Frau, wer findet sie Weit über Perlen steht sie im Werthe.* In der Verbindung *וְהָיָה כִּי תִמְצָא* und ähnlichen hat sich der Begriff der Körperkraft zu dem der Tüchtigkeit vergeistigt und verallgemeinert, in *virtus*² vollzieht sich der entsprechende Uebergang von Männlichkeit und in dem urspr. römischen ‚Bravheit‘ von Tapferkeit zu Tüchtigkeit; wir haben wie 12, übers., aber auch Luthers *Ein tugentsam Weib* ist passend, da Tugend mit Tüchtigkeit gleiches Stammwort hat und unserem Sprachgebrauch nach die Eigenschaft des sittlich Guten und Berufsgemäßen bezeichnet während sich für die Alten, wenn sie von *tugend* (*tugent*) des Weibes redeten, damit zugleich die Vorstellung feiner Sitte (vgl. *וְהָיָה כִּי תִמְצָא* 11, 16) und Bildung (vgl. *וְהָיָה כִּי תִמְצָא* 13, 15) verband. Die Frage *וְהָיָה כִּי תִמְצָא quis inveniat*, welche Koh. 7, 24 von der Voraussetzung der Unmöglichkeit des Findens ausgeht, gibt hier nur die Schwierigkeit des Findens zu bedenken. Im alten Jerusalem pflegte man wenn sich einer verheiratet hatte zu fragen: *וְהָיָה כִּי תִמְצָא* d. h. hat er gefunden so wie Spr. 18, 1 oder so wie Koh. 7, 26 gesagt wird? Ein braves Weib zu finden gelingt nicht Jedem, gelingt verhältnismäßig Wenigen. In 10^b wird dem Gatten, welcher der Frage unterliegt, ein synonyme Ausdruck gegeben. Falsch umschreiben Ew. Elst. Zöckl. das *וְהָיָה* mit „obwol“ oder „undoch“. Richtig Fl.: Der zweite Satz läuft wenn auch nicht der Form doch dem Sinne nach dem ersten parallel. *וְהָיָה* heißt der Preis, zu welchem ein solches Weib verkauft wird und also käuflich ist, nicht ohne Bezug darauf daß das Weib im Orient mittelst des *וְהָיָה* erworben wird. Der *וְהָיָה* synon. *וְהָיָה*, um welchen sich ein Weib rechter Art erwerben läßt, ist *וְהָיָה* ferner gelegen d. i. schwerer erschwinglich als Perlen (s. über *וְהָיָה* zu 3, 15) d. i. als der Preis für solche Pretiose. Der Dichter will damit sagen, daß eine solche Gattin ein köstlicheres Gut ist als alles Irdische was sonst als kostbar gilt, und daß wer ein solches findet von einem seltenen Glück zu sagen hat. Nun beginnt die Begründung v. 11 *⌘ Ihr vertraut des Gatten Herz, und an Gewinn wirds ihm nicht fehlen.* Faßt man *וְהָיָה* nach Koh. 9, 8 als Subj., so vermißt man *וְהָיָה*, so wird es also Obj. und der Gatte zu *וְהָיָה* Subj. sein *nec lucro carebit*, wie z. B. Fl. übers., mit dem Bemerken, daß *וְהָיָה* eig. Beute die man dem Feinde abzieht bed., dann aber auch wie d. arab. غنيمۃ Ausbeute und Gewinn aller Art bedeuten kann (vgl. Rüdiger im Gesenius' *thes.*). Ebenso ist in unserem ‚kriegen‘ = in Besitz bekommen die Beziehung auf den Krieg d. i. Land- und Beuteerwerb erloschen. Hitz. versteht unter *וְהָיָה* das fortwährende Glück des Mannes

1) C. A. Wilkens, Fray Luis de Leon. Eine Biographie aus der Geschichte der spanischen Inquisition und Kirche im 16. Jahrh. (1866) S. 322—327.

2) Ueber *ἀρετή*, in welchem der Begriff der Tüchtigkeit von dem des Füglichen und Passenden ausgeht, s. Curtius, Etymologie No. 488.

des Glücksfunds eines solchen Weibes; aber dann mußte der Dichter שִׁמְחָתָה sagen; denn שָׂלַל ist Erwerb, nicht die Empfindung, die sich mit verbindet. Es ist der Erwerb gemeint, den die Hausfrau vertelt (vgl. Ps. 68, 13 נָתַתָּ בֵּיתָהּ חֲתֻלָּתָא שָׂלָל). Das Herz ihres Mannes (בְּיָדָהּ) kann ruhig sein, es darf sich auf die, die es liebt, auch verlassen — er geht seinem Berufe nach, viell. einem Berufe, welcher, so hitig und ehrenvoll er ist, doch wenig oder nichts oder weniger als hts einbringt, aber sein Weib hält den Familienbesitz gewissenhaft ummen und mehrt ihn durch arbeitsame und kluge Bewirthschaftung, daß es ihm nicht an Gewinn gebricht, den nicht eigentlich er erben, sondern den ihm lediglich das Vertrauen einbringt, welches er sein Weib zu setzen berechtigt ist. Sie ist für ihn ein nie versiegende Quell von eitel Gutem v. 12 אֲנִי אֶרְוֶה לָהּ אֶת כָּל טוֹב וְלֹא אֶרְוֶה לָהּ אֶת כָּל רָע *Sie erweist ihm Gutes und nicht es alle Tage ihres Lebens* oder wie Lth. übers.: *Sie thut j'm liebs kein leids*. Weit entfernt, ihm jemals Böses zu thun, thut sie ihm Gutes ihr Lebelang — ihre Liebe ist nicht abhängig von Launen, ruht auf tiefem sittlichen Grunde und entnimmt von da her ihre stets gleich bleibende Macht und Reinheit. מְלַמֵּת bed. vollführen, tätigen; zu der nicht assimilirten Form מְלַמֵּתָהּ vgl. 1^b יִסְרָהּ. Der Dichter beschreibt nun wie sie schaltet und waltet v. 13 הִיא מְלַמֵּת *Sie müht um Wolle und Flachs, und arbeitet dann mit Lust ihrer Hände*.

V. דָּרַשׁ geht, wie das Arabische zeigt, von der sinnlichen Grundleterere aus¹, aber mit Bezug darauf zu übers.: *tractat lanam et m* (LXX Schult. Dathe Rosenm. Fl.) ist unzulässig: das hebr. דָּרַשׁ sich nicht von äußerer Bearbeitung oder Verarbeitung eines Natur-sagen, sondern bed., auch wenn auf ein solches bezogen, die auf gerichtete angelegentliche Intention des Geistes. Also kommen Wolle und Flachs als Arbeitsstoff in Betracht, den sie herbeizuholen bed. ist, und נָחַשׁ bed. die auf Beschaffung des Arbeitsbedarfs folgende eilt selbst. Hitz. übers. 13^b: sie arbeitet am Geschäft ihrer Hände. Ordnings kann בָּ nach עֲשֵׂה den Thätigkeitsbereich bez. Ex. 31, 4. 5, 30 u. ö., aber hätte נָחַשׁ hier die abgeblaßte Bed. Geschäft *γυα*, die es in gleicher Weise gewinnt, wie wir Angelegenheit von jedem Gegenstand des Anliegens sagen, so ergibt sich der wenig ged. Ged., daß sie sich thätig erweist in dem was sie zum Geft ihrer Hände gemacht hat. Um wie viel schöner dagegen ist der .: sie ist thätig mit Lust ihrer Hände. נָחַשׁ ist, wie Schult. richtig ., *inclinatio flexa et propensa in aliquid* und *pulchre manibus gentissimis attribuitur lubentia cum oblectatione et per oblectatione sese animans*. עֲשֵׂה ohne Objektsacc. bed. öfter: vollführen z. B. Ps. 32, hier steht es ebenso in sich geschlossenen Sinns und also ohne uzudenkenden Objektsacc. wie wenn es ‚handeln‘ 13, 16 und insbes. tesdienstlich handeln = opfern‘ Ex. 10, 25 bed.; es bed. hier und h 2, 19. Hagg. 2, 4 ,thätig s.‘ wie Jes. 19, 15 ,wirksam s.‘, נָחַשׁ ist a. מְלַמֵּתָהּ oder נָחַשׁ (vgl. zu 10, 4). Und Lust und

1) Der Forschende heißt dort دَارِس als *libros terens*.

Liebe zur Arbeit **הַפֶּחַץ** kann den Händen mit demselben Rechte beigelegt werden wie Ps. 78, 72 Einsichtigkeit: die Stimmung die den Menschen beseelt, zumal sein inneres Verhalten zu der ihm obliegenden Arbeit, theilt sich seinen Händen mit, welche, je nachdem er Freude oder Ekel an der Arbeit hat, flink oder schwerfällig sein werden. Der Syr. übers.: „und es sind thätig nach Herzenslust ihre Hände“, aber **בַּהֶפֶץ** ist nicht s. v. a. **בְּהִפְצָה**; auch **בַּהֶפֶץ** im Sinne von *con amore* (Böttch.) sagt man nicht. Der folg. Lobspruch rühmt die Weite ihres wirthschaftlichen Gesichtskreises v. 14 **ה**: *Sie ist Kaufmanns-Schiffen gleich, bringt von fernher ihr Brot herbei.* Sie ist (LXX *ἐγένετο*) gleich Kauffarteschiffen (**בְּאֶנְיֹתָיִם** indeterminirt und also *kōōnōjōth* zu lesen) d. h. sie hat die Art solcher Schiffe, welche weithin segeln und von fernher Waare holen, ausgerüstet, entsendet und gelenkt von betriebsamem Unternehmungsgeiste — ebenso geht der klug berechnende Blick der auf Versorgung und Förderung ihres Hauses bedachten wackeren Frau weit über den nächsten Kreis hinaus, sie erspäht auch ferne Gelegenheiten billiger Einkäufe und vortheilhaften Umsatzes, und bringt den Bedarf ihres Hauses an Nahrungsmitteln oder mittelbar was ihm diesen Bedarf abwirft von ferne herbei (**מִמְרָחֶק**, Cod. jaman. **מִמְרָחֶק**, vgl. zu Jes. 10, 6), indem sie jene erspähten Erwerbsquellen ausbeutet. Bei diesem Berufseifer ist sie keine Langschläferin, welche sich erst von der aufgegangenen Sonne wecken läßt v. 15 **ו**: *Sie steht auf wenns noch Nacht ist, und thut aus die Beköstigung für ihr Haus und das Festgesetzte für ihre Mägde.* Die *fut. consec.* drücken wenn auch nicht logischen Folgezus. doch enge innere Verkettung der einzelnen Züge dieses Charakterbildes aus. Frühe schon, ehe der Morgen andämmert, steht eine solche Hausfrau auf, weil sie die Sorge für ihr Haus über ihr eigenes Behagen setzt oder vielmehr weil diese Sorge die wolthuernde Freude für sie ist. Da nun der Dichter ohne Zweifel sagen will, daß sie vor andern Hausgenossen, zumal den Kindern, auf ist, wenn auch nicht früher als die Mägde: so hat man bei **וַיִּתֵּן** nicht zu denken, daß die Hausgenossen alle schon in der Morgennachtwache rings um sie herumstehn und jeder sein Theil für den kommenden Tag von ihr empfängt, sondern daß sie schon frühe, wenn die meisten noch schlafen, die für heute nöthigen Kostportionen herausgibt oder zurechtstellt (vgl. **וַיִּתֵּן**, „man bestimmte“ Jes. 53, 9., wo auch ein vorerst nur dem Plane, der Vorbereitung nach geschehendes Geben gemeint ist). Ueber **זֶרֶק** Zehrung v. **זָרַק** (zerreißen, näml. mit den Zähnen) und über **חֶק** Deputat s. 30, 8. Freilich könnte **חֶק** auch die zugemessene Arbeit (*pensum*) und also das Tagewerk (**יְבֵר יוֹם**) bed., aber der Parallelismus legt es näher, nach 30, 8 als mit Ges. Hitz. nach Ex. 5, 14 zu erkl. Dieser für das ganze Haus vorbildliche Fleiß, diese Pünktlichkeit in Besorgung der häuslichen Geschäfte läßt ihr die Erweiterung ihres Hauswesens, die sie projektirt, gelingen v. 16 **ו**: *Sie strebt nach einem Acker und wird dessen habhaft, von ihrer Hände Frucht pflanzt sie einen Weinberg.* Der Acker auf den sie sinnt, auf den sich ihr Wunsch und Streben richtet, ist wol nicht einer außer denen, die sie schon be-

sitzt, sondern ländlicher Grundbesitz, welcher der Familie bisher fehlt; denn der D. hat nach v. 23 eine Städterin im Auge, eine Frau deren Mann nicht Landwirth ist, sondern ein städtisches Geschäft bat. Das Perf. **יָמְמָהּ** geht verumständigend dem durch **יִתְקַחְתִּי** ausgedrückten Hauptfactum voraus. Ueber **יָמָם** s. S. 347 Z. 7. „**לָקַחַת** ist allgem. Ausdruck vom Kaufen wie **יָתַן** 24^b vom Verkaufen. Ebenso aram. und arab. **أَخَذَ**, weshalb **عَطَا**, türk. *alisch werisch* (v. *elmek* nehmen und *wir-mek* geben, näml. *sätün* verkaufsweise, lat. *venum*), nachbibl. **מָשָׂא וּמָכָר** oder **מָכָר וּמָשָׂא** Geben und Nehmen = Handel und Wandel bez.“ (Fl.). In 16^b ist das *Chethib* mit Ew. Brth. **נָטַע** zu lesen und mit Hitz. als paralleles Obj. von **וְתִקְחֶהּ** abhängig zu machen: „von ihrer Hände Frucht (erlangt sie) eine Rebenpflanzung.“ Aber eine Rebenpflanzung würde doch wol **כֵּרֶם מְטַע** (Mi. 1, 6) heißen, und gefälliger ist das *Keri* **נִטְעָה**. Das Perf. als grundlegliche Verbalform ist hier Ausdruck des abstracten Präs.: sie pflanzt einen Weinberg, indem sie sich vom Ertrage ihres Fleißes Weinstöcke anschafft (Jes. 7, 23 vgl. 5, 2). Der D. hat dieses um vieles vergrößerte Hauswesen im Auge, indem er fortfährt v. 17 **ח**: *Sie gürtet mit Thatkraft ihre Lenden und reget rüstig ihre Arme*. Thatkraft ist wie der Gurt, den sie vom Rücken aus um ihren Leib legt (Ps. 93, 1). Man schreibe **בְּכֹחַ הַגִּבּוֹרָה**; beide Wörter haben *Munach* und das **ב** von **בְּכֹחַ** ist aspirirt. So mit Thatkraft angethan festigt oder stiehlt sie aus dieser Kraftfülle heraus ihre Arme (vgl. Ps. 89, 22). Der Ertrag des Ackers und Weingartens reicht weit über das Bedürfnis des Hauses hinaus, so kommt er denn zum großen Theil auf den Markt (Neh. 13, 15) und der Gewinn, den er dort abwirft, steigert den Fleiß und die Betriebsamkeit der Uermüdlichen v. 18 **ט**: *Sie bekommt zu schmecken daß gut ihr Erwerb, nun geht ihr des Nachts ihr Licht nicht aus*. Das Perf. und Fut. verhalten sich wie Voraussetzung und Folge, so daß man 18^a auch als hypothetischen Vordersatz wiedergeben kann. Sie bekommt wie einträglich ihr Gewerbleiß sei durch die Erfahrungen beim Umsatz ihrer Produkte zu schmecken: man findet das Getreide, die Trauben, den Wein ihres Grund und Bodens gut und bezahlt sie gut und so stellt sich ihr **סִחֵר** Erwerb (s. zu 3, 14) als guter, diese erschlossene neue Nahrungsquelle als ergiebige heraus. Dies spornt ihren Thätigkeitstrieb zu verdoppelter Anstrengung und in Zeiten, wo sie nicht durch die Aufsicht über Feld- und Weinbau vollauf beschäftigt ist, hat sie eine andere Beschäftigung, über welcher bis in die Nacht hinein ihr Licht nicht ausgeht. **בְּגִילָה** ist wie Thren. 2, 19 unnöthiges *Keri* für das poetische **בְּגִיל** (Jes. 16, 3). Welche andere Beschäftigung das ist, der sie bis in die Nacht hinein obliegt, sagt v. 19 **י**: *Ihre Hände legt sie an den Spinnrocken, und ihre Finger handhaben die Spindel*. Sie greift mit Energie die Arbeit des Spinnens an und verrichtet sie mit Geschicklichkeit. Die RA **יָרָה יָדָה** **שָׁלַח** (Iob 28, 9) bed. einen Arbeitsgegenstand in Angriff nehmen und **הִמָּךְ** mit Objektsacc. (vgl. Am. 1, 5) die Handhabung des dazu nöthigen Werkzeugs. **בְּיָמֵם** heißen die Hände gern da wo von kundiger erfolgreicher Arbeit die Rede ist; man sagt

demgemäß כְּפִים יָדִים, nicht יָדִים יָדִים, vgl. v. 13. 16. Ps. 78, 72. Was פָּלֶה bed., zeigt das arab. فَلَاكَة, welches im Unterschiede von مَغْزَل d. i. fuseau (lat. *fusus*) erklärt wird durch *bout arrondi et conique au bas du fuseau*, also: der Wirtel (Wertel) d. i. der Ring oder Knopf unten an der Spindel, welcher ihr die nöthige Schwere gibt und ihre Bewegung regulirt, lat. *verticellus*, nachbibl. פִּרְקָה (was Bartenora durch das ital. *fusajuolo* glossirt) oder צְנוּרָה (صِنَار) z. B. *Kelim* IX, 6 כִּישׁ eine Spindel die den Wirtel versteckt hält (s. Aruch unter כִּשׁ III). Das Wort bed. dann aber auch *per synecdochen partis pro toto* die Spindel d. i. das walzenförmige Holz, auf welches sich beim Spinnen der Faden wickelt (vgl. 2 S. 3, 29., wo es von da aus den Stock bez., an welchem der Gebrechliche sich festhält); Homer gibt der Helena und den Göttinnen goldene Spindeln (χρυσήλακατοι). Hienach ist es nicht wahrsch. daß auch כִּישׁוֹר den Wirtel bezeichne, wie Kimchi das Wort erkl.: „כִּישׁוֹר ist das was man *verteil* nennt, näml. das was man oben an der Spindel (פֶּלֶךְ) anbringt, um das Spinnen (בִּישׁוּר) zu reguliren (לְבִישׁוֹר)“, wonach Venet. כִּישׁוֹר durch σφόνδυλος Wirtel und פֶּלֶךְ durch ἀτρακτος Spindel wiedergibt. Die alten Uebers. haben nicht erkannt, daß כִּישׁוֹר ein zum Spinn-Apparat gehöriges Ding bez.; LXX A. S. Th. Syr. Hier. sehen darin einen ethischen Begriff (v. כִּישׁוֹר tauglich, tüchtig s.), Luther aber, dadurch unbeirrt, übers. unübertrefflich: *Sie streckt jre Hand nach dem Rocken, Vnd jre Finger fassen die Spintel*. Er hat darin keinen Vorgänger als nur den Targumisten, dessen כִּישְׁרָא (s. Levy) gleichfalls den Spinnrocken zu bedeuten scheint. Das syrische und talmudische כִּישׁ, welches bei Gesenius-Dietrich verglichen wird, ist ein anderes Wort und bed. nicht den Rocken, sondern die Spindel. Auch Immanuel, welcher פֶּלֶךְ für den מַעֲזֵל d. i. die Spindel erkl., versteht (wie viell. auch Parchon) unter כִּישׁוֹר den Rocken. Und warum soll der Rocken (Wocken) d. i. der Stock, an welchen der Flachs-, Hanf-, Wollenflausch für den Zweck des Abspinnens angelegt wird, lat. *colus*, nicht כִּישְׁוֹר v. כִּישׁ gerade s. als gerade in die Höhe gehender Stock oder viell. richtiger als מַכְשִׁיר d. i. als der den Flachs zum Spinnen Befähigende oder Herrichtende benannt sein? Auch in צִינָק Jer. 29, 26 vereinigen sich die Bed. des engen und des einengenden Verließes, und שִׁלְחָן = שִׁלְחָן bed. den Ort welcher Ruhe gewährt.¹ Das Spinnrad ist eine deutsche Erfindung des 16. Jahrh., aber der auf dem Boden aufstehende oder auch im Arme gehaltene Rocken, die Spindel (Spille) und der Wirtel unten daran sind uralte.² Bei der Spindel steht passend רִמָּךְ,

1) Anders, aber unwahrsch., Schultens: *colus a כִּשׁר = کتر کتر necti in orbem, circumnecti in globum*. In פֶּלֶךְ wov. פֶּלֶךְ findet er mit Recht die Grundbed. der *circumvolutio sive gyratio*.

2) Ein Bild der altertümlichen Art und Weise des Spinnens gewähren die, wie man jetzt annimmt, der 12ten Dynastie (nach Lepsius 2380—2167 v. Chr.) angehörigen Bilder in den Grabkammern von *Beni Hassan* (270 Kilometer oberhalb

denn sie wird zwischen den Fingern geschneilt, wie Catull von der Parze sagt: *Libratum tereti versabat pollice fusum*.¹ Das Treibende in diesem Triebe der Hausfrau zur Arbeit ist nicht Selbstsucht, nicht engherzige Beschränkung ihrer Sorge auf den Kreis der Ihrigen, sondern Liebe, die noch weit über diesen Kreis hinausreicht v. 20 כ: *Ihre Hand hält sie dem Unglücklichen hin, und ihre Hände streckt sie dem Dürftigen entgegen*. Mit כַּיִּידָה 19^b verband sich die Vorstellung der Kunstfertigkeit, mit כַּיִּידָה hier die der Darbietung zum Einschlag (s. zu Jes. 2, 6); mitfühlend und hilfbereit er bietet sie sich dem durch Leidensgeschick Niedergebeugten wie zum Bunde, etwa sagend: Fasse Vertrauen zu mir, ich werde thun was ich nur immer kann, da hast du meine Hand! Irrig denkt Hitz. an die offene Hand mit einer darin liegenden Gabe; diese müßte genannt sein, denn כָּה an sich ist nichts als die halboffene Hand. Auch 20^b ist nicht an Almosen zu denken. Hier richtig Hitz.: sie streckt ihm beide Hände entgegen damit er sie ergreife, alle zwei oder welche er kann. Sie wirft ihm nicht blos aus der Ferne eine Gabe zu, sondern vor allem gibt sie ihm ihre warme Theilnahme zu empfinden (vgl. Ez. 16, 49). Hier sowol als 19^a ist שָׁלַח als *Pi.* und zwar שָׁלַחָה (mit *Dagesch*) punktirt. Die Punktation setzt voraus, daß der Verf. beidemal sich nicht unabsichtlich der Intensivform bediene. Dieser eine v. 20 ist in dem Charakterbilde integrierend. Und der Verf. hat wolgethan, so starke Ausdrücke zu wählen, denn ohne dieses Mitgefühl mit Elend und Armut würde die so Verlässige und Gute und Eifrige doch nur ihrem Manne, aber nicht Gotte gefallen. Fast möchte man wünschen, daß diesem Einen Zuge im Bilde weitere Folge gegeben werde. Aber der D. fährt fort, ihr erfolgreiches Schaffen im nächsten Berufskreise zu schildern v. 21 ל: *Sie fürchtet für ihr Haus den Schnee nicht, denn ihr ganzes Haus ist in Scharlachzeug gekleidet*. Schneefall in Regenwinterzeit ist in Palästina, Hauran und den Nachbarländern nicht selten, zuweilen verbunden mit Kälte bis zum Erfrieren.² Sie sieht der rauhen Jahreszeit, gesetzt auch daß sie strenge Kälte bringen sollte, ohne Furcht für ihr Haus entge-

Bulak am rechten Nilufer). M. J. Henry in seinem Werke *L'Égypte Pharaonique* (Paris 1846) Bd. 2 p. 431 s. erwähnt daß da Bilder seien, welche „*toutes les opérations de la fabrication des tissus depuis le filage jusqu'au tissage*“ darstellen. Dann heißt es noch: *Les fuseaux dont se servent les fileuses sont exactement semblables aux nôtres, et on voit même ces fileuses imprimer le mouvement de rotation à ces fuseaux, en en froissant le bout inferieur entre leur main et leur cuisse*.

1) Catull schildert in der „Hochzeit des Peleus und der Thetis“ die Arbeit der Parzen: „Am nie endenden Werk sind rastlos thätig die Hände, Während die Linke den Rocken erfaßt, umwickelt mit weichem Vließ, zieht leicht und formt mit erhobenen Fingern den Faden Emsig die Rechte; dann dreht sie geschwind mit niedergestrecktem Daumen die Spindel und schwingt sie dahin in wirbelnden Kreisen.“ In dem folgenden Gottesspruche der Parzen lautet der Refrain: *Currite ducentes subtegmina, currite, fusi* Rollt und zieht das gesponnene Garn, rollt, kreisende Spindeln! (Nach Hertzbergs Uebers.).

2) s. über ein Beispiel von Schneefall in Jerusalem die Zeitschr. Saat auf Hoffnung Jahrg. 3 Heft 3 S. 11 und in Hauran den Comm. zu Iob S. 464.

gen, denn ihr ganzes Haus d. i. die Gesamtheit ihrer Familienglieder ist לבש שנים. Die Verbindung ist accusativisch (Venet. ἐνδεδυμένος ἐρυσθρά) wie 2 S. 15, 32. Ez. 9, 2. 3. שני v. שנה = سنا glänzen bed. Hell- oder Hochroth und ist mit oder ohne חולצה Name der Kermeswurmfarbe, des Carmesins oder Scharlachs, wol zu untersch. von צרצרת der rothen und תכלית der blauen Purpurnuschelfarbe. שנים sind mit solchem שני (glänzenden Roth) gefärbte Zeuge oder Stoffe (s. zu Jes. 1, 18). Die Erklärung des Wortes durch *dibapha* ist schon deshalb unzulässig, weil die doppelte Färbung überall wo sie erwähnt wird sich auf den Purpur, bes. den von Tyrus (*dibapha Tyria*), bezieht, nicht auf den Scharlach.¹ Aber wozu nennt der D. scharlachene Kleider? Des Gegensatzes halber zum weißen Schnee — sagt Hitz. — kleidet er die Familie in Carmesin. Aber dieser Gegensatz wäre ein sinnloses Witzspiel. Eher ließe sich annehmen, daß man den rothen Stoffen ebenso eine die Wärme zusammenhaltende Kraft zugeschrieben habe, wie den weißen eine die Hitze abhaltende, aber dafür fehlen die Belege. Deshalb billigen Rosenm. Vaihinger Böttch. die Uebers. *duplicibus* (Hier. Lth.), indem sie wie LXX שנים lesen.² Mit Recht aber bleiben Syr. Trg. beim Scharlach חורריתא. Die Scharlachzeuge sind wollene, welche als solche warm halten und als hochfarbige zugleich stattlich aussehen (2 S. 1, 24). Von der schützenden und zugleich schmückenden Kleidung der Hausgenossen kommt der D. auf deren Schlafstätte und auf den Anzug der Hausfrau selber zu sprechen v. 22 מ: *Pfähle verfertigt sie sich, Byssus und Purpur ist ihr Gewand*. Ueber מרבדים (mit ב *raphatum*) s. zu 7, 16 S. 126. Es heißen so Pfähle oder Matratzen (Aq. Theod. περιστρώματα, Hier. *stragulatam vestem*, Lth. *Decke*), um das Lager weich zu machen und zu verschönern (Kimchi: לרפוח על המטה, wonach Venet. κόσµια); Symm. bezeichnet sie als ἀμφοτάπους d. i. τάπητες (*tapetae, tapetia* Teppiche), welche haaricht (zottig) auf beiden Seiten.³ Nur LXX macht daraus, indem sie שנים herüberzieht, δισσὰς χλαίνας gefütterte Oberröcke. Mit עשהה-לה will nicht gesagt sein, daß sie solche Pfähle für ihr eignes Lager, sondern daß sie sich (d. i. zum Bedarf ihres Hauses) solche selber verfertigt. Aber auch sie selber kleidet sich kostbar. שש (ein ägyptisches, aber als hebräisches v. שש verw. שש weiß s. sich ableitendes Wort) ist der alte Name des Byssus, wonach die Aramäer es mit בויג, die Griechen mit βύσσος übers., s. Genesis S. 470. 557., wozu zu bemerken, daß der Byssus überwiegender Wahrscheinlichkeit nach nicht ein feines Baumwollenzug, son-

1) s. Blümner, Die gewerbliche Thätigkeit der Völker des klassischen Alterthums (1869) S. 21 f.

2) LXX liest מרבדים שנים δισσὰς χλαίνας zus. und bringt in v. 21 (ihr Mann bleibt unbesorgt um die Hausgenossen wenns etwa schneiet χιονίζη, wie für χρονίζη zu lesen ist) und 22 den Mann hinein, welcher dem Uebersetzer allzusehr zurückzutreten schien.

3) s. Lombroso, *Recherches sur l'Économie politique de l'Égypte sous les Lagides* (Turin 1870) p. 111: des tapis de laine de première qualité, pourpres, laineux des deux côtés (ἀμφοτάποι).

dem Linnenzeug war.¹ Lth. übers. שש hier und anderwärts mit *weisse Seide*, aber die Seide (*σηρικόν* d. i. aus dem Lande der *Σήρες* Apok. 18, 12) wird frühestens von Ezechiel unter dem Namen שש erwähnt und die Alten nennen als das Land, wo Seidenstoffe (*bombycina*) gewebt wurden, übereinstimmig Assyrien. שררר (aram. שררר, von Benfey sehr unwahrscheinlich von dem seltenen sanskr. *râgavant* rothfarbig abgeleitet, vielmehr v. שרר = שרר als Buntfärbestoff) ist der rothe Purpur; die preiswürdigsten Purpurzeuge lieferten Tyrus und Sidon.

Erst jetzt lenkt die Schilderung auf den im Eingang erwähnten Gemahl der Lobgepriesenen zurück v. 23 י: *Wolbekannt in den Thoren ist ihr Mann, indem er sitzt bei den Aeltesten des Landes*. Ein solches Weib ist laut 12, 4 שש, sie steigert das Ansehn und die Beliebtheit ihres Mannes. Er hat in den Thoren, wo die Angelegenheiten der Stadt berathen werden, einen wolbekannten wolklingenden Namen, indem er da mit den Aeltesten des Landes, die in den Rath der Stadt als des Vororts des Landes gewählt sind, zusammensitzt und eine gewichtige Stimme hat (LXX ἡρίκα ἂν καθίσῃ ἐν συνεδρίῳ μετὰ τῶν γερόντων κατοίκων τῆς γῆς). Die LA schwankt zwischen שש (LXX περιβλεπτος γίνεται, Venet. ἔγνωσται) und שש. Die alten Venediger Ausgg. haben an u. St. (wie Cod. jaman.) und Ps. 9, 17 שש, dagegen Ps. 76, 2. Koh. 6, 10 שש, und das ist das Rechte, denn die Masora zu u. St. und Ps. 76, 2 (in den *Biblia rabb.*) leidet an Entstellung. Die Schilderung, dem Zuge der Buchstaben folgend, faßt nun wieder die gewinnbringende Arbeitsamkeit der Hausfrau ins Auge v. 24 י: *Leibwäsche fertigt und verkauft sie, und Gürtel läßt sie dem Phönicier ab*. Ob שש שש Zeug aus *sindhu*, dem Indusland, bed. (s. zu Jes. 3, 23), ist fraglich; das arab. سدل (سدل) herabhangen lassen, herunter-

terlassen (zum Zweck der Bedeckung oder Verschleierung) bietet einen passenden Verbalstamm. Im Talmud heißt שש das Schlaf Tuch, das Gardinentuch, das Stickmustertuch, bes. aber ein leichter Kittel als Sommertracht, der auf bloßem Leibe getragen wurde (vgl. Mr. 14, 51 f.). Kimchi erkl. das Wort durch Nachthemd; das *edictum Diocletiani* XVIII, 16 nennt שש שש wie der *Papyrus Louvre* 53 Z. 8 ὀθόνια ἐγκοιμήτρια, und der Zusammenhang im Edict zeigt daß Leinenzeug (ἐκ λίνου) gemeint, obschon übrigens wie bei שש so auch bei שש bei Alten und Neuern ohne gehörige Unterscheidung bald von Leinen bald von Baumwolle die Rede ist. Kostbare Gürtel nennt Aethicus *Cosmogr.* 84 als jerusalemisches Fabricat: *baltea regalia . . ex Hierosolyma allata*; Jerusalem und Scythopolis waren in späterer Zeit die Hauptorte palästinischer Weberei. Aber auch in Galiläa, wo der Flachs trefflich gedieh, ging die Weberei im Schwange und die ὀθόνια, die nach Clemens Alex. *Paedag.* II, 10 p. 239 ἐκ γῆς Ἐβραίων ausgeführt wurden, sind, wenigstens dem Stoffe nach, gewiß gleichbed. mit שש. Ueber שש syn. שש opp. שש syn. שש = שש s. zu 16^a. שש hier mit Verwischung der ethnographischen Bed. in dem allgem. Sinne von

1) s. Blümner a. a. O. S. 9 f.

סוֹחֵר Händler, Kaufmann zu fassen ist kein Grund vorhanden, da der Purpur 22^b phönicisches Fabrikat ist und also als Tauschwaare in den Besitz der betriebsamen Hausfrau übergegangen sein kann. Die Schilderung wird nun innerlicher v. 25^c: *Macht und Hoheit ist ihr Gewand, so lacht sie denn des künftigen Tages.* Sie ist angethan mit עֵז Macht d. i. Obmacht über den Wechsel der zeitlichen Verhältnisse, welcher ein auf weniger soliden Grundlagen ruhendes Hauswesen leicht erschüttert und zu Falle bringt; angethan mit הָדָר Glanz d. i. Erhabenheit über das Niedrige, Kleinliche und Gemeine, worin diejenigen hängen bleiben, die sich kein hohes Ziel stecken und mit Aufbietung aller Kräfte emporringen; mit andern Worten: ihr Gewand ist berechtigter Stolz, wahre Vornehmheit, wobei sie getrost in die Zukunft blickt und über alles Bangen und Sorgen hinausgerückt ist. Die Begriffsverbindung עֵז וְהָדָר (*defective* geschrieben, wogegen laut Masora Ps. 84, 6 und nur dort *plene*, und mit *Munach*) statt der häufigen הָדָר וְהָדָר kommt nur hier vor. Der Ausdruck 25^b ist wie Iob 39, 7., weshalb Hitz. zu 25^a mit Recht Iob 29, 14 vergleicht. יוֹם אֲחֵרִיךָ, verschieden von אֲחֵרִית und unmöglich vom Todestag (Raschi) gemeint, heißt wie Jes. 30, 8 die Zukunft, hier das was etwa später eintreten könnte. Einer der schönsten Züge im Bilde ist v. 26^b: *Ihren Mund thut sie auf mit Weisheit, und liebreiche Lehre ist auf ihrer Zunge.* Das בּוֹחֵמָה ist wie auch Ps. 49, 5. 78, 2 das des Mittels: wenn sie redet, so ist es Weisheit, aus ihrem Herzen nach außen dringend, mittelst welcher sie das Schweigen ihres Mundes bricht. Mit עַל in dem Ausdruck 26^b wechselt anderwärts פֶּתַח: unter der Zunge Ps. 10, 7 hat man das was man auszusprechen bereit ist, und auf der Zunge Ps. 15, 3 was man auszusprechen in Begriff ist und auszusprechen pflegt. תּוֹרַת-חֵסֶד ist eine genitivische Verbindung nach der Art von תּוֹרַת אֱמֶת Mal. 2, 6.; der Gen. ist nicht wie in תּוֹרַת הַעֲלָלָה Lev. 6, 2 Gen. des Objekts (so z. B. Fl. *institutio ad humanitatem*), sondern Gen. der Eigenschaft, nicht aber so daß חֵסֶד den Liebreiz bed. (Symm. *νόμος ἐπιχαρις*, Theod. *νόμος χάριτος*), denn für diese Bed. gibt es überhaupt außer Jes. 40, 6 keinen Beleg, und da חֵסֶד im A. T. ebendasselbe ist was im N. T. die Liebe welche des Gesetzes Erfüllung Hos. 6, 6 vgl. 1 K. 20, 31.¹, so ist vorauszusetzen daß der D., indem er תּוֹרַת חֵסֶד und nicht תּוֹרַת יָחַן schreibt, mit חֵסֶד diejenige Eigenschaft bezeichnen will, ohne welche ihre Gattenliebe, ihr Fleiß, ihr Hochsinn gar keine Tugenden sein würden, näml. die selbstlose, mitgefühlvolle, hingebende Liebe. Unterweisung, welche das Gepräge solcher Leutseligkeit an sich trägt und freilich auch holdselig d. i. Liebe weckend weil von Liebe ausgehend ist (wonach Lth. indem er *holdselige Lere* übers. verstanden sein will) — solche Unterweisung führt sie als Hausmutter (1, 8) im Munde. Hienach übers. LXX (s. über die Verwirrung ihres vorliegenden Textes Lagarde) *θεσμοὶ ἐλεημοσύνης* und Hier. *lex clementiae*; חֵסֶד verhält sich zu אֲהָבָה wie Huld zu

1) Immanuel bem. daß תּוֹרַת חֵסֶד vielleicht auf die Thora gehe, auf das Gesetz שְׂכוּלָה חֵסֶד d. h. welches ganz Liebe ist, in Liebe aufgeht.

Liebe, es bez. die in Huld und Holdseligkeit sich erweisende, bes. die herablassende, von Mitempfindung des Leids und Mangels des Andern ausgehende Liebe. Solche liebevolle Belehrung ertheilt sie bald diesem bald jenem ihrer Hausgenossen, indem nichts was in ihrem Hause vorgeht ihrer Beobachtung entgeht v. 27 ז: *Sie beobachtet die Hergänge ihres Hauses, und Brot der Faulheit ist sie nicht.* Obgleich innerer Zus. zwischen 27^a und v. 26 besteht, so ist 27^a doch schwerlich als Appos. zum Suff. in לְשׁוֹנָה gedacht (Hitz.). Participien mit oder ohne Determination kommen in Beschreibungen häufig als Prädicate des in Rede stehenden Subjekts vor, gleichen Werths mit abstract präsensischen Aussagesätzen z. B. Jes. 40, 22 f. Ps. 104, 13 f. צוֹפֵה ist mit dem Acc. des Gegenstands der geflissentlichen Wahrnehmung verbunden wie 15, 3 und vergleicht sich der Form nach mit הוֹמֶה 7, 11. הֹלֶכֶה bed. anderwärts den Reisezug Iob 6, 19 und im plur. magnificus den Aufzug (pompa) Hab. 3, 6 (s. dort), urspr. aber den Gang Nah. 2, 6 und hier im Plur. die Gänge = Hergänge und Vorgänge, aber nicht die einzelnen, sondern die modi procedendi im Allgem. (LXX διατρίβαί). Das Chethib hat הילכות, wahrsch. ein Schreibfehler, möglicherweise aber auch der im nachbibl. Hebräisch (n. d. F. צִדְקוֹת) so lautende Plur. von הֹלֶכֶה. Herkunft, näml. gesetzliches, traditionelles Gesetz, aber auch wie das aram. הִלְכָא (emph. הִלְכֵתָא) Brauch, Sitte, Gewohnheit. Hitz. verwerthet dieses Chethib, talmudisch verstanden, für die Herabrückung des Schriftstücks in späte Sprachzeit, aber diese talmudische Bed. paßt hier gar nicht (Hitz. übers. mit sprachwidriger Fassung des צופיה „indem sie sieht auf die Ordnung des Hauses“), und übrigens bed. auch das aram. הִלְכָא z. B. Trg. Spr. 16, 9 in erster Linie lediglich den Gang oder die Art und Weise des Gehens und ergibt also mit dem Kerı הֹלֶכֶת wesentlich gleichen Sinn. Gut Lth.: *Sie schauet wie es in jrem Hause zugeht.* Ihr Auge ist überall hin gerichtet; sie ist bald hier bald dort, um überall mit eignen Augen zu sehen; sie läßt nicht, während sie selbst die Hand in den Schoß legt, die Tagesgeschäfte nach gegebenen Instructionen sich abwickeln, sondern wirkt nach allen Seiten hin beaufsichtigend mit, ißt also nicht Brot der Trägheit (עֲצָלוּת = עֲצָלָה 19, 15), sondern wolverdientes, denn εἰ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι, μὴδὲ ἐσθιέτω 2 Thess. 3, 10.

Nun beginnt das Finale dieses lieblichen Frauenlobes v. 28 ק: *Es treten ihre Söhne auf und preisen sie glücklich, ihr Mann (tritt auf) und rühmt sie.* Das Pi. אָשִׁיר in solchem Zus. ist Denom. von אָשַׁר (אֲשִׁירִי). Ihre Kinder treten auf (קום wie z. B. Jer. 26, 17., hier aber wol mit der Nebenvorstellung huldigender Ehrfurcht) und preisen sie glücklich, daß sie an ihrem Theil das Haus und sich selbst zu solchem Wolstand, solchem Ansehn emporgebracht und zu einer Stätte, wo die Liebe (חסד) herrscht, gemacht hat, und בְּעֵצָה יְיָהֲלֵלָה ihr Mann tritt auf und singt ihr Lob, indem er nämlich ausruft v. 29 ר: „Viel sind der Töchter, die sich wacker hielten, aber du hast sie allesamt übertroffen!“ Wir haben nun schon öfter, zuletzt zu 29, 6., bemerkt, daß רב nicht zwar in seinem Singular, aber in seinem Plural רבים und רבות als Attribut zahl-

wortartig vorausgehen kann, aber keinesfalls liegt diese syntaktische Lizenz 28, 12 vor und auch hier ist man so wenig als 8, 26 sie anzunehmen genöthigt, obwol sich auch nichts Begründetes dagegen einwenden läßt. **עָשָׂה חַרָּל** bed. hier nicht Reichtum erwerben (LXX¹ Syr. Trg. Hier. Lth. Gesen. Böttch. u. A.), was hier wo das Encomium gipfelt mammonknechtisch klänge — auch bed. es dies unzweideutig nur mit beigefügtem **ל** der Person: *sibi opes acquirere* Dt. 6, 17. Ez. 28, 4 — sondern: Tapferkeit, Energie und zwar, wie es schon die Rückbeziehung auf **עָשָׂה חַרָּל** fordert, sittliche Thatkraft, berufsmäßige Tüchtigkeit bethätigen *ποιεῖν ἀρετήν*, womit es Venet. übers. **בָּנוּת** ist wie in den Grundstellen Gen. 30, 13. Hohesl. 6, 9 ein zarterer feinerer Frauenname als **נָשִׁים**: Viele Töchter (weibliche Wesen) gab es von jeher, welche Tüchtigkeit entfalteten, aber du, mein Gemahl, hast dich erhoben über sie alle d. i. bist unübertrefflich und unvergleichlich. Statt **עָלִיָּה** ist nach Chajug, AE (*Zachoth* 7^a), Jekuthiel zu Gen. 16, 11 **עָלִיָּה** zu schreiben; die spanischen Nakdanim unterschieden so die Formen **מַצְאָה** du hast gefunden und **מִצְאָה** sie hat gefunden (Jes. S. 135 Anm. 2). **בְּלָנָה** feierliche Form für **בָּלָן** wie Gen. 42, 36. Was nun folgt ist nicht fortgesetzte Rede des Mannes (Ew. Elst. Loewenst.), sondern *epiphonema auctoris* (Schult.); der D. bestätigt den Lobspruch des Gatten durch Zurückführung des Lobes auf den allgemeinen Grund seiner Berechtigung v. 30 **ז**: *Lüge ist die Anmut und Eitelkeit die Schöne — ein Weib das Jahve fürchtet, die soll man rühmen*. Die Anmut ist Lüge, weil wer den Werth eines Weibes lediglich nach dem Liebreiz ihrer Aeüßerlichkeit bemißt durch sie belogen wird, und die Schönheit ist Eitelkeit *vanitas*, weil sie nichts Bleibendes, nichts Reelles ist, sondern dem Gesetze alles Materiellen, der Vergänglichkeit, unterworfen ist. Der wahre Werth eines Weibes bemißt sich lediglich nach dem was die Zeit überdauert, nach dem sittlichen Hintergrunde ihrer äußeren Erscheinung, nach der Gottseligkeit, welche ihre Erscheinung, auch wenn die körperliche Schönheit verblüht ist, zu einer holdseligen macht.¹ **יִרְאַה** (mit folg. *Makkef*²) ist hier die Verbindungsform von **יִרְאַה** (Fem. zu **יָרֵא**). Das *Hithpa.* **יִתְרַחֵל** ist hier selbstverständlich (27, 2) nicht reflexiv, sondern Stellvertreter des Passivs (vgl. 12, 8 und das häufige **יִתְרַחֵל** *laudatus = laudandus*), wie es außer hier nicht vorkommt. An sich könnte das Fut. auch bed.: sie wird gelobt werden = ist Lobes würdig, aber jussivische Fassung (Lth. *sol man loben*) empfiehlt sich durch v. 31 **ה**: *Gebet ihr von der Frucht ihrer Hände, und rühmen mögen sie in den Thoren ihre Werke!* Die Frucht ihrer Hände ist das Gute, das sie durch ihre Handlungen zur Reife d. i. zu Stande ge-

1) s. die Verwendung des v. 30 bei einem jerusalemischen Volksfeste *Taanith* 26b. Jüngling — sagten die Mädchen — erhebe doch deine Augen und siehe zu was du dir wählst! Richte deine Augen nicht auf Schönheit (**נִיר**), richte deine Augen auf die Familie (**בִּשְׁפֹּחָה**) — Lüge ist die Anmut u. s. w.

2) Die Schreibung **יִרְאַה** ist die Ben-Aschers, **יִרְאַה** die Ben-Naftali's; Norzi fordert aus Misverständnis **יִרְאַה** (mit *Gaja*) als angebliche Schreibweise Ben-Aschers.

bracht hat, der Segen, den sie geschafft hat, Andern, aber verheißungsgemäß (Jes. 3, 10) auch sich selber zum Genuß. Die Aufforderung 31^a geht dahin, sie dieses Segens auch selber froh werden zu lassen. הַנְּתִינָה (mit *Gaja* nach Metheg-Setzung §. 37) ist nicht s. v. a. gebt ihr Ehre von wegen . . denn statt des misverständlichen מִן würde dann eine andere Präp. des Grundes, etwa עַל, gebraucht sein, und הַנְּתִינָה so für sich allein kann nicht s. v. a. הַנְּתִינָה (lobsinget) sein, wie Ziegler nach Richt. 11, 40 lesen will. Es müßte כְּבוֹד dabei stehen oder statt des מִפְּרִי ein Accusativ-Obj. wie Ps. 68, 35. Dt. 32, 3., welches die Nöthigung mit sich führt, das Geben als Rückgabe im Echo des Lobpreises zu denken. Das Richtige hat Imman., welcher הַנְּתִינָה לָהּ חֶסֶד durch הַנְּתִינָה לָהּ חֶסֶד oder עֲשֵׂה אֵת חֶסֶד וְכְבוֹד (vergilte ihnen) Ps. 28, 4. Das מִן ist wie sich nach חֶסֶד nicht anders erwarten läßt partitiv: gebt ihr etwas der Frucht ihrer Hände d. i. vergeltet es ihr, erwidert es dankbar, wobei nicht ausschließlich an Vergeltung in Gestalt rühmlicher Anerkennung, aber doch vorzugsweise hieran gedacht ist. Ihr bestes Lob sind ihre Werke selber. In den Thoren d. i. da wo die Vertreter des Volks zusammenkommen und das Volk sich sammelt werden ihre Werke sie loben, und daß dies recht reichlich geschehe, wünscht der Dichter, voll der Gewißheit, daß sie deß werth ist und daß diejenigen sich selbst ehren, welche die ihr Lob in sich selbst tragenden Werke eines solchen Weibes zu loben sich beeifern.

ANHÄNGE.

I.

Die der alexandrinischen Uebersetzung eigentümlichen Sprüche.

In LXX finden sich nicht wenige Sprüche, welche dem hebräischen Texte fremd oder, wie wir es ausdrücken dürfen, der ägyptischen Textrecension im Unterschiede von der palästinischen eigentümlich sind. Die Zahl ist nicht so groß als sie bei oberflächlicher Beobachtung zu sein scheint. Denn manche der scheinbar selbständigen Sprüche sind nur Uebersetzungs-Dupletten. An vielen Stellen folgt auf die griechische Uebersetzung des hebräischen Spruchs noch ein anderer Uebersetzungsversuch 1, 14. 27. 2, 2. 3, 15. 4, 10. 6, 25^b. 10, 5. 11, 16. 14, 22. 15, 6. 16, 26. 23, 31. 29, 7^b. 25. 31, 29^a; diese zweierlei Uebersetzungen stehen zum Theil an verschiedenen Orten wie 17, 20^b Duplette zu 17, 16^d; 19, 15 Duplette zu 18, 8; 22, 9^{cd} = 19, 6^b. 1, 19^b; 29, 17 Duplette zu 28, 17^{cd}, oder doch der vorliegenden Versbezifferung nach nicht im Bereiche des Einen Verses dem sie gelten: 22, 8—9 eine doppelte Uebers. von 8^b 9^a hebr.; 24, 23. 30, 1 doppelte Uebers. von 30, 1 des hebr. Textes; 31, 26. 27^b doppelte Uebers. von 31, 26 hebr.¹ Hier überall läuft neben dem übersetzten Spruch unseres hebräischen Textes kein selbständiger her. Auch hat man sich zu hüten, nicht etwa da selbständige Sprüche zu sehen, wo der Uebersetzer einen der uns vorliegenden hebräischen Sprüche beliebig modelt z. B. 10, 10. 13, 23. 19, 7., wie er hie und da seine alexandrinische Exegese einfließen läßt 2, 16 f. 5, 5. 9, 6 und erklärende Zusätze einfügt 2, 19. 3, 18. 5, 3. 9, 12., selten hierin glücklich, öfter wie 1, 18. 22. 28. 9, 12. 28, 10 durch diese Flicke seinen Misverstand bekundend. Auch finden sich in der Uebers. hie und da von anderwärts herübergeschriebene Stellen: 1, 7^{ab} = Ps. 111, 10 LXX; 3, 22^{cd} = 3, 8; 3, 28^c = 27, 1^b; 13, 5^c aus Ps. 112, 5 vgl. 37, 21; 16, 1 (ὁσὸν μέγας κτλ.) = Sir. 3, 18; 26, 11^{cd} = Sir. 4, 21. Eine freie Reminiscenz wie 16, 17 kann eine gewisse Selbständigkeit ansprechen, nicht aber jene Lehnstellen.

1) Man sollte meinen, daß hier Uebersetzungen der andern Griechen, welche in Origenes Hexapla der LXX an die Seite gestellt waren, in LXX herübergenommen seien. Aber dies bestätigt sich nicht: diese Dupletten waren Bestandtheile der LXX, welche schon Origenes und der syr. Uebersetzer vorfanden.

Alles dies nur scheinbar Selbständige in Abzug bringend stellen wir die in LXX enthaltenen selbständigen Sprüche zusammen und versuchen sie in das Hebräische zurückzuübersetzen. Theilweise ist dies schon von Ewald, Hitzig, Lagarde versucht worden; vielleicht sind wir hie und da glücklicher. Freilich läßt sich zweifeln, ob der Uebersetzer alle diese Sprüche hebräisch vorfand. Manche sehen wie ursprünglich griechisch aus. Aber die Uebertragung ins Hebräische ist keinesfalls unnütz. Sie ist von wesentlichem Belang für das Urtheil über die ursprüngliche Sprachform.

Es finden sich wenig Waizenkörner und dagegen viel Spreu in diesen der LXX eigentümlichen Sprüchen. Sie sind nicht im allerentferntesten geeignet, die vielen Sprüche unseres hebräischen Textes zu ersetzen, welche in LXX fehlen. Man muß auch hier vorsichtig im Beobachten sein. So steht z. B. 17, 19 ein Spruch von nur Einer Zeile; die zweite steckt in v. 16. Als wirkliche Defekte haben wir folgende Sprüche und Spruchtheile notirt: 1, 16. 7, 25^b. 8, 32^b. 33. 11, 3^b 4. 10^b; 18, 8. 23. 24. 19, 1. 2. 15. 21, 5. 22, 6. 23, 23. 25, 20^a. Alle diese Sprüche und Spruchtheile des hebräischen Textes lassen sich in LXX vermissen.

Es ist schwer, das Räthsel dieser alexandrinischen Uebersetzung zu lösen und die Textrecension, die der Uebersetzer vorfand, die Umgestaltungen und Zurechtstellungen die er sich eigenmächtig gestattete, die Verderbnisse, welche der Uebersetzungstext des ersten Uebersetzers und des späteren Uebersetzers im Lauf der Zeit erlitten hat, sicher auseinander zu halten. Man scheint in Aegypten ebenso willkürlich als ungeschickt mit den heiligen Schriften umgesprungen zu sein. Die Auseinanderreißung der Sprüche Agurs und Lemuels c. 30—31, 9 (s. S. 390 unt. — 391) hat ihr Seitenstück an der Auseinanderreißung des jeremianischen Proömiums der Weissagungen gegen die Völker Jer. c. 25.

Wir lassen nun die der LXX eigentümlichen selbständigen Sprüche folgen, ihrem griechischen Texte die hebräische Uebersetzung gegenüberstellend.

- I, 18 ἡ δὲ καταστροφή ἀνδρῶν παρὰ νόμον κακὴ.
- III, 15 εὐγνωστός ἐστι πᾶσι τοῖς ἐγγίζουσιν αὐτῇ.
- 16 ἐκ τοῦ στόματος αὐτῆς ἐκπορεύεται δικαιοσύνη, νόμον δὲ καὶ ἔλεον ἐπὶ γλώσσῃς φορεῖ.
- IV, 27 ὁδοὺς γὰρ τὰς ἐκ δεξιῶν οἶδεν ὁ θεός, διεστραμμέναι δὲ εἰσιν αἱ ἐξ ἀριστερῶν· αὐτὸς δὲ ὁρθὰς ποιήσει τὰς τροχιάς σου, τὰς δὲ πορείας σου ἐν εἰρήνῃ προάξει.
- VI, 8 ἡ πορεύθητι πρὸς τὴν μέλισσαν καὶ μάθε ὡς ἐργάτις ἐστὶ, τὴν τε ἐργασίαν ὡς σεμνὴν ποιεῖται· ἥς τοὺς πόρους βασιλεῖς καὶ ἰδιῶται πρὸς ὑγίειαν προσφέρονται· ποθεινὴ δὲ ἐστὶ πᾶσι καὶ ἐπίδοξος, καίπερ οὐσα τῇ ῥώμῃ ἀσθενῆς, τὴν σοφίαν τιμήσασα προήχθη.
- 11 ἐὰν δὲ ἄοκνος ᾖ, ἥξει ὥσπερ πηγὴ ὁ ἀμητός σου, ἡ δὲ ἐνδεῖα ὥσπερ κακὸς ὁρομενὺς ἀπαντομολήσει.
- VII, 1 υἱέ, τίμα τὸν κύριον καὶ ἰσχύσεις, πλὴν δὲ αὐτοῦ μὴ φοβοῦ ἄλλον.
- VIII, 20 ἐὰν ἀναγγείλω ὑμῖν τὰ καθ' ἡμέραν γινόμενα, μνημονεύσω τὰ ἐξ αἰῶνος ἀριθμῆσαι.
- IX, 10 (XIII, 15) τὸ γὰρ γινῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς.
- 12 ὃς ἐρείδεται ἐπὶ ψεύδεσιν, οὗτος ποιμαίνει ἀνέμους, ὁ δ' αὐτὸς διώξεται ὄρνεα πετόμενα· ἀπέλιπε γὰρ ὁδοὺς τοῦ ἑαυτοῦ ἀμπελῶνος, τοὺς δὲ ἄξονας τοῦ ἰδίου γεωργίου πεπλάνηται· διαπορεύεται δὲ δι' ἀνύδρου ἐρήμου καὶ γῆν διατεταγμένην ἐν διψώδεσι, συνάγει δὲ χερσὶν ἀκαρπία.
- 18 ἀλλὰ ἀποπήδησον, μὴ χρονίσῃς ἐν τῷ τόπῳ, μηδὲ ἐπιστήσῃς τὸ σὸν ὄνομα πρὸς αὐτὴν· οὕτως γὰρ διαβήσῃ ὕδωρ ἀλλοτριον· ἀπὸ δὲ ὕδατος ἀλλοτρίου ἀπόσχου, καὶ ἀπὸ πηγῆς ἀλλοτρίας μὴ πίνῃς, ἵνα πολὺν ζήσης χρόνον, προστεθῇ δὲ σοι ἔτη ζωῆς.
- XI, 16 θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνὴ μισοῦσα δίκαια.
- XII, 11 ὃ ἐστὶν ἡδὺς ἐν οἴνων διατριβαῖς, ἐν τοῖς ἑαυτοῦ ὀχυρώμασι καταλείψει ἀτιμίαν.¹

1) Diese zwei Zeilen lassen sich kaum als Uebersetzungs-Duplette begreifen und sind deshalb hier aufgenommen.

וְדַרְךְ אֲנֹשִׁי-רָשָׁע רָע

וְדֹדָהּ לְכָל-הַקָּרְבִּים לָהּ

מִפְתֵּי נָצַח צִדֵּק תּוֹרָה וְחֶסֶד עַל-לְשׁוֹנָהּ:

וְרֵכִי וְיָמִיו יוֹדֵעַ וְהִלֵּל וְדַרְכֵי שְׂמִינֶל בְּעֶקֶשׁוֹ: וְהוּא יִנְשֹׁר מִעֲבֻלֹתָיו
וּמִצַּעֲדֵיהֶם בְּשָׁלוֹם וּבְיָנֵם:

אוּ לָהּ אֶל-דְּבוּרָה וְלִמִּיד בְּמִוָּה הִיא עֲמִלָּה וְעִשָּׂה מִלֻּאכְתָּהּ נְהַדְרָה:
וּבְמִעֲשֵׂיהָ מִלְכִּים וְעַמִּים וְתַעֲנִיגוֹ לְרַפְאוּתָם בְּחִמְדָּה לִכְל הִיא וְנִכְבְּדָה
וְתִתְּנֶה לְאֶת-כִּי כֹהֵה מִצֵּט וְעַן תִּכְבַּד אֶת-הַחֲקִמָה:

וְאִם חֲרוּץ אִתָּה כַּמִּעֲנֵי לִבֵּי קַצִּירָהּ וּמִחֲסֵר כָּאִישׁ בְּלֹא-מָגוּ וּבְרַח: ¹

בְּנִי כִבֵּד אֶת-יְהוָה וְתִתְּנֶנּוּ וְאֶל-תִּירָא זִוְלָתוֹ:

כִּי אֲגִיד לָכֶם אֶת-אֲשֹׁר יִקְרָה יוֹם יוֹם אֲזַכֵּר מִדֶּת-לְסַפֵּר מִעוֹלָם:

לְדַעַת תּוֹרָה שֶׁכֵּל טוֹב

וְהַנְשִׁינֵנוּ בְּשִׁקָּר וְרָעָה רוּחַ וְהוּא יְרֵאָה צַפְרִים עֲפֹת כִּי עֲזָב שְׂכִילוֹ בְּרָמּוֹ
וְתוֹעֵה בְּנִיבֹלֹת שְׂדֵהוּ וְעוֹלָבֵר מִדְּבַר אִיר-מִים וְאֶרֶץ וְסוּדָה לְצַמְאוֹ
וְאוֹסֶת בִּידוֹ שְׂדֵפָה:

אֵה סוּר מִמִּנְהָ וְאֶל-תֵּאֲחֶזֶר בְּמִקְוָמָהּ וְאֶל-תִּשְׁאֵל עֵינֶיהָ אֵלֶיהָ כִּי כֹן
תַּעֲבֹר מִיּוֹם זָרִים: רַחֲקָנָה מִמִּים זָרִים וְאֶל-תִּשְׁתֵּי מִמְקוֹר זָר לְמִעַן
תִּתְּנֶה וְיָמִים רַבִּים וְיִוָּסִיפוּ לָהּ שָׁנֹת חַיִּים:

וּבִסָּא קָלּוֹן אִשָּׁה שְׂנֵאֶת יִשְׂרָאֵל

מִתַּעֲנֵג בְּמִשְׁתַּדְּלוֹתָיו וְעֲזָב קָלּוֹן בְּמִצּוֹדֹתָיו:

1) Wenn *ἀγαθὸς ὁρουμεύς* übersetzt wird, so muß *κατὸς ὁρουμεύς* der Mann ohne Schild sein, dem das Fortlaufen näher liegt als das Anlaufen.

XII, 13 ὁ βλέπων λεῖα ἐλεηθήσεται, ὁ δὲ συναντῶν ἐν πύλαις θλίψει ψυχάς.

XIII, 9 ψυχὰι δόλιαι πλανῶνται ἐν ἁμαρτίαις, δίκαιοι δὲ οἰκτεῖροι καὶ ἔλεοῦσι.

13 νίψ̄ δολίφ̄ οὐδὲν ἔσται ἀγαθόν, οἰκέτῃ δὲ σοφῷ εὖοι ἔσονται πράξεις καὶ κατενυνηθήσεται ἡ ὁδὸς αὐτοῦ.

XV, 1 ὀργὴ ἀπόλλυσι καὶ φρονίμους.

18 μακρόθυμος ἀνὴρ κατασβέσει κρίσεις, ὁ δὲ ἀσεβὴς ἐγείη μᾶλλον.

XVI, 2 πάντα τὰ ἔργα τοῦ ταπεινοῦ φανερά παρὰ τῷ θεῷ, οἱ ἀσεβεῖς ἐν ἡμέρᾳ κακῇ ὀλοῦνται.¹

5 ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια, δεκτὰ δὲ παρὰ θ̄ μᾶλλον ἢ θύειν θυσίας. ὁ ζητῶν τὸν κύριον εὐρήσει γνῶμετὰ δικαιοσύνης, οἱ δὲ ὀρθῶς ζητοῦντες αὐτὸν εὐρήσιν εἰρήνην.

17 μῆκος δὲ βίου ὁδοὶ δικαιοσύνης. ὁ δεχόμενος παιδείαν ἀγαθοῖς ἔσται, ὁ δὲ φυλάσσων ἐλέγχους σοφισθήσεται ἀγαπῶν δὲ ζωὴν αὐτοῦ φείσεται στόματος αὐτοῦ.

XVII, 5 ὁ δὲ ἐπισπλαγχνιζόμενος ἐλεηθήσεται.

6 τοῦ πιστοῦ ὁλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων, τοῦ δὲ ἀπίσ̄ οὐδὲ ὀβολός.

XVIII, 22 ὃς ἐκβάλλει γυναικα ἀγαθὴν ἐκβάλλει τὰ ἀγαθὰ, ὁ κατέχων μοιχαλίδα ἄφρων καὶ ἀσεβής.

XIX, 7 ἔννοια ἀγαθὴ τοῖς εἰδόσιν αὐτὴν ἐγγιεῖ, ἀνὴρ δὲ φρόνιμος εὐρήσει αὐτήν. ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν.

XXII, 14 εἰσὶν ὁδοὶ κακαὶ ἐνώπιον ἀνδρός, καὶ οὐκ ἀγαπᾷ τοῦ ἀστρέφαι ἐπ' αὐτῶν, ἀποστρέφειν δὲ δεῖ ἀπὸ ὁδοῦ σκολ̄ καὶ κακῆς.

XXIV, 23 λόγον φυλασσόμενος νιὸς ἀπωλείας ἐκτὸς ἔσται, δεμένος δὲ ἐδέξατο αὐτόν. μηδὲν ψεῦδος ἀπὸ γλώσσης βασ̄ λεγέσθω, καὶ οὐδὲν ψεῦδος ἀπὸ γλώσσης αὐτοῦ οὐ ἐξέλθῃ. μάχαιρα γλωῖσσα βασιλέως καὶ οὐ σαρκίνη· ὃς ἂν παραδοθῇ, συντριβήσεται. ἐὰν γὰρ ὀξυνθῇ ὁ θυ

1) Eine Uebersetzungs-Duplette ist auch das nicht, sondern ein anderer Sp̄ statt des in unserem hebr. Text stehenden.

טוב עני ורחם ונפש בפערים ודפא נפש:

נפש רמיה תשגה בחטא וצדיק חסו ומרחם:

בר-מרחם אור-לו טוב ועבד חכם נצליחו מעשיו ויאשר תרבו:

חמה גס-תאבד נבונים

איש ארה אפוס ונבנה ריב ורשע עורר ועוררהו:

כל-מעשיו עניו גלויס לפני ודולה ותרשעים ביום רעה יאבדו:

ראשית תרבו בטוב עשות צדק ונבחר לאלהים מזבח זבח: ורשע ונבחר
ומצא דעת בצדקה ותרשעו בישע ומצאו טלום:

ארה ומים דרבי צדק לכה מוסר ודלה בטוב ושמע תוכחת וחסד
ואהב חיים ותשה פיהו:

ונחם עליו ורחם

למאמיו כל-אוצרות עולם וכל-אשר איכפו מאמיו את לא אגורוה:

מגרש אשה טובה מגרש טובתו ומיחזיק בנאפת סבל הוא ורשע:

שכל טוב וקרוב לידעיו ואיש תבונה ומצאנו ומרבה רעה
עד-תמו:

יש הרבים רעים לפני-איש ולא-תחפץ לפנות מהם את תקה לו לפני
מחנה נרקה ורע:

כל-לשונו אל-תאמר שקר במלה ומלשונו אל-יצא כל-שקר: ו
לשונו מלה ולא בשר וכל-אשר נפו בנדה ושבר: אם-תהרת אפו יא
אדם גס-גידותם ויגרם עצמותיהם וינקח בל-תהבת עד-פי קהיו מא
לברי-נשר:

1) So nach 1 S. 2, 36. Die spätere Sprache sagt dafür פרוטה = (aes) minutum.

αὐτοῦ σὺν νεύροις ἀνθρώπους ἀναλίσκει καὶ ὅσα ἄνθρω-
πων κατατρῶγει, καὶ συγκαίει ὥσπερ φλόξ, ὥστε ἄβρω-
εῖναι νεοσσοῖς ἀετῶν.

XXV, 10 ἀλλὰ ἔσται σοι ἴση θανάτῳ. χάρις καὶ φιλία ἐλευθερο-
ῦς τήρησον σεαυτῷ, ἵνα μὴ ἐπονείδιστος γένη, ἀλλὰ
φύλαξον τὰς ὁδοὺς σου εὐσυναλλάκτως.

20 ὥσπερ σῆς ἐν ἱματίῳ καὶ σκόλῃξ ξύλῳ, οὕτως λύπη ἀνδρὸς
βλάπτει καρδίαν.

XXVI, 5 ἔστιν αἰσχύνη ἐπάγουσα ἁμαρτίαν, καὶ ἔστιν αἰσχρὴ
δόξα καὶ χάρις.

XXVII, 20 βδέλυγμα κυρίῳ στηρίζων ὀφθαλμόν, καὶ οἱ ἀπαίδευτοι
ἀκρατεῖς γλώσση.

21 καρδία ἀνόμου ἐκζητεῖ κακά, καρδία δὲ εὐθὺς ζητεῖ γνώσασθαι.

XXVIII, 17^ο οὐ μὴ ὑπακούσει ἔθνει παρανόμῳ.

כִּי תִהְיֶה לָּךְ בְּמִוֶּת: הֵן וְרַעוֹת וְעֲשׂוֹי חֹרִים וְתִנָּצֵרְם לָךְ פֶּן־תִּכְלֹם אֶת־
 נְשִׁמָּה וְיִרְכֶּךָ בְּעֲרֵבוֹת נַפְשׁ:

קָעַשׁ בְּבִגְד וּבְרֶקֶב לַעֲץ בֶּן תוֹנֵת אִישׁ מִכְלָה לְבוֹ:

תִּזְעַבְתָּ וְהָיָה עֲצָה עֵינָיו וּבְסִילִים עֲגִי לְשׁוֹן:

לֵב רָשָׁע מִבִּקְשׁ רָע וְלֵב יָשָׁר מִבִּקְשׁ דִּשְׁתָּ:
 לֹא־וְשָׁמַע אֶל־פְּרִיצֵי עַם:

II.

Wortverzeichnisse

von

Dr. Hermann L. Strack.

A) Verzeichnis der etymologisch erklärten Wörter.

(A und E bezeichnen Anfang und Ende, N die Noten der vorhergenannten Seitenzahl.
Die nach einem Komma stehenden Zahlen zeigen die Zeilen an.)

אָבֶר 175. 307	אֲשֶׁר 85 E. 86 A
אָבוֹר 376 E	
אָבוֹס 226	בָּגֵד 67 A. 178, 6
אָגוֹר <i>n. pr.</i> 478	בֵּר 175. 307
אָהֱלִים 127	בָּחַל 461
אֵיל 238	בְּחֵמָה 193 E
אֵילָח 103. 238	בוֹשׁ 315 E
אֵזֶל 324	בַּחוּר 332
אֵשׁוֹן 127	בָּחַן 275
אֵרֶפֶה 322	בָּטָה (בָּטָא) 201
אֵישׁוֹן 120	בָּטָה 69
אֵיחָן 216. 217	בָּטָן 223 A. 331
אֵכְזָרִי 280	בִּרְךָ 44 E
אֵבָה 271	בֵּל 391 E
אֵל 352	בְּלוֹעַל 110 E
אֵלֶּה 65	בָּעֵר 117
אֵלָה 362	בָּעֵר, בָּעִיר 193 E. 487 N. 2
אֵלָה 226	בָּקָר 59
אֵמוֹן 146. 147	בָּקֵשׁ 190 E
אֵמֶן <i>Hifil</i> 431 N. vgl. 146 E	בֵּר 487 N. 2
אֵנִי 204	בֵּר 190
אֵסֶס 71 A	בְּרִית 299
אֵהָ פִי 192, 11 v. u., vgl. 249	בִּרְהָ, בִּרְהָ 101 A. 189, 9 v. u.
אֵפֶן 402—404	בִּשָּׂר 241
אֵצֶל 123 A	
אֵרְגָּמֶן 535 A	גָּאֹה 225
אֵרְהָה 252	גָּבֵר 119
אֵרֶר 80	גָּדוֹל 175, 2
אֵשׁוֹן 327 E	גָּהָה, גָּהָה 286. 287
אֵשְׁנֶב 121 E	גִּי 168. 243

- 3
 129
 32
 3
 00
 3
 252 E
 311
 37
 402, 5
 1
 61
 30, N. 1
 30, N. 1
 17 A
 91, 1
 14
 399
 62
 161 E. 162 A. 275 E
 392 N. 1
 501
 62, 7 *Nifal* 219
 (*confugere*) 520
 8
 470
 478. 479
 7, 9 v. u.
 295. 321 E
 260
 46. 172. 347. 517 N
 N.
 356
 2
 513
 515
 2
 332
 15
 44 A
 253
 132 E. 294
 422
 435 N
 100
 150, 14 v. u.
 127
 224
 47. 361 N. 1
 175, 1. 221
 102. 273. 342
 92 E
 377
 44. 160 E
 215. 304 E
 405
 526
 245
 86
 352
 181
 67. 244.
 67. 244. 402
 247
 488
 73 A. 290. 529 E
 315 E.
 61
 449
 342
 326. 510
 s. חק
 414
 145
 396 A
 72. 163, 5
 319 A
 206. 207
 318 E
 s. חרוץ
 78
 289
 280
 117 E
 375
 250. 386 E
 274 A

√ צה, צם, טם A
טרי 308 E

הג 365
ידע 44
ההיר 345
רמין 147
רסד 74 E
העלה 101
רקב 71 A
רקה *n. pr.* 478
רקהה 504
רקוש 107
רקר, יקר 51. 289
רש 62. 140 M
רשר 189
רין (?) 198. 216
רחר, רחר 66. 237 E. 277

רבר 415
רין 74 E
רור 275
√ קש, חש, קר 280
√ כח 392 N. 1
רבר 117
√ כל 296
כלם 295 401
כל als Substantiv 186. 248
רסא 129
רסיל 56. 134, 11 v. u. 286. 369
רסל 76
רפה 341
√ כר 117. 413
רקה (auch ägyptisch *ketem*) 405
רחר *Hifl* 235

לב 89. 134, 9 v. u.
√ לב, לבוש 410
לבט 165
√ לה, להה 428
להם 293
לה (entleihen, leihen) 352
לה 64
לה 68
להה 49 A
לוע, לוע, לוע 329 E. 364

לרש 512
√ לך 76 E. 77 A
לרש s. לרש
לך 33. 47. 56. 81, 14. 345
לקח 46 E
לשן *Hifl* 496
לחע 498 A

מבוא 134, 6
מואב 99
מודע 121
מוסר 44
מור 81
מרת 93
מומה 46. 92, 6
√ מל, מלל 111
מלאה 218
מלהמה 349 N. 1
מליצה 47

מן, מן 474 N
מון 474. 475
מעז 175
מענה, מען 261
מצרה 275
מקור 100 E. 413
מר 127 N. 2
מרהמה 420 E. 421
מרר, מרה 229
מרי 280 A
מרק 333
משא 479
משכוח 295. 404
משאון 431
משך 215
משל 43
משפט 45 E
מחלהמים 293. 294

נאיה 416
נאץ 97
נגד 90. 135, 5. 250
נגיד 135, 5
נגה 87 N. 3
נריב 138. 305 A
נהם 96
נב 176

- 80
 342 vgl. 472 A
 99 A
 405
 115
 140 N. 1
 96
 221. 335
 , 392 N. 1
 90. 102
 322. 391, 10 v. u. 430
 108
 142 E. 143 A
 92. 387
 , 347
 106
 392 A
 . 77
 271
 73 N
 52. 73 E
 373
 442 A
 535
 80 A. 182 E. 254
 , 510 E
 253
 , 178. 212, 7. 246. 304 A
 511
 124
 144, 2
 201
 versch. von 175
 146
 s. 77
 412 E
 130
 499. 500
 = 133
 506 E
 270 E
 115
 49
 96. 245
 272
108. 427
 415
 351
 76
 104
 123
 46
 126
 459 A
 255
 139
 436
 72
 140, 4
 429
 281
 390
 99. 334
 532 N
 90 E. 102
 404, 5
 94. 401
 72
 419
 324
 58 A
 378
 199. 210
 210
 170 E. 171 A. 199.
 298. 451 A
 369
 112
 46
 136 A
 448
 107
 266. 360
 117
 218. 427
 313 N
 s. 77
 406
 177 E. 178 A
 107. 429 E. u. s. 77

צָפָה 245 E
 צָפָה 429 E
 צָפוֹן 412
 צָפוֹר 107. 416 E. 417 A
 צָפֶן 61 A. 168
 צָפְעָנִי 378
 צָרַב 271
 צָרַח 399. 492
 צָרַח krähen 513
 קָב 362 N
 קָבַע 361
 קוֹף 511, 1
 קוֹץ 108 E. 416
 קָלָה 196
 קָמְשׁוֹנִים 395 E
 קָנָא, קָנָא 79
 קָנָאָה 241
 קָנָה 142, 1
 קָנָמוֹן 127 N. 2
 קָסָם, קָסָם 265
 קָר (ausrunden, graben) 413
 קָרַר, קָרַר 289
 קָרַץ 111
 קָשָׁה 107. 275 E. 280
 קָשַׁב 57 E. 61 A. 275 E
 קָשַׁט 360
 רָאמוֹת 382
 רָאָה, fut. o. 466 E. 467 A
 רָב 79. 104. 126 E
 רָבַר 126 E
 רָגַע 202
 רָדַם 163
 רָחַב 106
 רָחוּץ 240
 רָחַץ 138
 רָחִמִים 197
 רִיב 79
 רָכִיל 182
 רָמָה 162
 רָנָה 55 E
 רָעָה, רָעָה 439
 רָעָה (bedacht sein) 251. 454.
 רָעָה רָעָה 365
 רָעָה 75

רָפַד, רָפַד 126 E
 רָפָא 202
 רָפוֹת 447
 רָפַס 106
 רָצַח 356 A
 רָקַב 164
 רָשָׁן 324
 שָׁטָה 86
 שָׁרִיבָה 332
 שָׁיַח 116 A. N
 שָׁדָה (stechen) 295. 364
 שָׁדִין 364
 שָׁכַל, שָׁכַל 45. 68. 163
 שָׁכַר = שָׁכַר 423 E
 שָׁמַח 213. 343 A
 שָׁמָלָה 488
 שָׁמְמִית 510 511
 שָׁפָה 92
 שָׁאוֹל 93
 שָׁאָר 97 A
 שָׁבַח 469
 שָׁבַט 168
 שָׁגַל 99
 שָׁד 101
 שָׁדַד 315
 שָׁוָא 495, 8
 שָׁוַק 122
 שָׁוַר 226
 שָׁחַקִים 75. 145 E
 שָׁחַר 222
 שָׁטַר 108
 שָׁכַר 317
 שָׁלַח 51. 60 A. 106. 203
 שָׁלוֹם 67. 203
 שָׁלָשִׁים, שָׁלָשִׁים 359. 360
 שָׁלַחַן 153, 8
 שָׁלַל 51
 שָׁם 349
 שָׁמְמִית 510. 511
 שָׁנָה 534 A
 שָׁנַר 368
 שָׁשׁוּעִים 148
 שָׁשָׁן 509
 שָׁקַד 150, 6
 שָׁקִיד 70

נִפְּלָה (Nifal) 122 A
 נִפְּלָה 457
 נִפְּלָה, נִפְּלָה 69 E
 נִפְּלָה (Byssus) 534 E
 נִפְּלָה 290
 נִפְּלָה 144
 נִפְּלָה 101
 נִפְּלָה 63 E. 64 A
 נִפְּלָה 174 E. 175, 5

תָּוֶה 470
תוֹר 205
תוֹשֶׁבֶת 61 E. 62
תָּבִיבִים, תָּבִיב 470
תָּבִיב 260
תָּבִיב 43
תָּבִיב 174 E
תָּבִיב 260
תָּבִיב 105
תָּבִיב 349

B) Verzeichnis der erklärten Synonyma.

446 שָׂאוֹל, אֲבִיהוֹן
 144 חֶבֶל, אֲדָמָח
 33. 225 פָּסִיל, אֲוִירָל
 116 נֶר, אֲזֹר
 226 נֹזֵר, אֲלָם
 121 E חֶלֶזֶן, אֲשֶׁנֶב
 98 בֹּדֵר, בָּאָר
 315 E חָפֵר, בּוֹשׁ
 61 חֲבִינָה, בִּרְנָה
 190 E. 191 A שִׁחַר, דָּרֵשׁ, בִּפְנֵשׁ
 97 A שָׂאֵר, בִּשְׁאֹר
 516 N (قَوْم) קוּם, עָם, לְאֻם, גִּוִּיר

זָעַן s. לְמַעַן
 265 פֶּלֶס, מֵאֲזֵנִים
 99 עֵד, מֵעֵדָן
 413 מְקוֹר, מֵעֵדָן
 נִשָּׂה s. מְרֵבִית
 108 שֶׁבֶר, קָצִין, מִשָּׁל
 E 45 מִיִּשְׂרָאֵל, מִשְׁפָּט
 פָּסִיל s. נֶבֶל
 זָר s. נֶכְרִי
 E. 331 295 רֵיחַ, נִפְשׁ
 אֹר s. נֶר
 454 E. מְרֵבִית oder תְּרֵבִית, נִשָּׂה
 455 A

נתן, לקח (geben und nehmen) 531
A. 535 E

עדה s. קהל 98 A
מִעֵד s. עֵד
גֹדֵר s. עֵם
81. 236 עֵד, עֵדוּ
75 שְׂחָקִים, עֲרֻרִים
חֲרֹשׁ s. עֲתוּד
מֵאֲזָנִים s. פֶּלֶם
169 חֲבוּאָה, פְּעֻפָּה
45 vgl. 35 E צֶרֶק, צֶרֶק
חֲרֹשׁ s. צֶפֶר
עדה s. קהל
163 קָצִיר, קָצִיר
חֲרֹשׁ s. קָצִיר
קָצִיר s. קָצִיר
156 חֲרֹפָה, רֵאשִׁית
חֲרֹשׁ s. רֹחַ
חֲרֹשׁ s. חֲרֹשׁ
אֲבִדוֹן s. שְׂאוֹל

בָּשָׂר s. שָׂר

אֶלֶף s. שׂוֹר

עֲרוּפִים s. שְׂתָקִים

בִּקְשׁ s. שָׁחַר

מִשָּׁל s. שִׁמְר

הִצִּיר s. שָׁקַד

בְּזָבִים s. שָׁקַד

סְעָפָה s. חֲבוּצָה

בִּרְנָה s. חֲבוּצָה

אֲדָמָה s. תִּבְל

רְאשִׁית s. תְּחִלָּה

515 שְׁעִיר, צִפִּיר, עֲחֹד, חֲרָשׁ

פֶּסֶל s. תְּקִנָּה

נִשָּׂה s. תְּרִבִּית

III.

Berichtigungen und Ergänzungen.*

S. 3 Anm. 2. Ueber diese doppelte Verszählung s. Strack, *Prolegomena in tus Test. Hebr.* (1873) p. 11 s. — 7 Z. 9 l. אנשי — 11 Z. 14 ist nach S. 409 ten zu übers.: Kleider *ausziehen* bei Frostwetter — Ebend. Z. 21. Vgl. S. 400 nach die Conjectur רמו unnöthig — 12 Z. 19 v. u. Siehe die Berichtigung 494 unt. — 33 Z. 24 l. Kunstsprache — 40 Maybaum in der Abh. über die Sprache des Targum zu den Sprüchen und dessen Verhältnis zum Syrer in *erx' Archiv* II, 66—93 bemüht sich vergeblich, dem Targumisten die Priorität zuzuerkennen — das Targum ist aus der Peschitto abgeschrieben und hier und da dem überlieferten hebr. Texte genähert; die Sprache ist mit geringen Unterschieden die syrische des Originals — 41 unt. Die *Critical Remarks* sind von D. Durell — 42. Vgl. über die benutzten jüd. Ausleger das Vorwort. Der *comm.* Aben-Ezra's (AE), welchen neben Raschi (Salomo ben-Isaak) und Ralbag (Levi b. Gerson) die *Biblia Rabbinica* enthalten, ist nach Berliner in *Koaks Zeitschrift* „Jeschurun“ Jahrg. 6 S. 102 das Werk Mose Kimchi's — 43 es in der Ueberschrift: I, 1—7 — 46 Z. 18 l. *calliditas* — 48 lies in der Ueberschrift: I, 8—19 — Ebend. Anm. 2 Daß אריל den Skeptiker bedeute ist wie *salbim's* so schon Heidenheims Ansicht (vgl. S. 238 Anm.) — 55 Z. 5 l. nach — 56 Z. 13 l. האמר statt אומר — 58 Z. 21 l. Vav statt Jod — 61 Z. 16. Ueber die Formel אל תקרי Strack, *Prolegomena* p. 66—70 — 64 Z. 16 l. v. 16—19 — 65 Anm. 1 Z. 1 l. *opus* statt *opes* — 69 Z. 7 v. u. l. den — 70 Z. 4 l. שָׁרָר — 1. Ueber die Accentfolge in 3, 12^a s. auch die Differenzen zwischen Ben-Ascher und Ben-Naftali in den Anhängen der *Biblia Rabbinica*; *Dachselt, biblia Accentuata* und *Pinners Prospectus* (Odessa 1845) S. 91 — 79 Z. 11 v. u. Vorstellung — 80 Z. 16 l. *abhorrere* — Ebend. Z. 15 v. u. l. *Gülts den Spöttern* — 82 Z. 3 l. 14, 29 — 86 S. 13 v. u. l. המסרים — 90 Z. 17 l. v. 25 statt 28 — 96 Z. 10 l. Gr. Ven. (*Graecus Venetus*, wofür weiterhin kurzweg: Venet.) — 106 Z. 19 v. u. l. הָרָר — 108 Z. 9 v. u. l. פִּיץ — 112 Z. 4 v. u. l. hetzen — 124 Z. 13 fehlt vor „weiter“ die Ziffer 2 (zweitens) — 127 Z. 19 l. *alcabtea* — 131 Z. 16 v. u. l. Der — 138 Z. 2 v. u. ספר הכלי hat Fürst „Cod. von Hilla“ erklärt; unversehens ist mir diese Bezeichnung untergelaufen, ich halte „Cod. Hillels“ für richtiger, vgl. die Begründung bei Strack, *Prolegomena* p. 112 s. — 145 Z. 7 v. u. ist nach dem in der folg. Auslegung bevorzugten Wortverstande zu übersetzen: *als anstürmten* — 146 Z. 10 v. u. l. es — Ebend. Z. 4 v. u. l. פָּגוּד — 149 Z. 24 ist „f.“ zu streichen — 176 Z. 16 v. u. l. Verwickelungen und punktire in ders. Z. תהפכות — 182 Z. 11 v. u. l. Der — 185 Z. 14. 15 l. beidemal שָׁאָרִי für בְּשָׂרִי — 198 Z. 13 l. *Den* statt *Dem* — 202 Z. 5 v. u. l. Wage — 206 Z. 5 v. u. l. Wildpret — 215 Z. 14 v. u. accentuire *ὀλιγίσται* — 219 Anm. Z. 1 v. u. lies 1863 statt 1683 — 221 Z. 14 steht ein *Lenis* statt

* Wir übergehen hier nicht nur abgesprungene Vocale oder Buchstabentheile, zumal da ungewiss ob der Fehler von allen Abzügen gilt, sondern auch manche Unebenheiten des Stylls und Incorrektheiten der Schreibweise, welche das Verständnis nicht stören. Die der Correctur vor andern bedürftigen Fehler sind durch fette Schriften hervorgehoben.

des Asper — 224 Z. 10 v. u. l. קָטַר — 227, 17 *visus*. Der Circumflex will sagen, daß das Substantiv, nicht das Particip *visus* gemeint, aber auch der *nomin. sing.* der 4. Declination hat kurzes *u* — 234 (so die Paginaziffer) Z. 15 v. u. accentuere: καὶ οἱ — 256 Z. 10 v. u. l. des — 258 Z. 18 l. hält sich — 267 Z. 10 l. werden — 301 Z. 13 v. u. steht ein Lenis statt des Asper — 315 Anm. 2 l. *Jesaias*-Ausgabe — Ebend. Z. 11 l. פְּחוּחֹה — 319 Z. 6 l. רָשָׁאֵל statt רָשָׁאֵל — 364 Z. 16 l. *bist* statt *ist* — 368 Z. 5. Josef ha-Nakdan in einem Anhang des *Ochla we-Ochla* der Universitäts-Bibliothek in Halle liest שָׁר, aber mit beigefügtem פְּלִיגָא (streitig) — 369 Z. 15 l. תְּקִיאָה — 379 Z. 11 v. u. l. nur — 381 Z. 11 l. *machtroll* statt *machtlos* — 384 Z. 22 l. אֶם- statt אֶל — 397 Z. 9 l. הֶקְרִיָה — 404 Nach *Bereschith rabba* c. 93 übers. Aquila (עקיילס הגר) 25, 11^a בְּגוֹ דִּסְקָרִין דְּכֶסֶף d. i. μῆλα χρύσου ἐν δίσκοις ἀργύριον — 408 Z. 20 v. u. l. *geschäffter* statt des provinziellen *geschäfftes* — 417 Z. 10 v. u. l. ihm — 422 Z. 10 l. in eines Thoren *Mund* — 427 Z. 3. 12. „Der Angel“ (im Sinne von *cardo*) ist oberdeutsch, „die Angel“ mitteldeutsch. Als Fem. kommt das Wort bei Luther in diesem Spruche vom Faulen vor, als Masc. bei Hans Sachs, Ayrrer, Schiller — 427 letzte Zeile. Auch daß für רָפִיר mit Löschung des ר (vgl. für die Entstehung desselben Hos. 11, 3 und das überflüssige א vor א Jos. 10, 24) zu lesen sei רָפִיר = וָפִיר, läßt sich vermuten — 445 Z. 20 l. jeden — 452 Z. 5 v. u. l. römische — 455 Z. 3. 4 haben תְּרִבִּית und מְרִבִּית ihre Stelle zu tauschen — 456 Z. 18 l. תְּפִאָרֶת — 461 Z. 14. Zu חֶסֶר als der authentischen LA vgl. ihre witzige Verwendung in *Bereschith rabba* c. 58 zu Gen. 23, 16 — Z. 14 v. u. Auch Abulwalid (*Rikma* p. 69) erklärt אַחֲרֵי richtig als charakterisirendes Beiwort durch אַחֲרֵי (rückwärts gewandt) — 468 Z. 7 l. בְּנֵי־הָ — 476 Z. 10 l. *Des* Menschen — 483 Z. 5 v. u. Auch in הֵנָּה הוּא יְרוּשָׁלַם Jer. 8, 5 ist יְרוּשָׁלַם genitivisch gedacht, obwohl es auch Nominativ nach dem Schema der Apposition statt Annexion sein könnte. Vgl. dafür daß es Genitiv Philippi, Status Constructus S. 192—195 — 486 Z. 15 l. Denkarbeit — 494 Z. 8 l. stehenden — 497 Z. 28 den Tod verwirkendes. Besser wäre: das Leben verwirkendes — 511 Z. 16 *lucerta*. Nicht *lacerta*, es ist das italienische *lucërta* gemeint — 513 Zu den Talmud- und Midrasch-Stellen, in welchen זִרְזִיר als noch lebendes Wort vorkommt, gehören auch noch *jer. Rosch ha-Schana* Halacha 3: בְּנוֹהַג שְׁבָעִים זֶה מִבְּקֵשׁ לִנְצַח זִרְזִיר d. h. es ist Weltsitte, daß der Eine seinem *Zarzir* und der Andere seinem *Zarzir* zum Siege zu verhelfen sucht, und *Midrasch Echa* zu 5, 1., wonach es Weltsitte ist daß Einer der einen großen und einen kleinen *Zarzir* in seinem Hause hat den großen gewöhnt, schonend mit dem kleinen umzugehen, um näml. falls er ihn tödtete sich nicht einen andern kaufen zu müssen. Hienach ist der *Zarzir* ein streitsüchtiges Thier, was auch der Spruch *Bereschith rabba* c. 75 bestätigt: אֵין ב' זִרְזִירִים יִשְׁרָיִים על דָּךְ אֶחָד d. i. zwei *Zarzir* schlafen nicht auf Einem Brete, und man bediente sich seiner zu Wettkämpfen gleich den Hahnengefechten.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und Franz Delitzsch.

VIERTER THEIL: POETISCHE BÜCHER.

VIERTER BAND:

HOHESLIED UND KOHELETH.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1875.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE POETISCHEN BÜCHER

DES

ALTEN TESTAMENTS

VON

FRANZ DELITZSCH

DR. UND PROF. DER THEOL.

VIERTER BAND:

H O H E S L I E D U N D K O H E L E T H .

MIT EXCURSEN VON CONSUL D. WETZSTEIN.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1875.

EINLEITUNG

IN DAS LIED DER LIEDER.

Ὡς ἐσοφίσθης ἐν νεότητί σου
καὶ ἐνεπλήσθης ὡς ποταμὸς συνέσεως.
Τῇν ἀπεκάλυψεν ἡ ψυχὴ σου
καὶ ἐνέπλησας ἐν παραβολαῖς αἰνιγμάτων.

Jesus Sirach an Salomo 47, 14. 15.

Das Hohelied ist das allerschwierigste Buch des A. T. Wie man es auch auslegen möge, immer bleibt ein Rest undurchsichtiger Stellen und gerade solcher, welche, wenn wir sie verständen, die Lösung des Räthsels erleichtern würden. Und doch setzt das Auslegungsgeschäft schon in seinem Beginne voraus, daß der Ausleger sich der Idee des Ganzen bemächtigt habe. Die Auslegung wird dadurch zu einer recht undankbaren Arbeit. Denn mag der Ausleger im Einzelnen noch so Förderliches leisten, man wird ihm für seine Arbeit doch nur dankbar sein, wenn man die Gesamtauffassung billigt, für die er sich entschieden hat.

Es ist ein Liebesgedicht. Aber was soll ein solcher Minnegefangen im Kanon? Von dieser Frage aus wird die Kanonicität des Buches noch im 1. Jahrh. innerhalb der jüdischen Schulen beanstandet. Man hielt aber daran fest, indem man voraussetzte, daß es ein geistliches, nicht ein weltliches Liebesgedicht sei. Man interpretirte es allegorisch. Das Targum paraphrasirt es als ein Gemälde der Geschichte Israels von der Ausführung aus Aegypten bis zur schließlichen messianischen Erlösung und Verherrlichung. Die Braut ist die Gemeinde Israel und ihre Brüste werden, um ein Beispiel anzuführen, auf den Messias in Niedrigkeit und den Messias in Herrlichkeit gedeutet. Salomo aber ist anthropomorphische Darstellung Jahve's selber. Deshalb galten alle *שְׁלֵמָה* des Hohenliedes mit Ausnahme eines einzigen als *קִדְשׁ*, näml. als indirekte verblümete Bezeichnung (*כְּסִי*) des Gottes des Friedens (s. Norzi zu 1, 1). Und seines anscheinend erotischen, in Wahrheit aber geheimnistiefen Inhalts halber war es, wie Origenes und Hieronymus sich haben sagen lassen, jüdische Satzung, daß das Hohelied nicht vor dem 30. Lebensjahre studirt werden dürfe (*nisi quis aetatem sacerdotalis ministerii, id est, tricesimum annum impleverit*). Weil es der traditionellen targumischen Deutung nach vom Auszug aus Aegypten anhebt, ist seine Verlesung ein Bestandtheil der Liturgie des 8. Passatages. Die fünf Megilloth sind ihrer liturgischen Verwendung nach kalendarisch geordnet.¹

1) Das Hohelied wird verlesen am 8. Tage des Passa, Ruth am 2. Schabuoth, Threni am 9. Ab, Koheleth am 3. Succoth, Ester zwischen 11. und 16. Adar.

In der Kirche gewann diese synagogale Allegorese eine neue Wendung und einen neuen Aufschwung. Man sah im Hohenliede den Liebesverkehr Christi und seiner Gemeinde dargestellt, und es wurde eine Fundgrube heiliger Mystik, aus welcher bis heute geschöpft wird. Origenes erklärte es so in 12 Tomen. Bernhard von Clairvaux starb nachdem er seinen 86. Sermon darüber gehalten und doch nur bis 3, gekommen war¹, und sein Schüler, Gilbert von Hoyland, hatte die Auslegung in 48 Sermonen nur bis 5, 10 fortgesetzt, als er von hien weggenommen ward. Perluigi de Palestrina gewann durch seine 29 Motetten über das Hohelied 1584 den Ehrennamen *Principe della Musica*. Und noch in neuerer Zeit ist diese allegorisch-mystische Deutung sowohl auf dem Gebiete der Exegese (Hengstenberg), der Predigt (F. W. Krümmacher) und Dichtkunst (Gustav Jahn), als der Musik (Neukomm Duett: Er und Sie), ja auch der Malerei (Ludw. von Maydell) vertreten.

In der That, wenn das Hohelied allegorisch gemeint ist, dann ist Sulamith die Personification der Gemeinde Israel und mittelbar der Kirche. Alle Versuche anderer Deutungen fallen gegen diese ab. Hirsch (1813) versteht unter der Geliebten das nach dem Hause Davids zurückverlangende Zehnstämmereich und Heinr. Aug. Hahn (1852) die jafethische Heidenschaft. Ludw. Noack (1869) hat sogar den hebräischen Text ganz und gar umvocalisirt und umcorrigirt, um darin den Balladenkranz einer Tirhâka-Romanze d. h. einer Reihe von Bildern der Beziehungen zwischen Samaria und ihrem Aethiopenbuhlen Tirhaka aus den drei Jahren 702, 691 und 690 zu finden.² Das sind rein individuelle Selbsttäuschungen. Nur Eine andere Deutung empfiehlt sich. Salomo's Charisma und Strebeziel war die חכמה. Die Peschitto übersetzt das Hohelied חכמת החכמות. Ist also vielleicht Sulamith die Personification der Weisheit wie Dante's Beatrice? Rosenmüller (1836) ist der jüngste Vertreter dieser Ansicht. Wir hätten dann in Dante's *Convito* den Schlüssel der allegorischen Deutung. In den dort von ihm selber ausgelegten Canzonen singt er seiner Herrin, der Philosophie süße Lieder der Liebe. Aber daß Sulamith die Weisheit sei, verrät sich in keinem Zuge ihres Bildes. Das Eine חכמה 8, 2 warnt vor den Versuchen, die Weisheit an die Stelle der Ekklesia zu setzen, als eine Verkehrung des Sachverhalts.

Aber auch wenn man die Ekklesia versteht, bleibt Vieles nicht zu enträthseln. Wer sind 6, 8 die sechzig Königinnen und achtzig Nebenfrauen? Und warum sind der Helden 3, 7 geradezu sechzig? Die synagogal-kirchliche Auslegung hat trotz zweitausendjährigen Mühen

1) s. Fernbacher, Die Reden des h. Bernhard über das Hohelied, bevorwortet von Delitzsch. Leipzig, Dörffling und Franke 1862.

2) Der Anfang 1, 1—3 lautet nach diesem Noackschen Texte: Lied der Lieder will ich singen, auf daß er mich wappne mit dem Zeug seiner Macht. Ja, mein Schönheit gängelt dich im Rausche, zum Wolgefallen deiner Edlen, zumal gekrönt mit Gütern, daß 'Herr des Grünen' dein Name sei überm Fahnenplatze der Kampfbahn meines Wohnsitzes (משכני). So beginnt dieser Unsinn der Unsinn und so geht er immer höher steigend weiter.

noch keine sichern Ergebnisse, wol aber unzählige Abgeschmacktheiten zu Tage gefördert, bes. da wo das Lied die Liebenden nach ihren Gliedmaßen von oben bis unten, von unten bis oben beschreibt. Aber trotz alledem bleibt es stehen, daß sich im Hohenliede das μέγα μυστήριον Eph. 5, 32 spiegelt. Es verhält sich damit ähnlich wie mit der von arabischen Dichtern vielbesungenen Liebe Jusufs und der Suleicha, welche von der Mystik zum Bilde der Liebe Gottes zu der nach Vereinigung mit ihm verlangenden Seele gemacht worden ist.¹ Sulamith ist eine historische Person, nicht die Tochter Pharaos, wie seit Theodor von Mopsuestia (gest. 429) und Abulfarag (gest. 1286) oft behauptet worden ist, sondern ein Mädchen vom Lande und niedrigen Standes, welche durch ihre Leibesschönheit und Seelenreinheit Salomo zu einer Liebe hinriß, die ihn über die Ueppigkeit der Polygamie hinweghob und ihm die paradiesische Idee der Ehe, wie sie Gen. 3, 23 ff. angesichts des erstgeschaffenen Weibes ausgesprochen ist, zu selbsterlebter Wirklichkeit machte. Dieses Selbsterlebnis besingt er hier, indem er es nach Dichterweise idealisirt d. h. mit Entfernung der Hülse des Zufälligen auf Kern und Wesen zurückführt. Wir haben 6 dramatische Bilder in je zwei Feldern vor uns, welche das Werden dieses wonnigen Verhältnisses bis zu seinem Abschluß und innerhalb desselben darstellen. Dieser Sonnenblick schöpfungsgemäßer Liebe, der in Salomo's Königsleben fiel, ist von der Unersättlichkeit der Leidenschaft wieder verschlungen worden; das Lied der Lieder aber hält ihn fest und während alle andern Lieder Salomo's untergegangen sind, hat Gottes Providenz dies Eine, die Krone aller, erhalten. Es ist ein Protest gegen die Polygamie, obwol nur in dem Maße als man einen solchen vom mosaischen Standpunkt erwarten kann. Denn die Thora bekennt zwar in ihrer Urgeschichte die Monogamie als das Ursprüngliche (Mt. 19, 4—6), verzichtet aber in ihrer Gesetzgebung auf Abschaffung der Polygamie und begnügt sich (z. B. in dem dehnbaren ולא ירבה-לי נשים des Königsgesetzes Dt. 17, 17) mit ihrer Beschränkung.

Das Hohelied feiert schöpfungsgemäße, aber doch nur natürliche Minne. Es steht auch noch im Kanon der Kirche, weil Salomo ein Typus dessen gewesen, der von sich sagen kann: Πλεῖον Σολομώνος ᾧδε Mt. 12, 42. Auf Ihn, den Antitypus, bezogen erleidet der irdische Inhalt eine himmlische Wandlung und Verklärung. Wir sehen darin die Mysterien der Liebe Christi und seiner Gemeinde sich abschatten, aber nicht allegorisch, sondern typisch. Die Allegorie hat sich mit dem Abgebildeten zu decken, der Typus aber ist immer nur Typus *subtractis subtrahendis* und wird vom Antityp überschwenglich überboten. In diesem Sinne hat Jul. Sturm (1854) das Hohelied unter dem Titel „Zwei Rosen“ (die typische und antitypische) lieblich umgedichtet. Als mein Hohelied 1851 erschienen war, empfing es ein Recensent in Colani's *Revue de Theologie* 1852 mit der Sottise: *Ce n'est pas la première rêverie de ce genre sur le livre en question; plutôt à*

1) s. Hammer-Purgstall, Das hohe Lied der Liebe der Araber 1854. 4.

Dieu que ce fût la dernière, und Hitzig 1855 urteilte: „Eine solche Arbeit durfte füglich ungedruckt bleiben; sie repräsentirt nichts außer etwa ein schiefes und leichtfertiges Literatenthum, das von wissenschaftlichem Sinn und Fleiße keinen Begriff hat.“ Aber dieses (jetzt längst vergriffene und eine Seltenheit gewordene) Buch war die Frucht jahrelanger Studien. Der vorliegende Comm. fußt darauf, aber antiquirt es nicht. Es brach mit der Allegorese, deren Impotenz Hengstenberg in seinem Comm. 1853 wider Willen thatsächlich noch einmal constatierte, brach aber auch mit der Verführungsgeschichte, welche Hitzig ihrer durchschauten Vergewaltigung des Textes zu entheben suchte, indem er das redende und handelnde Personal um drei aus der Luft gegriffene Hofdamen vervielfältigte. Es war mir wirklich gelungen, statt der bisherigen falschen Schlüssel den rechten zu finden. Zöckler hat meinem Buche die „allein richtige Auffassung der Tendenz und Composition des Ganzen“ zuerkannt. Ebenso urtheilte T. L. Kingsbury, der Bearbeiter des Hohenliedes für den sogen. *Speakers Commentary*. Begabte Dichter, wie Heinrich Stadelmann (Das Hohelied, ein dramatisches Gedicht, mit einem Titelbild von Jul. Schnorr, 1870) und J. Koch (der im J. 1873 verstorbene Pastor zu St. Marien in Parchim) bewährten in schönen deutschen Umdichtungen die Natur- und Textgemäßheit meiner Auslegung und, obwol in wissenschaftlich schwierigen Fragen nicht zu den Selbstzuversichtlichen gehörig, habe ich doch seit 20 Jahren immer von neuem wieder erkannt, daß der von mir eingeschlagene Weg der rechte und der einzige zum Ziele führende ist.

Sulamith ist nicht die Tochter Pharaos. Der Gesichtskreis ihrer Gedanken ist nicht der einer Königstochter, sondern eines Mädchens vom Lande; sie ist unter den Töchtern Jerusalems fremd nicht weil sie aus fremdem Lande, sondern weil sie vom Lande ist; sie ist dunkelfarbig nicht von der Sonnenglut ihrer südlicheren Heimat, sondern von der Sonnenglut, der sie als Weinbergshüterin ausgesetzt war; sie ist dem Leibe und der Seele nach wie zur Fürstin geboren, aber in Wirklichkeit die Tochter einer adellosen Familie aus einem Winkel Galiläa's — daher die Kindlichkeit und Ländlichkeit ihrer Anschauung, ihre Freude an der freien Natur, ihre Sehnsucht nach dem Stilleben der Dörfer. Salomo erscheint hier in Liebesverkehr mit einem Weibe, wie er laut Koh. 7, 28 unter tausenden keines gefunden, und diese Eine, welche ihrem Stande nach tief unter ihm steht, hebt er zu sich hoch empor. Was ihn an sie fesselt, ist nicht ihre leibliche Schönheit allein, sondern ihre durch Seelenadel gesteigerte und verklärte Schönheit. Sie ist ein Muster reiner Hingabe, kindlicher Einfalt, freier Demut, sittiger Zucht, naiver Klugheit — eine Lilie des Feldes, welcher er einen viel köstlicheren Schmuck zugestehen muß, als er in aller seiner Herrlichkeit besitzt. Man versteht das Lied der Lieder nicht, wenn man verkennt, daß es uns nicht nur Sulamiths äußere Reize, sondern auch alle die Tugenden vor Augen stelle, welche sie zu einem Ideale der zartesten und edelsten Weiblichkeit machen. Ihr

Reden und Schweigen, ihr Thun und Leiden, ihr Genießen und Entbehren, ihr Benehmen als Geliebte, als Braut und Gemahlin, ihr Verhalten gegen ihre Mutter, ihre jüngere Schwester und ihre Brüder — alles macht den Eindruck einer schönen Seele in einem wie aus Blumenduft gewobenen Leibe. Salomo erhebt dieses Kind zur Königin und wird an dieser Königin zum Kinde. Die Einfältige lehrt dem Weisen Einfalt, die Demütige zieht den König zu sich hernieder, die Reine übt den Stürmischen in Entsagung. Ihr folgend vertauscht er das Getümmel und die Pracht des Hoflebens gern mit ländlicher Einsamkeit, durchschweift, wenn er sie nur am Arme hat, Berge und Fluren; mit ihr zusammen läßt er sich fallen in ländlicher Hütte. Die erotische Außenseite hat also einen ethischen Hintergrund. Wir haben kein auf Sinneskitzel ausgehendes שיר עגבים (Ez. 33, 32) vor uns. Der rabbinische Spruch, welcher den bedroht der dieses Lied oder auch nur einen Vers davon כמין ימר wie ein weltliches Gesangstück behandelt¹, bleibt in seinem Rechte. Das Hohelied verherrlicht natürliche, aber geheiligte Liebe. Alles was im Bereiche des gottgeordneten ehelichen Verhältnisses die Liebe zu dem lieblichsten beglückendsten festesten Bande zweier Seelen macht, wird uns in lebendigen Bildern vorübergeführt. „Das Hohelied — sagt Herder² — ist wie im Paradiese geschrieben. Adams Lobgesang: Du bist mein zweites Ich! Du bist die Meine! tönt in ihm in Stimmen und Wechselgesängen von einem Ende zum andern.“ Die Stellung des Buchs im Kanon bedarf einer weiteren Rechtfertigung nicht. Daß bei der Aufnahme die Voraussetzung mitentschied, daß es den Verkehr Jahve's und der Gemeinde Israel schildere, läßt sich vermuten, aber nicht beweisen. Die Voraussetzung wäre auch falsch gewesen, denn es ist keine Allegorie und keinesfalls ist Salomo Allegorumenon Gottes. Aber die Gemeinde ist wirklich eine Braut (Jer. 2, 2. Jes. 62, 5) und Salomo ein Typus des Friedefürsten (Jes. 9, 5. Lc. 11, 31) und die Ehe ein Mysterium, näml. als Abbild des Liebesverhältnisses Gottes und seines Christus zu der Gemeinde (Eph. 5, 32). Das Hohelied hat demzufolge nicht nur eine zeitgeschichtlich ethische, sondern auch eine typisch mystische Bedeutung. Man hat sich aber zu hüten, die ihrer Undurchführbarkeit halber verwerfliche allegorische Deutung wieder, wie dies Goltz (1850) gethan, unter dem trüglichen Titel typischer Deutung einzuschmuggeln. Die typische Deutung bleibt sich bewußt, daß Vorbild und Gegenbild sich nicht denken, die mystische daß Himmlisches im Irdischen sich abprägt, aber doch himmelweit verschieden ist. Uebrigens hat als die eigentliche Aufgabe des Auslegers die zeitgeschichtlich ethische Auslegung zu gelten. Weil aber Salomo ein Vorbild (*vaticinium reale*) des anderen David in seinem Herrlichkeitsstande und die irdische Liebe ein Schattenbild der himmlischen und das Hohelied ein Stück

1) Theils als Ausspruch R. Akiba's (*Tosifta Sanhedrin* XII), theils mit רבין רבין (*Sanhedrin* 111^a) oder אמר (Traktat *Kalla* Anf.) citirt.

2) Geist der ebr. Poesie 1 S. 155 Ausg. 1805.

heiliger Geschichte und kanonischen Schrifttums ist: werden wir es uns nicht versagen, hie und da anzudeuten, daß und wie sich in ihm die Liebesgemeinschaft Christi und seiner Gemeinde abschattet.

Die herrschende Ansicht aber, welche Jacobi 1771 begründet und Umbreit seit 1820, Ewald seit 1826¹ zur Herrschaft gebracht, ist eine andere. Ihr zufolge besingt das Hohelied den Sieg der Liebestreue. Der Geliebte Sulamiths ist ein Hirt, und Salomo spielt eine ähnliche Rolle wie Don Juan mit Anna, Faust mit Gretchen. Dadurch ist natürlich seine Autorschaft ausgeschlossen, obwol der zweitälteste Vertreter dieser sogen. Schäferhypothese, Anton (1773), meint, daß Salomo später seine Thorheit erkannt habe und nun hier großmütig die Tugend Sulamiths rühme, die so unbezwingbar ihm Trotz geboten und ein jüd. Ausleger Benj. Holländer (1871), dem durch Hezel (1780) ein Licht aufgegangen, daß Salomo nur deshalb sich selbst als Verführer darstelle, um das Ideal der Frauentugend über die mächtigsten Lockungen triumphiren zu lassen. Aehnlich auch Godet (1867²), welcher, auf Ewald fußend, hierin ein von Salomo selbst aufgestelltes und über ihn hinausweisendes vielverschlungenes Räthsel sieht: Salomo der irdische Messias, Sulamith das treue Israel, der Hirt Jahve und als Jahve der Kommende der himmlische Salomo, die kleine Schwester die Heidenschaft — es ist die alte alles vermögende Allegorese, nur mit verändertem Namen und anderer Vertheilung der Rollen, welche hier wieder durch die Hinterthür der Verführungsgeschichte hereinschlüpft.³

Also hat auch diese verführungsgeschichtliche Auffassung dem Witzspiel der Allegorese kein Ende gemacht. Aber wenigstens in Einem Punkte hat sie das Verständniß des Hohenliedes gefördert, nämlich in Befestigung der Anerkennung seiner Einheit. Herder sah im Hohenliede eine Samlung salomonischer Lieder der Liebe, die er 1778 als die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande verdeutschte. Goethe aber, welcher im Westöstlichen Divan 1819 dem Hohenlied das Lob des göttlichsten der Liebesgesänge zuspricht, welches Schlegel dem Bürgerschen hohen Liede (1789) gespendet hatte, erkannte nachdem Umbreits Comm. erschienen war auch die Einheit des „Räthselhaft-Unauflöslchen.“

Wir sind uns keines Vorurtheils bewußt, welches uns unbefangene Würdigung der durch Umbreit und Ewald zur Herrschaft gebrachten Auffassung unmöglich machte. Sie erklärt ausreichend die Aufnahme des Buchs in den Kanon, denn es hat, so aufgefaßt, ein sittliches Motiv und Ziel. Und die Persönlichkeit Salomo's hat ja wirklich nicht

1) s. über dessen Auslegung letzter Hand (1867) Dillmann in den Jahrb. für deutsche Theologie 1868 S. 344 ff.

2) In Jahrg. 1 Nr. 22—24 des Berner Kirchenfreundes.

3) Und Godet steht hierin nicht allein — auch der jüd. Ausleger Malbim (1850) acceptirt die Verführungsgeschichte: Salomo = Trieb der Sinnlichkeit, Sulamith = die Geistseele, ihre kleine Schwester = die Naturseele und Sulamiths Geliebter = der himmlische Freund, der Hirte des Weltalls.

blos eine Lichtseite, wonach sie sich zum Typus eignet, sondern auch eine widerwärtige und für das Reich verhängnisvoll gewordene Nachtseite; es wäre an sich wol möglich, daß im Hohenliede diese, nicht jene zur Darstellung käme. Zwar würde die Aufschrift dann auf Irrtum beruhen, denn daß auch in diesem Falle Salomo's Autorschaft festgehalten werden könne, ist eine Einbildung, welche sich in traditionell-apologetischem Interesse zum Glauben an das Unmögliche steigert. Aber die Wahrheit geht über die Ueberlieferung, die Aufschrift gälte dann einer überlieferten Auffassung, welche, wie sich aus dem Buche selbst erwiese, nicht seinem ursprünglichen Sinne und Zwecke entspricht. „Es ist jedem Vorurtheilsfreien klar — sagt Gustav Baur¹ — daß 2, 10—15. 4, 8—15 ein Anderer redet als der königliche Freier; denn 1) Salomo sagt nur רעיתי, der Hirt dagegen häuft Schmeichelworte innigster Liebe; 2) Salomo preist nur die äußere Schönheit des Weibes, der Hirt die süße Stimme, den bezaubernden Blick, die innige Liebe, die unbestechliche Keuschheit der Geliebten — kurz dort spricht das Auge und die Sinnlichkeit des Königs, hier das Herz eines Mannes, der von der Gottesflamme wahrer Liebe durchglüht ist.“ Wir fragen einstweilen nur, ob Worte wie 4, 13 weniger sinnlich lauten als 4, 5 und ob das Bild von den Zwillings-Gazellen nicht besser in den Mund des Hirten paßt als jene Vergleichung der Reize Sulamiths mit den exotischen Pflanzen der salomonischen Gärten? „An drei Stellen — sagt Godet — liegt der dünne Faden zu Tage, den der Scharfblick Ewalds unter der Laub- und Blumenpracht der Dichtung entdeckt hat: 1, 4 der König hat mich in seinen Palast kommen lassen; 6, 12 ich weiß nicht wie mich mein Herz geführt hat zu den Wagen eines fürstlichen Volkes; 8, 10 ich bin eine Mauer gewesen und habe vor seinen Augen Frieden gefunden.“ Ebenderselbe findet in mehreren Stellen augenscheinliche Entgegensetzung Salomo's und des Hirten. „Man beachte — sagt er — z. B. 1, 12. 13., wo der Hirte, den Sulamith ihre Narde nennt und mit einem Strauß auf ihrem Busen vergleicht, dem König der auf seinem Divan sitzt gegenübergestellt wird; oder 7, 9 f., wo sie die Worte, die der König in Beziehung auf sich selbst spricht, plötzlich ihn unterbrechend auf ihrem Geliebten überleitet; oder 8, 7., wo sie, auf den Arm ihres Geliebten gestützt, die Geringsachtung der Reichtümer ausspricht, mit denen Salomo ihre Liebe hat erkaufen wollen.“ Aber die Narde ist nicht Bild des Hirten und überhaupt nicht Bild eines Menschen, es sei denn ein abgeschmacktes, und die welche 7, 2 als entzückende בן נרית gepriesen wird, kann nicht 6, 12 sagen, daß sie, durch Neugier verlockt, den königlichen Zug zu sehen, gefangen genommen worden sei und sich jetzt wider Willen unter den Töchtern Jerusalems befinde, und der welchen sie 8, 12 anredet kann kein anderer sein als der mit welchem sie jetzt sich in ihrem Elternhause befindet. Der Verlauf der Auslegung wird zeigen, daß der Hirt,

1) Literaturblatt der Darmstädter Kirchenzeitung 1851 S. 144—146 vgl. ebend. 1854 Nr. 11 (über Hengstenberg, Hahn und Jahn).

den man von Salomo unterscheidet, nichts als ein von der Person Salomo's abgelöstes Nebelgebilde ist.

Das Hohelied ist ein dramatisches Pastorale. Schon die Alten sahen darin ein *carmen bucolicum mimicum*. Laurentius Peträus in seiner hebräisch-dänischen Umdichtung (1640) nennt es *carmen bucolicum ἀμωβατόν (δραματικόν)*, Georg Wachter (1722) ein scenisch abgetheiltes Singspiel. Den Charakter eines Schäfergedichts gewinnt es dadurch, daß Sulamith eine Hirtin ist, daß sie sich Salomo als Hirten denkt und daß Salomo sich in den Gesichts- und Lebenskreis der Hirtin herabläßt. Ein eig. Idyll ist es nicht, und auch nicht ein eig. Drama. Nicht ein Idyll, denn das Lebensbild, welches ein solches Kleingemälde aus dem Leben wie z. B. Theokrits Adoniazusen uns vorführt, entfaltet sich innerhalb eines kurzen zwischenraumlosen Zeitverlaufs, im Hohenliede aber wechseln nicht bloß Orte und Personen, sondern auch die Zeiten. Dennoch fällt das Ganze nicht in kleine unzusammenhängende Bilder auseinander, sondern es zieht sich durch diesen Bilderkranz der Reif Eines Liebesverhältnisses, welches vor unsern Augen sich äußerlich und innerlich gestaltet und zum Ziele seines Sehnsens gelangt und sich auf der Höhe dieses Zieles als ein nicht bloß sinnliches, sondern sittliches bewährt. Ein Bühnenstück ist das Hohelied freilich nicht¹: die einzelnen Scenen müssen länger sein, wenn der D. wirklich theatralisch bewerkstelligten Wechsel der Scenerie beabsichtigt hätte. Ueberhaupt ist das Theater keine semitische, sondern eine indopersisch-griechische Erfindung; die jüdische Poesie hat sich erst seit sie im Alexandrinismus mit dem Griechenthum zu wetteifern begann im eig. Drama versucht.² Insoweit ist Grätz' (1871) Polemik gegen die Dramatisten berechtigt. Aber wir sehen doch wie im B. Iob so im Hohenliede das Drama in der Herausbildung aus der lyrischen und der erzählenden Dichtungsform begriffen, wie es sich auch bei den Griechen aus der Lyrik, bei den Indiern aus der Epik entwickelt hat. Im B. Iob werden die Wechselreden noch alle erzählend eingeführt; im Hohenliede geschieht dies nirgends³, denn das Eine ענה דודר ואמר 2, 10 ist nicht mit ויען אריב ויאמר zu vergleichen: es kennzeichnet die Scene dort als monologisch. Und in den בנות ירושלם haben wir schon etwas Aehnliches wie den Chor im griechischen

1) „Sulamith“, fabelt E. F. Friedrich (1855 und 1866), ist das älteste Theaterstück auf unserem Planeten. Ew. und Böttch., welcher nicht weniger als 12 Personen darin auftreten läßt, nehmen an daß es auf einer wirklichen Bühne gespielt worden sei. Dann wäre es wirklich das älteste eig. Drama, älter als Thespis und Kalidâsa. Denn die Sakuntalâ und das bürgerliche Drama: Der Kaufmann und die Bajadere stammen aus dem 1. Jahrh. unserer Zeitrechnung.

2) s. meine Prolegomena zu M. Ch. Luzzatto's עז מגדל עז (hebr. Umdichtung des Pastor fido von Guarini) 1837 p. XXIV—XXXII.

3) Aehnlich ist das Verhältniß zwischen Homer, bei welchem keine Person ohne erzählende Einführung redet, und unsern Nationalepen, den Nibelungen und Gudrun, welche da wo die Wogen der Handlung und Empfindung höher gehen dramatisch werden: die Reden der verschiedenen Personen folgen uneingeführt aufeinander, so daß hier die Vortragsweise des Sängers zu dramatischer Darstellung werden mußte.

Drama, welcher die zwischen den Hauptpersonen sich begebende Geschichte mitempfindend begleitet. Schon die alten griechischen Handschriften geben diesem dramatischen Charakter des Hohenliedes unwillkürliches Zeugnis. Es gibt deren mehrere, welche den einzelnen Redestücken die Namen der redenden Personen wie ἡ νύμφη, ὁ νυμφίος, αἱ νεαρίδες voranstellen.¹ Und die äthiopische Uebers. macht fünf Einschnitte, wahrsch. wie *Cod. Sinait.* zeigt (welcher bei 1, 1. 15. 3, 6. 6, 4 *A, B, Γ, Δ* hat) nach dem Vorgange der LXX, welche wie Eintheilung in Akte aussehen.²

Das Ganze zerfällt in folgende sechs Akte:

1) Der Liebenden gegenseitiges Entbrennen I, 2 — II, 7 mit dem Schlusse: Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems ..

2) Der Liebenden gegenseitiges Suchen und Finden II, 8 — III, 5 mit dem Schlusse: Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems ..

3) Die Einholung der Braut und die Hochzeit III, 6 — V, 1 mit dem Anfang: Wer ist diese .. und dem Schlusse: Trinkt und werdet trunken ihr Lieben.

4) Die verschmähte, aber wiedergewonnene Liebe V, 2 — VI, 9.

5) Sulamith die entzückend schöne, aber demütige Fürstin VI, 10 — VIII, 4 mit dem Anfang: Wer ist diese .. und dem Schlusse: Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems ..

6) Die Befestigung des Liebesbundes in Sulamiths Heimat VIII, 5 — 14 mit dem Anfang: Wer ist diese ..

Zöckler zählt nur fünf Akte, indem er V, 2 — VIII, 4 zu Einem zusammenfaßt; aber er gesteht sich selbst dessen unverhältnismäßige Länge und die Gründe, die ihn bestimmen, sind nichtig, denn die Analogie des B. Iob, welches übrigens, Prolog und Epilog hinzugenommen, in sieben Formtheile zerfällt, kann nichts beweisen und die Frage מִי זֶה 6, 10., welche er als angeführte Rede der Lobpreisenden 6, 9 faßt, hat doch die Vorannahme für sich, ebenso wie 3, 6. 8, 5 als eine der Daherkommenden geltende Frage einen neuen Akt zu eröffnen; denn die Voraussetzung, daß 6, 9 zu seiner Ergänzung die Angabe des Inhaltes jenes אִשָּׁר und הַיָּלִל fordere, ist unberechtigt, da dies keiner Ergänzung bedürftige Begriffe sind Gen. 30, 13. Ps. 41, 3. 107, 32 und der D., wenn er den Lobpreis inhaltlich auseinanderlegen wollte, dies anders (vgl. Spr. 31, 28 f.) als in so irreführender Weise gethan haben würde. Mit Recht gibt Thrupp (1862) den fragenden Ausruf 6, 10 dem Chorus der Töchter Jerusalems in den Mund. Er theilt wie folgt: *The Anticipation* I, 2 — II, 7; *The Awaiting* II, 8 — III, 5; *The Epousal and its Results* III, 6 — V, 1; *The Absence* V, 2 — 8; *The Presence* V, 9 — VIII, 4; *Loves Triumph* VIII, 5 — 12 mit dem Schlusse VIII, 13. 14. Aber wie kann 5, 9 einen neuen Formtheil beginnen, es ist

1) Repertorium für bibl. u. morgenl. Lit. VIII (1781) S. 180. Der Archimandrit Porphyrios beschreibt eine solche Handschrift in seinem (russischen) Reisewerk 1856.

2) s. Ewald, Jahrb. 1 S. 49. Poetische Bb. 2, 356.

ja die Erwiderung auf Sulamiths beschwörende Bitte und nicht einmal der Anfang einer neuen Scene, geschweige eines neuen Aktes.

Bei unserer Sechstheilung zerlegen sich die einzelnen Akte meistens mit Nothwendigkeit und auch übrigen zwanglos in je zwei Scenen (Auftritte): I. 1, 2—8. 1, 9—2, 7; II. 2, 8 ff. 3, 1—5; III. 3, 6 ff. 4, 1—5, 1; IV. 5, 2—6, 3. 6, 4—9; V. 6, 10—7, 6. 7, 7—8, 4; VI. 8, 5—7. 8, 8 ff. Die 1. Scene des 1. Akts ließ ich früher sich bis 1, 17 erstrecken: sie reicht aber nur bis 1, 8.; denn bis dahin ist Salomo abwesend, in 1, 9 aber beginnt er mit Sulamith zu reden und der Chorus schweigt — die Scene hat sich also geändert. Kingsbury in seiner Uebers. (1871) setzt zu 1, 9 mit Recht die Ueberschrift *The Entrance of the King*.

Der Wechsel der Scenerie bemißt sich nicht nach dem was der Decorationsmalerei darzustellen möglich, denn das Hohelied ist kein Theaterstück.¹ Der 1. Akt spielt beidemale im Speise- und Trinkzimmer der Frauen in der Königsburg. Im 2. Akt ist Sulamith wieder daheim. Im 3. Akt, welcher die Vermählung darstellt, hält die Braut von der Wüste her in Jerusalem ihren Einzug, und was wir dann weiter hören fällt in die Hochzeitfeier hinein. Die Oertlichkeit des 4. Aktes ist Jerusalem, ohne sich bestimmter zu kennzeichnen. Als die des 5. Akts aber gibt sich der Park von Etam und dann Salomo's dortiges Landhaus. Und im 6. Akt erblicken wir die Neuvermählten erst auf dem Thalwege nach Sulem und dann in Sulamiths elterlichem Hause. In der ersten Hälfte der dramatischen Bilder steigt Sulamith zu Salomo hinauf, in der zweiten steigt Salomo zu Sulamith herab. Am Schlusse der ersten wird Sulamith im Königspalaste heimisch, am Schlusse der zweiten befindet sich Salomo mit ihr in ihrer galiläischen Heimat und fühlt sich da heimisch.

*

*

In unserer Monographie über das Hohelied 1851 glauben wir den Beweis geführt zu haben, daß das Hohelied deutliche Kennzeichen salomonischer Abkunft an sich trägt. Für diese spricht der Naturbilderreichtum, die Fülle und Weite geographischer und artistischer Beziehungen, die Erwähnung so vieler exotischer Pflanzen und ausländischer Dinge, besonders solcher Luxusgegenstände wie gleich zu Anfang der äg. Rosse; mit Ps. 72 hat es die Häufung von Pflanzenbildern, mit dem B. Iob die dramatische Anlage, mit Mischle mancherlei Anspielungen auf die Genesis gemein. Wäre es nicht Salomo's Werk, so würde es doch wenigstens nahezu seiner Zeit angehören müssen, da der Verf. von Spr. c. 1—9, dieser Einleitung des älteren

1) Ephr. Epstein, Arzt in Cincinnati, hat in der Zeitschr. *The Israelite* 1872 den Comm. von Grätz ausführlicher und gründlicher Kritik unterzogen und sagt da ganz in unserm Sinne, das Hohelied sei *a dramatic poem, though not complete scenic drama*. Die eigentümliche scenische Weise bezeichnet er als *rendezvous character*. Aber der Brautzug im 3. Akt ist nicht dieses Charakters — er sieht darin einen zurückkehrenden Jagdzug.

Spruchbuchs, für dessen Entstehung es keine geeignetere Zeit als Josaphats (909—883) gibt, und der oder die Verf. des Anhangs Spr. 22, 17—24, 22 Bekanntschaft mit dem Hohenliede bekunden. Auch Ew. und Hitz., obgleich es Salomo aberkennend, weil es gegen ihn gerichtet sei, sehen darin doch ein Erzeugnis der schönsten Zeiten der Sprache und der glücklichsten des Volkes: sie schreiben es einem Dichter des nördlichen Reichs aus der Zeit um 950 zu. Moderne jüdische Gelehrsamkeit aber überbietet auf alttest. Gebiete die Anachronismen der Tübinger Schule und leistet das Aeußerste, bisher noch nicht Dagewesene in Herabziehung alttestamentlicher Bücher. Wie Zunz uns neulich (DMZ XXVII) zu belehren gesucht hat, daß der Leviticus etwa ein Jahrtausend jünger als Mose sei und daß es einen Propheten Ezechiel nie gegeben habe, daß die Zeitangaben dieses Buches erdichtet seien u. s. w., so sucht Grätz zu beweisen, daß das Hohelied in seiner gräcisirenden Sprache und griechischer Sitte und Symbolik die syrisch-macedonische Zeit zur Schau trage¹; daß der D. die Idyllen Theokrits und die griechischen Erotiker gekannt habe und, soweit es sein israelitischer Standpunkt zulasse, sie nachahme und daß er der Hetären-Wirthschaft des alexandrinischen Hofes und seiner hellenistischen Parteigänger, bes. des Steuerpächters Joseph b. Tobia zur Zeit des Ptolemäus Euergetes (247—221), ein mit sittenrichterlichen Seitenbeziehungen durchflochtenes ideales Bild reiner jüdischer Liebe entgegenstelle, wobei in Gegens. zu Salomo, mit welchem der Dichter auf den Hof von Alexandrien zielt, der nun einmal den Neuern zur fixen Idee gewordene Schäfer² willkommene Dienste leistet. Man wird dadurch an Kirschbaum (1833) erinnert, der in Ez. 33, 5 Cicero's *dixi et salvavi animam* nachklingen hörte und in Hohesl. 2, 17 eine Bez. auf das Bethar Barcochba's fand. Wir verkennen nicht den Scharfsinn, den der Meister jüdischer Geschichtschreibung auf die Beweisführung seiner Hypothese verwendet hat, aber mit ebendiesem Scharfsinn ließe sich beweisen, daß die babylonisch-assyr. Syllabare Asurbanipals (667—626) aus griechischer Zeit stammen, weil darin *azamilluv* (אזמילל) ‚Messer‘ vorkomme und dies das griech. *σμίλη* sei, oder daß der Verf. von Spr. c. 1—9 in 7, 23 auf Eros und seinen Köcher anspiele und in 9, 1 Kenntniß der sieben *artes liberales* verrathe. Parallelen zum Hohenliede lassen sich überall, wo geschlechtliche Liebe besungen wird, auffinden, auch in Longus' Hirtengeschichten, ohne daß eine wirkliche Wechselbeziehung der Verf. besteht, und wenn eine solche zwischen Theokrit und dem Hohenliede bestände, so ließe sich eher annehmen, daß er dieses in Alexandrien durch jüdische Literaten³ kennen gelernt, als daß der Verf. des Hohenliedes griechische

1) In diese Zeit verlegt es der Sprache halber schon Ant. Theod. Hartmann in Winers Zeitschr. 1829.

2) Epstein nennt ihn echt amerikanisch *the bogus shepherd*.

3) s. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 205 ff. Nicht, wie Joh. Gottlieb Lessing (*Eclogae regis Salomonis* 1777), der Bruder Gotthold Ephraim Lessings, meint: durch die LXX-Uebers., denn das Hohelied gehört unter die spätest übersetzten Bücher.

Muster nachgeahmt habe, wie Immanuel Romi die Araber und den Dante. Uebrigens ist es gar nicht das vorliegende Hohelied, welches Grätz auslegt, sondern das durch gewaltsame Correcturen aller Art gemodelte und der untergelegten Tendenz angepaßte. Sofort in 1, 3 verwandelt er שמניך in בשמך, שמך המרוק in שמן הרוק, was „Duftöl“ bedeuten soll — Sulamith sagt das von ihrem schönen Hirten und was 1, 4 folgt sagen zu diesem die Dirnen: er ändert משכני in משכני הבראני um und bemerkt dann: „Sulamith führt zum Ruhme ihres Freundes an, daß die Dirnen, von seiner Liebenswürdigkeit angezogen, ihn lieben und zu ihm sprechen: Zieh uns, wir wollen dir nacheilen; brächte uns der König in seine Gemächer, so würden wir uns nur mit dir freuen, dich dem Könige vorziehen.“ Seine selbstzuversichtliche Conjecturalkritik beschenkt uns mit erdichteten Wörtern wie 3, 10 עֲבֹתֵי עֲבֹתֵי Ebenholz, mit unglücklichen Stilproben wie 6, 12: שְׁמַחֲנִי מֶלֶךְ „du hast mich weichlich gemacht Tochter Amminadabs“ und mit unerhörten Wortbedeutungen wie 8, 5 „dort wo dich deine Mutter verwundet hat“, indem er meint, Sulamith sei von ihrer Mutter ihrer Liebe halber gezüchtigt worden. Dieses Hohelied ist freilich nicht von Salomo, aber auch nicht in der syrisch-macedonischen Zeit, sondern im 19. Jahrh. der gewöhnlichen Zeitrechnung in Breslau gedichtet.

Noch tiefer als das Hohelied hat Grätz das B. Koheleth 1871 herabgesetzt, in welchem er gleichfalls Gräcismen aufgespürt hat: der darin gezeißelte tyrannische König ist, wie er behauptet, Herodes der Große und die letzten drei Verse 12, 12 — 14 sind nicht sowol der Epilog dieses Buches als vielmehr des mit demselben geschlossenen hagiographischen Theils des Kanons. Freilich wenn dieser erst durch Beschluß der Conferenz in Jerusalem um 65 und der Synode in Jabne um 90 zu Stande gekommen ist und die Aufnahme des Koheleth und Hohenliedes nicht ohne Controverse durchdrang, so liegt es nahe, diese beiden Bücher für die jüngsten, nicht lange zuvor entstandenen zu halten. Der Sachverhalt ist dieser. Wir erfahren *Jadajim* III, 5. IV, 6 vgl. *Edujoth* V, 3., daß in dem Jahrzehnt vor der Katastrophe Jerusalems von den Schülern Hillels und Schammai's gemeinsam der Rechtssatz ausgesprochen wurde, daß die heiligen Schriften כְּחֵי קֹדֶשׁ die Hände verunreinigen¹, daß aber die Frage, ob auch Koheleth inbegriffen sei, von der Schule Schammai's verneint, von der Schule Hillels bejaht ward — vom Hohenlied ist hier keine Rede. Wir erfahren aber weiter, daß einige Jahrzehnte später mit Koheleth auch das Hohelied in die Controverse gezogen und in einer Versammlung von 72 Gesetzlehrern in Jabne jener Rechtssatz אִתְּהֵיידִים כְּחֵי קֹדֶשׁ auf Koheleth und das Hohelied ausgedehnt wurde; R. Akiba (oder wer sonst) stellte denen, welche in Betreff des Hohenliedes schwankten, die Behauptung entgegen: „Die ganze Welt ist des Tages nicht werth

1) s. über den Sinn dieser auf Bewahrung der h. Schrift vor Schädigung abzweckenden Maßregel meinen Aufsatz: „Das Hohelied verunreinigt die Hände“ in Jahrg. 1854 der Luth. Zeitschrift.

gewesen, an welchem sie das Hohelied empfangen hat; denn alle Kethubim sind heilig, das Hohelied aber קדש קדשים.“ Grätz zieht daraus den Schluß, daß die Hagiographen erst um 65 für kanonisch erklärt und daß der Kanon derselben erst um 90 mit Hereinziehung des Koheleth und Hohesliedes endgültig festgestellt worden sei. Aber dieser Schluß beruht auf der falschen Voraussetzung, daß כחבי קדש ausschließlich von den Hagiographen gemeint sei, was ebenso irrig als daß ספרים die Propheten mit Ausschluß der Hagiographen bezeichne; כחבי הקדש ist unterschiedslose Bezeichnung aller kanonischen Bücher z. B. *Bathra* I, 6 und ebenso mit Ausnahme nur der Thora ספרים *Megilla* I, 8. III, 1. *Schabbath* 115^b. Und er beruht auf Verkennung der Frage, um die es sich handelte: die Frage war nicht die ob Koheleth und Hoheslied aufgenommen werden sollten, sondern ob sie mit Recht aufgenommen seien und ihnen gleiche Heiligkeit wie den andern h. Schriften zukomme. Denn in *Bathra* 14^b—15^a (ohne Parallele im palästinischen Talmud) wird die Bereicherung des Kanons durch die Bb. Jesaia, Mischle, Hoheslied und Koheleth dem hizkianischen Collegium (Spr. 25, 1) zugeschrieben, also in die Zeit vor Entstehung der großen Synagoge zurückdatirt. Daß Philo das Hohelied nicht citirt, beweist nichts: er citirt überhaupt keine der fünf Megilloth. Josephus aber (*c. Ap.* I §. 8 vgl. *Eus. h. e.* III, 10), indem er 5 Bb. des mosaischen Gesetzes, 13 Bb. prophetischer Geschichte und Weissagung und 4 Bb. hymnisch-ethischen Inhalts zählt, meint mit diesen vier ohne Zweifel *Ψαλμοί Παροιμίαι Ἐκκλησιαστής Ἀσμα*, welche im alexandrinischen Kanon so neben einander stehen. Die Schrift gegen Apion ist freilich erst um das J. 100 geschrieben, aber Josephus spricht dort von einem Thatbestande, der seit Jahrhunderten feststehe. Hoheslied und Koheleth gehörten sowol bei Hellenisten als Palästinensern schon im 1. christlichen Jahrh. zu den h. Büchern, aber, wie jene talmudischen Erinnerungen zeigen, nicht unwidersprochen. Auch der älteste Kanon hatte wie der neustamentliche seine Antilegomenen. Sie waren es nicht wegen ihrer späten Entstehungszeit, sondern wegen ihres anscheinend der Offenbarungswahrheit und dem geistlichen Wesen der Offenbarungsreligion widerstreitenden Inhalts. Ähnliche Bedenken, obgleich nicht so stark und nachhaltig, waren auch bezüglich Mischle, Ester und Ezechiel laut geworden.

Die Geschichte der Auslegung findet man ausführlich beschrieben bei Christian D. Ginsburg, *The Song of Songs*, London 1857 (zu beziehen durch J. Fricke in Halle) und bei Zöckler, Das Hohelied in Lange's Bibelwerk 1868, in der anglo-americanischen Uebers. dieses Bibelwerks von Green, dem Bearbeiter des Hohesliedes, durch ein Verzeichnis der englischen Auslegungen und Uebersetzungen ergänzt. Einen Ueberblick über die Geschichte der jüdischen Ausleger insonderheit hat Zunz in der Vorrede zu Rebensteins (Bernsteins) *Lied der Lieder* 1834 gegeben. Ein noch vollständigeres Verzeichnis der jüdischen Commentare enthält Steinschneiders המזכיר (Hebr. Bibliographie 1869 S. 110 ff). Die Münchener kgl. Bibliothek enthält deren eine

beträchtliche Anzahl z. B. von Mose b. Tibbon, Schemarja, Immanuel Romi, Mose Calais (der zum Christentum übertrat). Mancherlei neue Beiträge zur Auslegungsgeschichte bietet unser Commentar. Keinem biblischen Buche hat übergeistliche Unwissenschaftlichkeit und ungeistliche Afterwissenschaftlichkeit so übel mitgespielt wie diesem. Luther sagt am Schlusse seiner Auslegung: *Quodsi erro, veniam meretur primus labor, nam aliorum cogitationes longe plus absurditatis habent.* Das Maculatur dieser Abgeschmacktheiten zu inventarisiren ist eine widerwärtige und im Grunde nutzlose Arbeit, von der wir uns entbinden.

AUSLEGUNG

DES LIEDES DER LIEDER.

Neige dich, Herr!
Nicht über die Erde trägt das Gefieder —
Steige hernieder, steige hernieder:
Oeffne den Mund zum Liede der Lieder.

Gustav Jahn.

Sofort der Titel des Buches bekennt, daß es ein zusammenhängendes Ganzes sei und Einem Verfasser zugehöre 1, 1: *Das Lied der Lieder, verfaßt von Salomo*. Die genitivische Verbindung שִׁיר הַשִּׁירִים kann nicht das aus einer Mehrzahl von Liedern bestehende Lied bed., so wenig als wir die Bibel Buch der Bücher nennend an die 24+27 kanonischen Bb. denken, aus denen sie besteht. Auch kann nicht „eines der Lieder Salomo's“ gemeint sein; der Titel wie er lautet wäre dann die zur Vermeidung der gehäuften Genitive gewählte Umschreibung von שִׁיר שִׁירֵי שְׁלֹמֹה, aber „eines der Lieder“ müßte vielmehr durch שִׁיר הַמְּשׁוּבָּח ausgedrückt sein. Schon der Midrasch¹ erklärt richtig: הַמְּשׁוּבָּח שְׁבַשְׁרִים הַמְּעֻלָּה שְׁבַשְׁרִים הַמְּסוּלָּס שְׁבַשְׁרִים d. h. das preiswürdigste, das vorzüglichste, das hochgeschätzteste unter den Liedern. Die Verbindung ist dem Sinne nach superlativisch (vgl. ἄρῶντα ἀρῶντων bei Sophokles) und bed. dasjenige Lied, welches als solches die Lieder samt und sonders überragt, wie עֶבֶר עֲבָרִים Gen. 9, 25 ein Knecht heißt, welcher es mehr ist als sämtliche Knechte. Der Plural des zweiten Wortes ist für diesen superlat. Sinn unerläßlich (s. Dietrich, Abhandlungen zur hebr. Gramm. S. 12), der Art. aber nicht nöthig: er fehlt regelrecht da wo der complexe Begriff die Stelle des Prädicats Gen. 9, 25. Ex. 29, 37 oder des inneren Gliedes einer genit. Wortkette einnimmt Jer. 3, 19.; er fehlt aber auch sonst wie Ez. 16, 7 und in dem Ausruf des Predigers הַכֵּל הַכֵּל הַבָּלִים Koh. 1, 2. 12, 8., indem der indeterminate Plur. zwar nicht die Totalität, wol aber eine unbegrenzte Vielheit ausdrückt — hier war er nöthig, weil ein bestimmtes Lied, näml. das vorliegende, als Ausbund der Lieder bezeichnet werden soll. Der Relativsatz לְשִׁירֵי שְׁלֹמֹה geht nicht wie wenn es שִׁיר מִהַשִּׁירִים hieße auf השִּׁירִים (Gr. Venet. τῶν τοῦ), sondern auf den Gesamtbegriff des ‚Lieds der Lieder‘. Ein Relativsatz gleicher Formung und Beziehung findet sich 1 K. 4, 2: Das sind die Fürsten (obersten Beamten) אֲשֶׁר לוֹ welche ihm (Salomo) zugehörten. Die welche Salomo die Abfassung absprechen pflegen zu erkl.: Das Lied der Lieder welches S. gilt, auf ihn sich bezieht und verweisen als dieser Deutung günstig auf LXX B ὁ ἐστὶ Σαλωμών, was aber nur ein latenter Genitiv ist, wofür LXX A τῶ Σ.

1) s. Fürst, Der Canon des Alten Test. (1868) S. 86.

Zwar kann ל den Betreff eines Schriftstücks einführen Jer. 23, 9., aber wenn das Schriftstück mit שיר, מזמור, מכתב u. dgl. näher bezeichnet wird, ist ל mit folg. Personnamen immer *Lamed auctoris*, der Betreff wird in diesem Falle wie z. B. Jes. 1, 1 vgl. 1 K. 5, 13 unzweideutiger mit על ausgedrückt. Wir werden uns überzeugen, daß die hier dramatisirte Geschichte oder, wie wir auch sagen können, die Fabel dieses Melodrama's und ihre Einkleidung durchaus den Charakterzügen, den Lieblingsneigungen, dem Gesichtskreise und der sonst bekannten schriftstellerischen Weise Salomo's entspricht. Wir dürfen sogar annehmen, daß die Ueberschrift vom Verf. und also von Salomo selbst beigeschrieben ist. Denn in der Aufschrift der Sprüche wird er בן-דוד מלך ישראל zubenannt und ähnlich in Koheleth. Der ihn aber schlechtweg Salomo nennt, ist doch am wahrscheinlichsten er selber. Dagegen daß der Titel vom Verf. selbst ist spricht auch nicht dies, daß er statt des überall im Buche gebrauchten ש die vollere Form אשר bietet. Es hat dies gleichen Grund wie daß Jeremia in seinen Weissagungen immer אשר, in den Klageliedern aber ש wechselnd mit אשר gebraucht. Dieses urspr. demonstrative ש ist altcanaanäisch, wie das auf halbem Wege zu אשר begriffene phönizische שט zeigt.¹ Im B. der Richter erscheint es als nordpalästinischer Provincialismus, der Prosa der vorexilischen Buchsprache ist es im Uebrigen fremd,² das vorexilische שיר und die vorexilische קריה aber (vgl. auch Iob 19, 29) bedienen sich seiner als Zierrat. In der nachexilischen Buchsprache tritt es in Poesie (Ps. 122, 3 und weiter) und in Prosa (1 Chr. 5, 20. 27, 27) auf; in Koheleth ist es schon ein Bestandtheil des in vollem Werden begriffenen Rabbiniſmus. In einem vorexilischen Buchtitel läßt sich also ש für אשר nicht erwarten. Dagegen ist es im Liede selbst kein Anzeichen nachexilischer Abfassung, wie Grätz meint. Die Sprach- und Literaturgeschichte widerlegt dies.

Erster Akt.

Der Liebenden gegenseitiges Entbrennen.

I, 2—II, 7.

Des ersten Aktes erste Scene I, 2—8.

Es beginnt nun der 1. Akt des Melodrams, welcher das werdende Liebesverhältnis in der Glut der ersten Liebe darstellt. Unverkennbar geben sich 1, 5—6 als Worte Sulamiths. Hier redet Eine von sich

1) Dabei wird vorausgesetzt, daß אשר eine Pronominalwurzelgruppe, etwa s. v. a. אָשַׁל; Fleischer dagegen sieht in אשר ein urspr. Substantiv אָחַר = אָחַר, assyr. *asar* Spur, Ort, wie das Volk sagt: Der Mann wo (für: welcher) gesagt hat.

2) Wir lassen dabei Gen. 6, 3 außer Betracht. Ist dort בשגם zu lesen, so steckt auch darin das pronominale ש wie in dem alten Eigennamen מִישָׁאֵל (wer ist was Gott?).

durchweg in der Einzahl. In v. 2—4 aber reden Eine und Mehrere zusammen. Ewald gibt auch v. 2—4 Sulamith als Worte von ihrem Schäfer und an ihn in den Mund. Sie sagt: „Zieh mich dir nach, so wolln wir laufen“, indem sie wünscht, von ihm aus Salomo's Hofburg fortgeholt zu werden. Aber wie paßt auf den Schäfer das Lob: „eine ausgegossene Salbe ist dein Name“, wobei man sich für Salomo an 1 K. 5, 11 שְׁמִי בְּכִלְהֵגִיִּים erinnert? Wie könnte Sulamith zu dem Schäfer sagen: „Jungfrauen lieben dich“ und sich mit andern Jungfrauen zusammenfassend dem Schäfer sagen: „wir wollen jubeln und uns freuen deiner“, wozu Ew. bemerkt: Es ist als ob sie etwas zurückhielte, sich allein zu nennen. Wie widerspricht dies doch der Psychologie der auf Ehe abzielenden Liebe! Diese Liebe ist eifersüchtig und zieht Rivalen, wenn sie nicht ohnehin solche hat, nicht bei Haaren herbei. Nein, in v. 2—4 reden die welche Sulamith v. 5 anredet, die Töchter Jerusalems. Der Gefeierte ist Salomo. Die Frauen des Palastes sind bei Tafel (s. v. 12) und Salomo, nach welchem sie, die in diese ihr fremde Pracht hineinversetzt ist, sehnend fragt (v. 7), ist vorerst noch nicht anwesend. Die zwei pentastichischen Strophen v. 2—4 sind ein Skolion, das Tischlied der Frauen; die anhebende Solostimme geht beidemal in Chorgesang über.

Man sieht sofort aus den Worten, mit denen eine Solostimme die 1. Str. anhebt: *Er küsse mich mit Küssen seines Mundes*, daß die hier redet nur Eine von Vielen ist, unter die sich Salomo's Küsse vertheilen; denn כִּן ist das partitive wie z. B. Ex. 16, 27 (vgl. Jer. 48, 32 und dazu die Grundstelle Jes. 16, 9) mit der unterliegenden RA נִשְׁקָה נִשְׁקָה *osculum osculari* = *figere, jungere, dare* — נִשְׁקָה bed. eig. aneinander- und zusammenfügen, insbesondere Mund und Mund, פִּירִי ist die sowol in Prosa als Poesie übliche und hier des Rhythmus halber bevorzugte Nebenform von פִּיר. Böttch. will mit Hitz. נִשְׁקָה־נִשְׁקָה lesen, aber ‚mit Küssen tränken‘ ist ein Ausdruck ohne Beleg, welcher Gier an die Stelle des Begehrens setzt. In Zeile 2 springt die Aussage in Anrede um: *Denn lieblicher ist deine Minn' als Wein*. LXX übers. רִירָה hier wie v. 4 οἱ μαστοὶ σου, indem sie, das Wort so defektiv geschrieben, wie im überlieferten Texte, vor sich habend, רִירָה liest. Gesetzt auch daß sich das dualische רִירָה oder das dualisch gedachte רִירָה gleich dem griech. μαστοὶ (Apok. 1, 13¹) von der Brust des Mannes sagen ließe (wofür Jes. 32, 12 Trg. kein zureichender Beleg), so gibt dies doch einen in Frauenmund unziemlichen und auch an sich abgeschmackten Lobspruch. Dagegen aber daß nicht etwa רִירָה zu lesen sei (denn lieblicher — so sagt er zu mir — sind u. s. w.) verweist R. Ismael den fragenden R. Akiba *Aboda zara* 29^b mit Recht auf das folg. שְׁמִירָה, welches auch für רִירָה das Masc. fordere. Richtig Gr. Venet. οἱ σοὶ ἔρωτες, denn רִירָה verhält sich zu אֶהְבָּה ungef. wie ἔρω zu ἀγάπη, Minne zu Liebe. Es ist ein Plur. wie רִירָה, welcher obgleich das Wort Pluraletantum doch mit dem Plur. des Präd. verbunden wird: die Minne zerlegt sich für die Vor-

1) s. darüber meine Handschriftlichen Funde. Heft 2 (1862) S. V.

stellung in das viele Minnigliche, dessen harmonische Einheit sie ist und worin sie sich bei gleicher Grundstimmung mannigfach bethätigt. Der Verbalstamm **ריר** ist ein verkürzter Reduplicativstamm (Ew. §. 118, 1); die Wurzel **רי** scheint ‚stoßweise bewegen‘ (s. zu Ps. 42, 5), von Flüssigem: ‚in Wallen versetzen‘ zu bed., worauf auch das dunkel-vocalige **ריר** Kochtopf zurückgeht.¹ Es ist ebenderselbe Verbalstamm, von welchem **ריר** der Geminnte und der Name der Gründerin Karthago's **רירא** (= **רירון**) Minna herkommt. Das Adj. **רוב** erscheint hier und 3^a zweimal in seiner nächsten sinnlichen Grundbed., wonach es das dem Geschmacke und (so bes. im Arabischen) dem Geruche Angenehme bez. Sowol diese Vergleichung *suaves prae vino* als was in Zeile 3 folgt v. 3: *Dem Geruche sind deine Salben lieblich* weist darauf hin, daß da wo dieser Gesang erschallt Wein kredenzt wird und Arome duften; aber die Liebe des Gastgebers geht den hier Singenden über alles. Man behauptet, **ריר** bedeute das Duften und nicht das Riechen. Deshalb erklären Hgst. Hahn Hölem. Zöckl.: von Geruch sind deine Salben lieblich. Nun kann zwar **ריר** nach Jos. 22, 10. Iob 32, 4. 1 K. 10, 23 ‚gut an (von) Geruch‘ bed., aber das Wort mit **ל** der Beziehung steht in solchen Fällen naturgemäß hinter dem, welchem es nähere Beziehung gibt, nicht wie hier vorn im Satze. Deshalb Hgst.: *ad odorem unguentorum tuorum quod attinet bonus est*, aber solche Hervorhebung des Subj. und Attraktion (vgl. 1 S. 2, 4^a. Iob 15, 20) schließen sich aus, die Accentuation stellt **ריר** wolbedacht außer genitivischer Verbindung. Freilich bed. **ריר** wie **ריח** sonst *odor* und das **Hi. רירי** (**ריח**)

odorari, aber warum sollte **ריר** nicht auch in der Bed. *odoratus* gebraucht werden können, da im nachbibl. Hebräisch **רוש רירי** der Geruchssinn heißt und auch im Deutschen ‚riechen‘ sowol duften als den Duft wahrnehmen bed.? Wir erkl. nach Gen. 2, 9., wo **ל** den Gesichtssinn einführt wie hier den Geruchssinn. Zöckl. u. A. wenden ein, daß man dann **לריר** erwarte; aber der Art. fehlt auch Gen. 2, 9 vgl. 3, 6 und war, zumal in poetischer Rede, nicht nöthig. Das Verh. dieser zum Art. ist ein ähnliches wie zu **אשר**, welches wo immer thunlich weggelassen wird. So in Z. 4: *Eine ausgeschüttete Salbe ist dein Name*. Mit **שמןך** Z. 3 sind die Spezereien gemeint, von denen der Palast duftet, deren Duft aber, wie nun Z. 4 sagt, überboten wird durch den Duft seines Namens. **שם** und **שמן** alliteriren, wodurch die Vergleichung beider nahe gelegt wird Koh. 7, 1. Beide sind sonst Masculina, aber eher als das so häufige und durchgängig männliche **שם** (obgleich dessen Plur. **שמות** lautet, vgl. aber **אבות**) eignet sich **שמן** als Femin. gebraucht zu werden, obschon ein gleichartiges Beispiel fehlt (vgl. **דבש**, **מר**, **נפה**,

1) Doch fragt sich ob **רר** lieben und **רר** Brust (arab. **رَدِي** mit einem Verbum **رَدِي** durchfeuchtet s.) nicht ihrer nächsten Entstehung nach solche Gefühls- Lall- oder Kosewörter sind wie **דד** Spiel (auch **דדד** das einzige aus drei gleichen Buchstaben bestehende arab. Wort), vgl. franz. *dada* Steckenpferd.

קָמָה u. dgl., welche constant Masculina). Ew. faßt deshalb שֶׁמֶן הַיֶּרֶק als den Eigennamen selber: „Für sie ist und heißt er O süßer Salbenduft“ und Böttch. sieht in הַיֶּרֶק ein Subst. in der Bed. ‚Gesprenge‘, aber ein Name wie ‚Rosenöl‘ würde kenntlicher geformt sein, und eine Nominalform הַיֶּרֶק ist im Hebr. wenigstens ohne Beispiel (denn weder הַיֶּרֶק noch הַיֶּבֶל in dem Namen Tubal-Kains sind gleichartig) — Fürst dichtet sogar eine palästinische ölfreiche Landschaft *Turak*, ‚türkisches‘ Rosenöl empföhle sich dagegen wenigstens durch den Vorzug der Existenz. Minder gewagt ist es gewiß, שֶׁמֶן hier ausnahmsweise als Femin. behandelt zu sehen, also nicht: *ut unguentum nomen tuum effunditur*, was ohnehin unpassend, da man einen Namen nicht ausleert oder ausgießt, sondern: *unguentum quod effunditur* (Hgst. Hahn u. A.) eine Salbe welche ihrem Verschlusse entnommen wird und weithin duftet ist dein Name. Absichtlich ist das unfeine שֶׁמֶן מִיֶּרֶק vermieden, die althebr. Sprache ist nicht *φιλομέτοχος* (participliebend) und überdies klänge שֶׁמֶן מִיֶּרֶק garstig mit מִיֶּרֶק abreiben, abspülen zus. Auch שֶׁמֶן הַיֶּרֶק ist viell. absichtlich wegen des Zusammenstoßes der weichen Laute *n* und *j* vermieden. Der Name שֶׁמֶן hat seinen Namen vom V. שֶׁמֶן hoch, hervorragend, kenntlich s., wovon auch der Himmel seinen Namen hat (s. zu Ps. 8, 2). Jener Huldreiz (Z. 2. 3) und diese Glorie (Z. 4) machen ihn, den Gepriesenen, zu einem Gegenstand allgemeiner Liebe Z. 5 v. 3^b: *Darum lieben Jungfrauen dich*. Dieses עֲלֵיֶיךָ erinnert an Ps. 45.

עֲלֵיֶיךָ (Sing. עֲלֵיֶיךָ Jes. 7, 14) v. עֲלֵיֶיךָ *pubescere* sind Mädchen im

Stand der Entwicklungsreife. Die intrans. Form אֶהְבִּיךָ mit transitiver Bed. deutet auf Bethätigung eines Pathos. Das Perf. ist nicht *dilexerunt* zu übers., sondern nach Ges. § 126, 3 zu beurtheilen: sie haben dich liebgewonnen (= lieben dich), wie das *ἡγάγησάν σε* der griechischen Uebersetzer zu verstehn ist. Die Singenden selbst sind der Thatbeweis für dieses אֶהְבִּיךָ. Hier ist das erste Pentastich des Tischgesangs zu Ende. Die mystische Deutung faßt ihn als Lied des Lobpreises und der Liebessehnsucht, welches Christus dem Könige, dem Schönsten der Menschenkinder, von der sein eigen gewordenen Gemeinde gesungen wird. Das Targum denkt bei Z. 1 an das פֶּה אֱלֹהִים im Verkehre Gottes mit Mose. Göttliche Liebesbezeugung wird auch sonst als Kuß gedacht; den sanftesten Tod nennt das nachbibl. Hebräisch den Tod בְּנִשְׁקָה d. h. wobei Gott die Seele wegküßt.

Auch das zweite Pentastich beginnt mit einer Solostimme 4^a: *Zeuch mich, so wolln dir nach wir eilen*. Alle neueren Ausll. (ausgen. Böttch.) übers. wie Lth.: *Zeuch mich dir nach, so laufen wir*. So auch das Trg., aber schwankend: *Trahe nos post te et curremus post viam bonitatis tuae*. Aber die Accentuation, welche dem מִשְׁכִּי *Tifcha* gibt, interpungirt so wie auch in Peschitto und Vulg. interpungirt ist und auch von den Griechen (ausgen. nur etwa Quinta) construiert wird: *Ziehe mich, so wolln wir dir folgend laufen* (s. Dachselt, *Biblia Accentuata* p. 983 s.). In der That bedarf מִשְׁכִּי keiner Ergänzung: es gibt schon für sich allein den Sinn des zu oder an sich Ziehens, das

entsprechende *مسك* bed. *prehendere prehensumque tenere*, die Wurzel ist *מש* *palpare, contractare*. Es kommt auch anderwärts in geistlichem Zusammenhange vor als Ausdruck des sanften Zuges sich selbst entgegenbringender Liebe Hos. 11, 4. Jer. 31, 3 vgl. *ἐλκύειν* Joh. 6, 44. 12, 32. Verbindet man *אֶת־רִיָּהּ* mit *בְּשֹׁכְנִי*, so gewinnt es den Anschein, als ob es einer gewissen Gewaltsamkeit bedürfe, um die Gezogene von der Stelle zu bringen; verbindet man es mit *נִרְצָהּ*, so bestimmt es das durch den Cohortativ ausgedrückte Laufenwollen näher als ein solches williger Folgeleistung oder Nachfolge. Der ganze Chor bekennt, die Solostimme fortsetzend, daß es nur eines erkiesenden Zuges, einer richtunggebenden Erfassung bedarf, um sie, die hier Redenden, zu eifertigen Nachfolgerinnen des Gefeierten zu machen. Im Folgenden wiederholt sich dieser Wechsel des *solo* und *unisono* 4^b: *Hat mich eingeführt der König in seine Gemächer, so werden wir frohlocken und uns freuen deiner, werden preisen deine Minne mehr denn Wein! Aufrichtig haben sie dich lieb.* Der Cohortativ *נִרְצָהּ* war *apodosis imperativi*, die Cohortative hier sind *apodosis perfecti hypothetici*. ‚Gesetzt daß dies geschehen‘ wird öfter durch das Perf. ausgedrückt Ps. 57, 7. Spr. 22, 29. 25, 16., ‚gesetzt daß dies geschieht‘ durch das Fut. Iob 20, 24. Ew. § 357^b. *הַדְרִים* sind *interiora domus*; das Stammwort *הָרַר* bed., wie *حَدَّ* zeigt, sich zurückziehen, verbergen: das *הָרַר* des Zeltes ist der durch einen Vorhang gegen den Vorderraum abgesperrte Hintergrund. Die Singenden befinden sich zur Zeit nicht in diesen innersten Räumen. Bringt aber der König eine von ihnen dahinein (*הִבִּיֵּא* v. *הִבִּיֵּא* *introire* mit *acc. loci*), dann — sagen sie alle — werden wir jubeln und uns freuen deiner. Die Cohortative werden besser durch Futt. als durch Conjunctive der Selbstermunterung (*exultemus*) übers.; sie besagen wie häufig nicht was sie dann thun wollen, sondern was sie dann aus innerem Drange mit Herzenslust thun werden. Die Begriffsfolge *גִּיל*, *שִׂמְחָה* ist keine *climax descendens*, sondern wie Ps. 118, 24 u. ö. ein Fortschritt vom Aeußern zum Innern, von dem Jubel, der auch geheuchelt sein kann, zur Freude des Herzens, die ihm Wahrheit gibt; denn *שִׂמְחָה* *سَمَح*, seiner Wurzelbed. nach geglättet,

entrunzelt s., *to be glad*¹ bed. freudige, heitere, willfährige Stimmung und *גִּיל*, verw. *הִיל* sich wenden (winden), kreisen, bed. wonniges Gebaren. Die Präp. *ב* bei Vv. der Freude bez. den Gegenstand, ob dessen und an dem man Freude hat. Dann, wenn sie in die nächste Nähe des Königs zugelassen, werden sie rühmen seine Minne mehr denn Wein; *זָכַר* bed. fixiren, näml. im Gedächtnis, *חִי* in Erinnerung bringen, häufig: in rühmender Weise und geradezu s. v. a. feiern *celebrare* z. B. Ps. 45, 18. Der Wein repräsentirt des Königs Gaben im Unterschiede von seiner Person. Daß er in inniger Liebe ihnen sich selbst gibt, geht ihnen über Alles was er ihnen sonst gibt. Denn, wie die Schlußzeile sagt, „aufrichtig lieben sie dich“, näml. die dich lieben d. i. aus geradem

1) s. Friedr. Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien (1873) S. 99 f.

Herzen, welches nichts außer und neben dir sucht, und geraden Sinnes, welcher dich will und nichts was nicht du selbst bist. Hlgt. Zöckl. u. A. übers.: Mit Recht lieben sie dich. Aber das Pluralet. מִיִּשְׁרִים (v. מִיִּשְׁרָה, wofür der Sing. מִיִּשְׁרָה vorkommt) ist ein ethischer Begriff Spr. 1, 3 und bed. nicht das Recht des Motivs, sondern die Richtigkeit des Wortes, Sinnes und Handelns Spr. 23, 16. Ps. 17, 2. 58, 2., also nicht *jure* sondern *recte, sincere, candide*. Falsch fassen Hgst. Thrupp. u. A. מִיִּשְׁרִים wie LXX A. S. Th. Trg. Hier. Venet. Lth. als Subj.: Rechtschaffenheiten = Rechtschaffene. Die Behauptung Hengstenbergs, daß מִיִּשְׁרִים nie adverbialisch vorkomme, widerlegt sich durch einen Blick auf Ps. 58, 2. 75, 3., und umgekehrt findet sich keine Stelle, in der es als *abstr. pro concreto* gebraucht wäre. Es ist hier wie anderwärts adv. Acc., wofür auch מִיִּשְׁרִים gesagt sein könnte. Das zweite Pentastich schließt ähnlich wie das erste, welches auch in אֶחָדָה endete. Was dort von diesem Könige gesagt wird, daß die Jungfrauen ihn lieben, wird hier noch mehr verallgemeinert; denn *diligunt te* ist s. v. a. *diligeris*, vgl. 8, 1. 7. Hiermit ist das Tischlied zu Ende. Es ist erotisch und doch so keusch und zart; es ist sinnlich und doch so ethisch, daß uns wirklich wie ein mystisches Helldunkel sofort hier auf der Schwelle umfängt. Wie erklärt es sich aber, daß Salomo, welcher Spr. 27, 2 sagt: יִהְיֶה לְךָ דֶּר וְלֹא יִהְיֶה לְךָ פֶּיָה, dieses sein Hoheslied mit einem Lobgesang auf sich selbst beginnen läßt? Es erklärt sich daraus, daß er hier ein Erlebnis besingt, welches den glücklichen Anfängen seines Königtums angehört und für ihn dergestalt, obwol unvergeßlich, der Vergangenheit verfallen ist, daß der er war und der er jetzt ist fast wie zwei Personen auseinander fallen.

Nach diesem Chorgesang ergreift nun Sulamith das Wort, welche den Singenden nicht ohne von ihren neugierigen Blicken als ein sonderbarer unebenbürtiger Gast gemustert zu werden zugehört hat v. 5: *Schwarz bin ich, doch zierlich, Töchter Jerusalems, wie die Zelte Kedars, wie die Teppiche Salomo's*. Daraus daß sie die Frauen des Palastes בָּנוֹת יְרוּשָׁלַם (*Keri*: יְרוּשָׁלַם, ein *du. fractus* d. i. durch inneren Umlaut gebildet wie תְּפִירָן für תְּפִירָן 2 Chr. 13, 19 und das chald. שְׂמִרָן für שְׂמִרָן) anredet, ist zu schließen, daß sie, die jetzt nach Jerusalem versetzte, anderwärts herkommt: sie ist, wie sich weiterhin zeigen wird, aus Unteragaliläa, und es darf im Interesse der mystischen Deutung bemerkt werden, daß auch die Kirche und namentlich ihre Erstlingsgemeinde gemäß der Weissagung Jes. 8, 23 eine Galiläerin ist, denn Nazaret und Kapernaum sind ihre Ausgangsstätten, und wenn Sulamith ein dichterisch-mystisches Maschal oder Emblem ist, so stellt sie die in die Gemeinschaft Salomo's, d. i. des Sohnes Davids, und der Töchter Jerusalems, d. i. der bereits messiasgläubigen Gemeinde, dereinst eintretende Synagoge dar. Doch befassen wir uns hier vorzugsweise mit dem nächsten Sinn, in welchem Salomo Selbsterlebtes erzählt. Sulamith, die geringschätzig Betrachtete, kann sich nicht so schönen aus Weiß und Roth gemischten Teints wie diejenigen rühmen, die so eben gesungen, wie selig es sei, von diesem Könige geliebt zu werden. Aber so häßlich ist sie doch auch nicht, daß sie nicht zu lieben wagen und geliebt

zu werden hoffen könnte: שְׁחִימָה אֲנִי וְנִאֲמָה. Es spricht Selbstdemütigung ohne Selbstwegwerfung aus diesen Worten. Sie nennt sich schwarz, obwol sie nicht so tief und unabänderlich schwarz ist wie eine Cuschitin Jer. 13, 23. Das V. שְׁחִימָה hat den allgem. Grundbegriff des Dunkelns und bed. nicht nothwendig Rußschwärze (neuarab. سُحُور Ruß), sondern mehr oder weniger tiefes Dunkel wie שְׁחִימָה der Name der Morgenröthe oder vielmehr des Morgengrauens zeigt, denn שֶׁכֶר¹ bed. dieses im Untersch. von فَجَر dem Morgenroth (s. zu Jes. 14, 12. 47, 11). Sie redet von sich wie eine Beduinin, die sich selbst als سَوْدَاء schwarz erscheint und die Städterinnen حَوَارِيَّات (*cute candidas*) nennt.² Das ו haben wir mit ‚doch‘ übers.: es verknüpft Entgegengesetztes, was dennoch beisammen ist. שְׁחִימָה ist Fem. des Adj. שְׁחִימָה = נִאֲמָה = נִאֲמָה, welches ebenso mittelst Verdoppelung des 3. Stammbuchstaben von נִאֲמָה = נִאֲמָה = נִאֲמָה (fernhin tendiren, abzwecken; zweckentsprechend, angemessen, geziemend, hübsch s.) gebildet ist wie z. B. רֶעֶן saftig grün und נִאֲמָה wolgemut. Die beiden Vergleichen laufen dem *nigra et bella* parallel: sie gleicht einerseits den Zelten Kedars, andererseits den Teppichen Salomo's. אֶהֱלֵה (v. אֶהֱלֵה sich wohin gewöhnen) bed. urspr. im Allgem. die Wohnstatt wie בֵּית den Ort wo man nächtigt; diese zwei Wörter wechseln: אֶהֱלֵה ist das Haus des Wanderhirten und בֵּית ist das Zelt des Seßhaften. קֶדֶר (mit Vorton-Zere wie יֶדֶב wahrsch. v. קֶדֶר vermögen, mächtig s., hebräisch gedacht, wie Theodoret erkl. und Symm. sogar übers.: σχοτασμός v. קֶדֶר *atrum esse*) ist der Name eines nordarabischen Ismaelitenstammes Gen. 25, 13., den Plinius noch kennt (*Cedraei* in dessen *hist. nat. V, 11*), der aber schon in der Anfangszeit des Islam verschwunden war; der Karäer Jefeth sagt dafür قريش, indem er den mächtigen Araberstamm substituirt, aus welchem Muhammed hervorgegangen, und bem. richtig: „sie vergleicht ihre Hautfarbe mit der Schwärze der Haarzelte der Koreischiten“ — noch heute nennt der Beduine sein Zelt das Haar-Haus (*bêt wabar* oder nach jüngerem Ausdruck *bêt sár* שֶׁכֶר), denn die Zelte sind aus Ziegenhaardecken verfertigt und die Ziegen sind dort zu Lande meist schwärzlich oder graulich. Einerseits dunkelfarbig wie diese Zelte der Kedarener, darf sie sich doch andererseits an schmuckem Aussehn den זְרֵיחוֹת שְׁלֵמָה vergleichen. Man wird dabei an ein Lust- oder Pavillonzelt des Königs zu denken haben; *pavillon* (erweicht aus *papilio*) ist ein dem fliegenden

1) Nach unwahrscheinlicher Etymologie der Araber von سَكْر wenden, abkehren *the departure of the night* (Lane). Auch der Zauber scheint سَكْر als *nigromantia* (mittelalterlich verderbt aus *nekromantia*) schwarze Kunst zu heißen.

2) Die Huri (Paradiesesjungfrau) heißt so (حَوْرِيَّة, *adj. relat.* von حَوْرَاء) wegen des schwarzen Augensterns in großem weißem Felde.

Schmetterling ähnlich ausgespanntes Lustzelt. Zwar könnte יריעה auch Vorhänge zur Zimmerabgrenzung bed., aber beim Stiftszelt und Tempel wenigstens heißen die das Allerheiligste und Heilige scheidenden Vorhänge nicht יריעה, sondern פָּרֹכֶת und כִּסֵּה, und wie beim Stiftszelt so überall sonst ist יריעה (v. יָרַע zittern, sich hin und herbewegen) Name der Tücher oder Teppiche, welche die Zeltwandung bilden Jes. 54, 2., der Zeltdecken, welche in Parallele mit den Zelten selber als Bekleidung des Gerüstes dieser genannt werden Hab. 3, 7. Jer. 4, 20. 10, 20. 49, 29. Solche Zeltbehänge werden also auch hier gemeint sein, kostbare wie die Ex. c. 26 und 36 beschriebenen und wie die welche vor dem Tempelbau den Zelttempel auf Zion 2 S. 7, 2 vgl. 1 Chr. 17, 1 bildeten; besonders hochgeschätzt waren im Altertum die ägyptischen.¹ Nun erklärt Sulamith denen die sie mit so neugieriger Verwunderung ansehen, woher ihre dunkle Farbe komme 6^a: *Sehet mich nicht an, daß ich schwärzlich bin, daß mich angeglüht die Sonne.* Wenn es hieße בִּי אֶל-תִּרְאֵי (תִּרְאִיָּה) בִּי, so würde dies bed.: Besehet mich nicht, gaffet mich nicht an. Aber אֶל-תִּרְאֵי mit folg. ש (sonst בִּי) will sagen: Sehet mich nicht darauf hin an daß ich schwärzlich (*subnigra*) bin; das zweite ש läßt sich als dem ersten coordinirt (daß . . daß) oder begründend und zwar objektiv begründend (denn) fassen; wir ziehen mit Böttch. das Erstere vor, weil im anderen Falle die Wortstellung שֶׁהָשַׁם zu erwarten war. Das Quinqueliterum שְׁתִּירְהָר bed. im Untersch. von שְׁחֹר שְׁחֹר das was hin und wieder schwarz und also nicht durchaus schwarz ist; diese Form als Farbenbenennung ist verkleinernd, kann aber indem sie *id quod passim est* bed., wenn der Ton auf *passim* im Untersch. von *raro* liegt, auch vergrößernd sein wie in רִפְיָה, רִפְיָה, רִפְיָה, רִפְיָה, רִפְיָה. Sie sollen es nicht verwunderlich finden, daß sie schwärzlich ist, daß sie (wie bei Theokrit X, 26 die Syrerin Bombyke) ἄλιόξανστος ist. Die LXX übers. παρέβλεψέ (Symm. angeblich: παρενέβλεψέ) με ὁ ἥλιος die Sonne hat mich von der Seite angesehen. Aber warum nur von der Seite? Besser Venet. κατείδέ με, aber das ist zu wenig: das Ansehn ist als sengendes gedacht, wonach Aq. συνέξανσέ με sie hat mich verbrannt und Thod. περιέφρουξέ με sie hat mich über und über versengt. שִׁוָּה bed. hier nicht sowol *adspicere* Iob 3, 9. 41, 10 als *adurere*; das Ansehen selbst ist in שִׁוָּה (verw. שִׁוָּה, arab. سدف wov. اسدف schwarz, vgl. שִׁוָּה u. שִׁוָּה Iob 17, 1) als ein Anglühen gedacht, indem die Strahlen des Auges, wenn sie etwas fixiren, sich wie in einen Brennpunkt sammeln. Uebrigens gibt die Schrift wie der Morgenröthe Wimpern, so der Sonne Augen 2 S. 12, 11., sie ist selbst wie das Auge des Himmels.² Feinsinnig läßt der D. Sulamith die Sonne weiblich ansehen. Ihr Name ist im Arab. und Altgerm. Femininum, im Hebr. und Aram. meist Masc. Frau Sonne, sagt sie gleichsam, hat ihr diese Schwärzung

1) s. Wetzstein zu Jesaja (1869) S. 698.

2) Sie ist nach indischer Vorstellung das Auge Varuna's (Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 53); das Auge (auch nach Plato ἡλιοειδέστατον τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων) gilt als von der Sonne genommen und, wenn der Mensch stirbt, zur Sonne zurückgehend (Muir in *Asiatic Journal* 1865 p. 294 s. 309).

angethan. Sie sagt nun, wie es gekommen, daß sie so sonnverbrannt ist 6^b: *Meiner Mutter Söhne haben mir gezürnt, mich gesetzt zur Hüterin der Weinberge — meinen eignen Weinberg hab' ich nicht gehütet*. Wenn *בְּנֵי אִמִּי* das Parallelwort für *אָחִי* ist, so decken sich beide z. B. Gen. 27, 29.; wenn *בן אִמִּי* als Appos. neben *אָחִי* steht wie Dt. 13, 7., so verschärft es den Begriff des leiblichen Bruders; wenn aber *בני אִמִּי* so für sich allein steht, so bez. es nach Lev. 18, 9 einseitige Geschwisterschaft, so wie ‚Weib des Vaters‘ in der Sprache des A. T. und auch 1 Cor. 5, 1 Bez. der Stiefmutter ist. Des Vaters Sulamiths geschieht nirgends Erwähnung, überall wie hier nur ihrer Mutter 3, 4. 8, 2. 6, 9.; auch diese wird nur genannt, ohne selbstredend aufzutreten. Man wird veranlaßt sich vorzustellen, daß der leibliche Vater Sulamiths hinweggestorben und daß ihre Mutter sich wieder verheiratet hat; die Söhne aus zweiter Ehe sind es, welche in dem Hause der wiederverheirateten oder wieder verheiratet gewesenen Mutter das große Wort führen. Diese Brüder Sulamiths erscheinen gegen Ende des Melodrams als gestrenge Schirmvögte der jungfräulichen Schwester; man wird also anzunehmen haben, daß ihr erwähntes Zürnen von Eifer für die Makellosigkeit der Schwester und der Familie, daß es von dem Streben ausging, das flatterhafte oder träumerische Kind an nutzbringende Thätigkeit zu gewöhnen, aber nicht ohne Beimischung stiefbrüderlicher Herbigkeit. Die Form *נָחַרִי* leiten Ew. §. 193^c und Olsh. S. 593 von *חָרַר* ab, dessen *Ni.* entw. *חָרַר* oder *נָחַר* (= *נִחָרַר*) lautet Ges. § 68 Anm. 5., aber der Plur. dieses *נָחַר* müßte regelrecht mit recompensativer Verdoppelung *נָחַרִי נָחַרִי* lauten (vgl. jedoch *נָחַלִי profanantur* Ez. 7, 24) und, was entscheidender, dieses *נָחַר* v. *חָרַר* drückt überall sonst andere Glut als Zornesglut aus Böttch. § 1060 (2, 379). Vom Entbrennen des Zorns ist *חָרַר* üblich und daß *נָחַרִי* (v. *נִחָרַר* = *נִחָרַה*) Nebenform zu *נָחַרִי* sein kann, zeigt z. B. der Wechsel von *נָחַרִי* mit *נִחָרִי*; der Form *נָחַרִי* wie *נָחַלִי* Am. 6, 6 widerstrebte das Zusammentreffen des ח mit dem halb gutturalen ר. *נִחָרַה* (hier ganz so wie Jes. 41, 11. 45, 24) bed. der urspr. Medialbed. des *Ni.* gemäß innerlich entbrennen *ἀναφλέγεσθαι* = *ὀργίζεσθαι*. Die Rede Sulamiths besteht absichtlich aus nebeneinander gestellten Sätzen mit Perfekten: sie spricht kindlich naiv und nicht wie ein Buch; in Buchsprache würde *נִשְׁמַחֲנִי* statt *שָׂמַחֲנִי* zu sagen sein. Daß sie aber *נִשְׁמַחַה* (v. *נִשְׁמַח* = *נִשְׁמַחַה*, vgl. Trg. Gen. 37, 11 mit Lc. 2, 51) und nicht *נִשְׁמַחַה* sagt, wie man nach Spr. 27, 18 und nach der Benennung des Thurms zum Herdenschutz mit *מִנְהַל מִנְחָרִים* 2 K. 17, 9 in Judäa zu sagen pflegte, bekundet die Galiläerin, deren Mundart aramaïsirend und, so zu sagen, plattthebräisch ist, wie das Niedersächsische plattdeutsch. Von den drei Formen des Particips *נִשְׁמַחַה*, *נִשְׁמַחַה*, *נִשְׁמַחַה* lesen wir hier die gern substantivisch gebrauchte mittlere (Ew. § 188^b), aber mit Verbalrection; das tongedehnte *ē* (Grundform *nâtir*) ist als Vorton beibehalten. Der Plur. *אֶת־הַכְּרָמִים* fordert nicht daß sie mehrere Weinberge zu hüten hatte, es ist der Plur. der Kategorie mit dem gattungsbegrifflichen Art., *custodiens vineas* ist eine Weinbergshüterin. Aber was für ein Weinberg oder besser Weingarten ist denn der, den

sie **שְׁלִי בְרָמִי** nennt d. i. *meam ipsius vineam*? Die persönliche Zugehörigkeit ist doppelt ausgedrückt: **שְׁלִי** verhält sich zu **בְּרָמִי** als näher bestimmende Apposition: meinen Weingarten, den mir gehörigen (s. Fr. Philippi, Status constr. S. 112—116). Ohne Zweifel bezieht sich das Bild auf ihr ihrem Ich zur Hut befohlenes Selbst: Weingärten hat sie gehütet, ihren eignen Weingarten d. i. ihre eigne Person hat sie nicht gehütet. Deutet sie damit an, daß sie sich mit allem was sie ist und hat an Salomo verloren? So erklärte ich früher (1851), aber sie will ja begründen, weshalb sie so sonngebräunt ist. Sie wird also in dieser verblühten Weise sagen wollen, daß sie als Weinbergshüterin ihre Person weder hüten gekonnt noch hüten gewollt hat. In diesem Zus. gibt sich **בְּרָמִי**, welches keinesfalls s. v. a. farbloses *memet ipsam* ist, als Bild der Person in der Aeüßerlichkeit und zwar der frischen, blühenden, reizenden Aeüßerlichkeit ihrer Erscheinung, wozu sich gerade **בְּרָמִי** eignete, da sich mit dieser Bezeichnung der Rebepflanzung (denn nicht sowol das Rebengelände, als vielmehr die Gesamtheit der Reben selber bez. **כְּרֵם בְּרָמִי**, vgl. **כְּרֵמָה** vom einzelnen Weinstock) von dem Stammwort **בָּרַם** **כְּרֵם** aus die Vorstellung des Edlen und Ausgezeichneten verbindet: ihr **כִּרְמִי** ist ihre **כְּרֵמָה** d. i. ihr stattliches reizvolles Aussehn. Wenn wir dies mystisch deuten sollten, so würden wir, vorausgesetzt daß Sulamith die dereinst in Liebe zu Christus entbrennende Gemeinde Israel ist, bei den Stiefbrüdern an die Lehrerschaft denken, welche nach dem Hingang der Glaubensväter die freie Bewegung der verwaisten Gemeinde in die Fesseln ihrer Menschensatzungen geschlagen und die Gesetzestreue derselben zu einem Frohndienst verschärft hat, inmitten dessen jene ihrer Schönheit verlustig gegangen. Unter den Allegorikern leistet hier Hengstenberg das Aeüßerste des Gegentheils von Wahrheits- und Feinsinn.

Was Sulamith v. 5—6 sagt, das sagt sie den Frauen des Palastes, die sie verwundert ansehen. Ihre folgenden Worte richten sich an den Geliebten v. 7: *O thu mir kund, den meine Seele liebt: wo weidest du? wo lässest du lagern am Mittag? Denn warum sollt' ich erscheinen wie eine Vermummte bei den Herden deiner Genossen!* Die Tochter des Landes hat keinen Begriff von dem Geschäft eines Königs. Ueber den Beruf eines Hirten als den schönsten und höchsten reicht ihre Einfalt nicht hinaus. Sie denkt sich den Hirten der Völker als Hirten der Schafe. Uebrigens nennt auch die Schrift selbst das Regieren ein Weiden **רָעוּת**, und der Messias, dessen Typus Salomo ist, wird mit Vorliebe als der künftige gute Hirt dargestellt. Wenn man sich nun Salomo als von Anfang der Scene an gegenwärtig vorzustellen hätte, so würde Sulamith hier in v. 7 sagen, daß sie ihn gerne, fern von so vielen sie mit großen Augen ansehenden Genossinnen, allein haben wolle und zwar da, wo allein sie sich heimisch fühlt, auf ländlicher Flur. Die Bitte *haggîdallî* scheint auch wirklich (vgl. Gen. 37, 16) einen Anwesenden zu fordern, an den sie sich richtet. Anderer-

seits aber geht die Bitte doch nur dahin daß er sie wissen lasse, wo er sich befinde; sie sehnt sich und will wissen, wo sein Beruf ihn festhalte, damit sie sich aufmache und ihn suche. Ihr Ruf richtet sich demzufolge an den Abwesenden, was auch v. 8 bestätigt. Das vocativische שְׂאֵהָכָה נָפְשִׁי schließt sich an das in הִקִּידָה latente אָהָה an. Es ist umständlicher Ausdruck für אָהָה oder יָדִיד נָפְשִׁי (vgl. Jer. 12, 7). Das bit-tende *indica quaeso mihi ubi pascis* erinnert an Gen. 37, 16. Dort aber ist *ubi* mit אֵיפֶה ausgedrückt, hier durch אֵיכָה, welches in dieser Bed. ἀπ. λεγ. ist. Denn *ubi* bed. neben אֵיפֶה sonst nur אֵיכָה (אֵיכוֹ) 2 K. 6, 13 und gewöhnlich אֵיָה, nordpalästinisch bei Hosea אֵיָה. Jenes אֵיכָה bed. anderwärts *quomodo* und ist das Stichwort der Kîna wie אֵיךָ das Stichwort des Maschal (der Satire); das Hohelied hat dafür das ihm mit dem B. Ester gemeinsame אֵיכָכָה. An sich sind כָּה oder כֵּה, welche durch Vortritt des אֵי (aj) zu Interrogativen gestempelt werden, eben jener verselbständigte Deutelauf, welchen auch *hic, ecce, zeîvos* u. dgl. aufweisen; die örtliche, zeitliche, artliche Bed. beruht nur auf conventionellem Sprachgebrauch Böttch. § 530. Sie will wissen, wo er weidet, näml. seine Herde, wo er lagern läßt, näml. seine Herde, in der Mittagszeit. Das V. רִבֵּץ (√ רב mit dem Wurzelbegriff der Verdichtung) ist das eig. Wort vom Lagern des Vierfüßlers: *complicatis pedibus procumbere (cubare)*; *Hi.* vom Hirten der die Herde lagern läßt, رَع

heißt arab. das Hirtenlager. Die Lagerungszeit ist der Mittag, welcher als die Zeit des Doppellichts d. i. intensivsten Lichtes in seiner Steigung und Senkung צֶהָרִים heißt. Das nur hier vorkommende שְׁלָמָה bed. *nam cur*, ist aber dem Sinne nach s. v. a. *ut ne* wie אֲשֶׁר לָמָּה Dan. 1, 10 und דִּרְלָמָה Ezr. 7, 23; לָמָּה ohne *Dag. forte euphon.* ist mit der einzigen Ausnahme Iob 7, 20 immer *Milra*, wogegen לָמָּה *Milel* ist und in der Regel nur wenn das folg. Wort mit אֶ"ה beginnt den Ton auf *ull.* fort-rücken läßt. Sulamith wünscht den Weide- und Lagerort des Geliebten zu wissen, damit sie nicht bei den Herden seiner Genossen suchend und fragend umherirren müsse. Aber *was* bed. בְּעֵצָה? Jedenfalls ist בְּעֵצָה *prt. act. fem.* v. עָצָה, welches hier nach Art des starken Verbuns behandelt ist, die Nebenform zu dem ebenso möglichen עָטָה (aus *ataja*) und עָטָה (wie בִּכְיָה, הַמְיָה, פְּרִיָה). Die Bed. anlangend empfiehlt sich *instar errabundae* (Syr. Symm. Hier. Venet. Lth.), aber עָטָה müßte dann, wenn man nicht geradezu בְּעֵצָה lesen will (Böttch.), aus טָעָה (טָעָה) transponirt sein, was anzunehmen gewagt werden müßte, wenn עָטָה in der üblichen Bed. *velare* (vgl. עָטָה) keinen annehmbaren Sinn gäbe. Zwar kann *velans*, näml. *sese*, nicht eine solche bed., welcher das Bewußtsein sich umflort, eine Ohnmächtige oder Verschmachtende (Ges. im HW.), denn das *part. act.* drückt ein Handeln, nicht ein Er-leiden aus. Aber es kann eine solche bed., welche sich verhüllt (LXX wol in diesem Sinne περιβαλλομένη) weil sie trauert (Raschi), oder nach Gen. 38, 14 (vgl. Martial IX, 32) eine welche sich einmummt, weil sie sich durch solche affektirte scheinbare Verschämtheit als קַדְשָׁה Hierodule oder זונה Lustdirne kenntlich machen will. Das Erstere paßt

nicht, denn als Trauernde zu erscheinen beleidigt das Ehrgefühl eines sittsamen Mädchens nicht, aber den Schein einer Unkeuschen zu erregen ist ihr unerträglich, und wenn sie das Bild eines Einziggeliebten in sich trägt, perhorrescirt sie solchen bösen Schein nicht allein als Selbstentweihung, sondern auch als Entweihung dieses Heiligtums in ihrem Innern. Sulamith ruft dem den ihre Seele liebt bittend zu, daß er ihr melde, wie sie geradewegs, ohne sich in dem Bewußtsein ihrer Jungfräulichkeit und der Ausschließlichkeit ihrer Liebe verletzt zu fühlen, zu ihm gelangen könne. Es ist dabei vorausgesetzt, daß ihr von denen, welche Genossen ihres Einziggeliebten im Hirtenamt sind, eine Behandlung zutheil werden könne, die das was ihr heilig ist nicht mit heiliger Scheu behandelt — ein Ged., welchem Hattendorff in seiner Auslegung des Hohenliedes 1867 zarten gelungenen Ausdruck gegeben. Wäre Salomo zugegen, so wäre dieser bittende Ruf der Sehnsucht schwer zu begreifen. Er ist aber nicht zugegen, wie sich daran zeigt, daß nicht er ihr antwortet, sondern die Töchter Jerusalems v. 8: *Wenn es dir nicht bewußt ist, du schönste der Frauen, so gehe doch den Spuren der Herde nach und weide deine Zicklein bei den Gezelten der Hirten.* In Anrede oder Ausruf stehend wird הַיָּפָה zum Vocativ, der Art. war unentbehrlich, weil die Schöne unter den Weibern s. v. a. die an Schönheit unter ihnen Hervorragende und also dem Sinne nach Superlativ ist, vgl. Richt. 6, 15. Am. 2, 16 mit Richt. 5, 24. Lc. 1, 28. Ew. § 313^c. Das V. יָפָה geht auf die Grundbed. *integrum, completum esse* zurück, denn die Schönheit besteht in wolbegrenzter Fülle und ebenmäßiger Harmonie der Theile. Daß die Frauen des Palastes zu dieser Anrede hingerissen werden, mag darin seinen Grund haben, daß man über einen Menschen, den man unschön fand, oft ganz anders urtheilt, sobald er zu reden beginnt und sein Gesicht sich geistig belebt. Und wird nicht in Sulamiths Antlitz, indem sie ihrem Sehnsuchts-schmerz so tiefen und reinen Ausdruck gibt, die befremdliche Schwärze des Aeußern von dem innern Lichte, das in ihren Zügen aufleuchtete, überstrahlt worden sein? Aber die Lection, die ihre allzukindliche, nahezu kindische Naivität verdient, glauben die Töchter Jerusalems ihr nicht schenken zu dürfen. לֹא יָדַע bed. öfter ohne zu ergänzendes Obj. *non sapere* z. B. Ps. 82, 5. Iob 8, 9. Diesem in sich geschlossenen Sinne, in welchem die RA hier beleidigend wäre, wehrt das beigegefügte לֹא. Dieser hier in v. 8 zweimal und überh. im Hohenliede mit Vorliebe gebrauchte *dat. ethicus* (s. 2, 10. 11. 13. 17. 4, 6. 8, 14) reflectirt das Ausgesagte auf den Willen des Subjects und gibt ihm dadurch gemüthliche, trauliche, hier eine die Färbung eines leisen Vorwurfs tragende Wendung: wenn du dir nicht weißest (im Deutschen unsagbar) d. h. wenn du in deiner Einfalt und Abgeschlossenheit es nicht weißt, näml. daß dir nahe ist den du in der Ferne suchen zu müssen meinst und daß Salomo nicht Schafe sondern Völker zu weiden hat — nun denn so gehe hinaus, näml. aus der Königsburg und bleibe, obwol zu königlichen Ehren erkoren, als Hirtin bei deinen Schafen und Zicklein. Man mis-versteht die Antwort, wenn man meint, daß sie Sulamith wirklich den

Weg zeige, auf dem sie zu dem ersehnten Ziele gelangen könne; sie ist im Gegentheil ironisch abweisend, auf die Verwirrung in Sulamiths Vorstellungen eingehend und ihr entgegenhaltend, daß sie, wenn sie nun einmal nicht capiren könne was es um Salomo sei, bleiben möge was sie ist. **עֵקֵב** (**عَقِب**), v. **עָקַב** convex, gewölbt s., ist die Ferse; in

jemandes Fersen gehen (die Schreibung hier schwankt zwischen **בְּעֵקֵב** und **בְּעֵקָר** mit *Dag. dirimens*) ist s. v. a. hart hinterdreingehen, ihm unmittelbar folgen. Daß sie ihr nicht Böcke oder Böckchen, sondern Zicklein **זִיקְלִין** zu weiden geben ist eine unwillkürliche feine Zartheit, die ihnen der Anblick der zarten schönen Hirtin inspirirt. Daß sie aber Zicklein, nicht Schafe nennen, mag dadurch veranlaßt sein, daß das Zicklein ein nahe liegendes erotisches Emblem ist, vgl. Gen. 38, 17., wo passend bemerkt wird, daß der junge Ziegenbock das eig. Hetären-Opfer im Aphrodite-Cultus war (Movers, Phönizier I, 680). Es ist als ob sie sagten: Wenn du zwischen König und Hirten nicht zu unterscheiden vermagst, so hänge deinen Liebesgedanken bei den Hirtenzelten nach — bleib eine ländliche Maid, wenn du das Glück, das dich nach Jerusalem in die Königsburg versetzt hat, nicht zu würdigen verstehst.

Des ersten Actes zweite Scene I, 9—II, 7.

Salomo, während der ersten Scene abwesend, ist jetzt gegenwärtig. Allgemein anerkannt ist daß er v. 9—11 das Wort nimmt: *Einem Rosse an Pharao's Gespanne vergleich' ich dich, meine Freundin. Zierlich sind deine Wangen in den Kettchen, dein Hals in den Schnüren. Goldene Kettchen wollen wir dir machen, mit Punkten von Silber.* Bisher war Sulamith mit den Frauen des Palastes allein beim Gelage, jetzt kommt Salomo vom Männergelage v. 12 herzu und nach 2, 7., bis wohin sich diese Scene erstreckt, haben wir die Frauen des Palastes noch gegenwärtig zu denken, wenn auch nicht hörend was Salomo zu Sulamith redet. Er redet sie **רָעִיתִי** an; seine Braut ist sie noch nicht. **רָעִיָה** ist von **רָעָה** (**رَعَاه**) hüten, pflegen, weiden, ethisch: sich an etwas weiden, bes. sich im Verkehr mit jem. gefallen in gleicher Weise wie **נָעֲרָה** gebildet; das Masc. ist **רָעָה** (= *raʿj*), verkürzt **רַע**, wov. das Fem. ebensowol wie **רָעָה** auch mit Rückgriff auf die Grundform **רָעִיָה** lautet Richt. 11, 37 *Chethîb*. Gleich an den ersten Worten Salomo's erkennt man den Philippus d. i. Pferdliebhaber — ein auch von der Sage verwertheter Zug in seinem Charakterbilde (s. Sur. 38 des Korans) — und zwar den Liebhaber ägyptischer Pferde: Salomo trieb einen großartigen Importhandel mit Pferden aus Aeg. und andern Ländern 2 Chr. 9, 28.; er besaß 1400 Streitwagen und 12000 Reisigen zu ihrer Bemannung 1 K. 10, 26., die Ziffer seines Marstalls 1 K. 5, 6 ist noch höher. Nun vergleicht zwar Horaz Od. 3, 11 ein junges munteres Mädchen einer flink und scheu sich tummelnden *equa trima*; Anakreon (Lied 60) redet ein solches an: „du thrakisches Füllen“, und Theokrit sagt einmal (XVIII, 30 f.): „Wie dem Garten Cypresse, thessalisches

Roß dem Gespanne, so war Helene, die rosige, auch die Zier Lakedämon's“. Aber wie es dem Dichter des Hohenliedes beikommen kann, den Ruhm der Schönheit einer Hirtin damit zu beginnen, daß er sie einem Rosse an Pharaos Wagen vergleicht, erklärt sich nur wenn der Dichter Salomo ist, welcher als begeisterter Hippolog offene Augen für die unendlich perfektibile Schönheit des Rosses hatte. Aegyptische Pferde waren damals was später die arabischen. Uebrigens war das Pferd nicht in Aeg. heimisch, sondern es ist dort wahrsch. erst von den Hyksos eingeführt: der äg. Name des Pferdes und insbes. der Stute *ses-t*, *ses-mut* und des Wagens *markabuta* lauten semitisch.¹ סוסה ist hier nicht *equitatus* (Hier.), wie Hgst. behauptet: „סוסה heißt nicht ein Pferd, sondern steht kollektivisch“, indem er hinzufügt: „Sulamith wird mit der ganzen äg. Cavallerie verglichen und ist deshalb eine ideale Person“. Jene Behauptung ist unwahr und diese ihre Verwerthung abgeschmackt. סוס bed. *equus* und סוסה kann zwar kollektiv das Gestüte bez. (vgl. Jos. 19, 5 mit 1 Chr. 4, 31), bed. aber zunächst selbstverständlich *equa*. Ist aber mit LXX und Venet. ἡ πρῶτος μου zu übers.? Gewiß nicht, denn Wagen Pharaos sind eben Wagen des äg., nicht des israel. Königs. Das *i* ist das *Chirek compaginis*, welches häufig auch da steht, wo wie hier und Gen. 49, 11 das zweite Glied der Wortkette mit einer Präp. versehen ist (s. zu Ps. 113). Dieses *i*, eine alte Genitivendung, welche als solche dem Sprachbewußtsein entschwunden, ist wie das Suff. fast ausnahmslos betont. So auch hier wo das Gegenton-*Metheg* zeigt, daß der Ton auf *ult.* ruht. Der nur hier vorkommende *Phur.* רָכָבִי ist der amplificative dichterische und bed. Prachtgespann. רָכִיבָה ist das Trans. v. רָכַב, welches die Bedd. *aequum* und *aequalem esse* vereinigt. Obgleich nicht allegorisirend müssen wir doch, damit man die Sinnigkeit der Vergleichung nicht verkenne, bemerken daß Sulamith jedenfalls eine בת-ישׂראל ist, eine Tochter des Volkes, welches auf äg. Boden erwachsen und aus pharaonischer Knechtschaft befreit in bräutliches und durch den Gesetzesbund eheliches Verhältnis zu Jahve getreten ist. Der Uebergang zu v. 10 ist durch Nachwirkung des Vergleichs vermittelt, denn Kopfgestell des Pferdezaums und Brustriemen waren damals gewiß wie noch jetzt mit seidenen Quasten, Zacken und anderen Zierraten von Silber geschmückt (s. Lane, Neues Aeg. 1, 149). Absurd Hier. nach LXX: *Pulcræ sunt genæ tuæ sicut turturis*. Der Name der Turtel תוּר, redupl. *turtur*, ist ein reines Schallwort, das nichts mit תוּרִי wov. תוּרִי ringsum oder reihum gehen zu schaffen hat, und Turteltaubenwangen — welcher Blödsinn! Die Vögel haben keine Wangen und zur Seite des Halses hat die Turtel schwarz und weiß gefleckte Federn, was auch keinen Vergleich für die Farbe der Wangen abgibt. תוּרִים sind die rundlichen Schmuckstücke, welche vorn zu beiden Seiten vom Kopfbund herabhängen oder auch in die vorderen Haarflechten eingeflochten sind; תוּרִי

1) Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's Bd I. S. 221 f. 226 vgl. Aeg. Zeitschr. 1864 S. 26 f.

circumire bed. auch einen Kreis oder eine Reihe bilden, im Aram. heißt so z. B. der Saum eines Kleides und die Einfassung des Auges. In נָאוּרִי (s. zu 5^a) ist das ■ ebenso stumm geworden wie in לְאֹמֶר, אֶבֶל sind Perlenschnüre als Halsband, denn das Halsband, arab.

חֶרֶז, besteht aus Einer oder aus mehreren, meist drei Reihen von Perlen. Das V. חָרַז bed. durchbohren und durchstechend aufreihen z. B. im Talmudischen Fische, die man so an einer Ruthe oder Schnur aufreihet, um sie zu Markte zu bringen. Im Hebr. und Aram. überwiegt die secundäre Bed. des Aufreihens, so daß Perlen reihen durch חָרַז, Perlen bohren durch קָרַח ausgedrückt wird, im Arab. die primäre Bed. des Durchstechens z. B. *micraz* Schusterpfrieme. Nach v. 11 hat man sich den Putz Sulamiths sehr einfach und bescheiden vorzustellen. Denn Salomo sucht sie mit dem Gedanken bleibenden Aufenthalts am königlichen Hofe durch die Verheißung köstlicheren und zierlicheren Schmuckes zu befreunden. Gold und Silber gehören in altertümlicher Vorstellung so eng zus., daß im Altäg. das Silber *nub hel* weißes Gold heißt. Das Gold hat den Namen זָהָב vom Glanze, nach arab. Sprachwitz v. ذهب fortgehn als unbeständig Besitztum; das Silber heißt כֶּסֶף v. כָּסַף *scindere, abscondere* als vom Muttergestein abgespaltenes wie arab. نَقْرَة als mittelst Spitzhau vom Klumpen losgetrenntes Metallstück (vgl. zu Ps. 19, 11. 84, 3). Der Silbername hat hier nicht ohne Einfluß des Rhythmus (vgl. 8, 9) den gattungsbegrifflichen Artikel; das Hohelied gebraucht diesen häufig und ist überh. im Gebrauch des Art. nicht so sparsam als sonst die Poesie zu sein pflegt.¹ כֶּסֶף hebt die Silberpunkte als etwas Sonderliches, nicht aber Besonderes (Separates) hervor. In נִשְׁתָּה faßt sich Salomo mit den andern Bewohnern, bes. den Frauen, des Palastes zus., denn der *plur. majestatis* in Rede Gottes von sich selbst (häufig im Koran) oder Vornehmer von sich selbst (im Vulgärarab. gewöhnlich) ist im A. T. ohne Beispiel. Goldene Kügelchen oder Knöpfchen wollen sie ihr machen mit (d. i. versehen mit . .

1) Der gattungsbegriffliche Art. beim zweiten im Sing. stehenden Gliede des *st. constr.* ohne determinirende Rückwirkung auf das erste findet sich 1, 13 ein Bündlein der (von) Myrrhe; 1, 14 ein Träublein des (von) Kypros; 4, 3 ein Faden des (von) Kokkos, ebend. ein Schnitt der Granate; 5, 13 ein Beet des Würzkrauts (anders aber 6, 2); 7, 9 Trauben des Weinstocks; 7, 3 Becken der Rundung (welches diese Eigenschaft hat); 7, 10 Wein (von der Gattung) des Guten, vgl. 8, 2 Wein die (= der) Würzung. Ebenso in Fällen wo die bestimmte Gattung, welcher das erste unbestimmte Glied des *st. constr.* angehört, im Plural steht: 2, 9. 17. 8, 14 einem Jungen der Hirsche; 4, 1. 6, 5 eine Herde der Ziegen; 4, 2 eine Herde der Geschornen; 6, 6 eine Herde der Lämmer d. h. aus Einzelnen dieser Gattung bestehend. Auch da wo das zweite Glied den bestimmten Stand- oder Fundort angibt, bleibt das erste öfter als Eines von dem dort Befindlichen oder ein Theil des von dort Kommenden indeterminirt: 2, 1 eine Herbstzeitlose der Saron-Aue, ebend. eine Lilie der Thäler; 3, 9 Hölzer des Libanon. Zweifelhaft sind 4, 4 אֵלֶּה הַמִּנֵּן und 7, 5 מַגְדַּל הַשֶּׁן, weniger 7, 1 Reigentanz der Mahanaïm. Andersartige Beispiele sind Gen. 16, 7 עַיִן הַמַּיִם ein Quell des Wassers; Dt. 22, 19 בְּרִילֵי יִשְׂרָאֵל eine Jungfrau Israels; Ps. 113, 9 אִם הַבְּנִים eine Mutter der Kinder, vgl. auch zu Gen. 21, 28.

vgl. Ps. 89, 14) eingesprengten Punkten von Silber — welch gewaltiges Lockmittel für ein schlichtes Mädchen vom Lande!

Jetzt zum ersten Male hören wir Sulamith zu Salomo, den sie vor sich hat, reden. Es läßt sich erwarten, daß das erste Wort entw. die Freude aussprechen wird, daß sie ihn nun von Angesicht sieht, oder die Sehnsucht, die sie bisher gehegt, ihn wiederzusehen. Dieser Erwartung entspricht v. 12: *So lange der König bei seiner Tafel, hat meine Narde ihren Duft gegeben*. Gewöhnlich bed. עַד אוֹשֵׁר oder עַד שֶׁ mit folg. Fut.: bis dahin daß das und das eintreten wird 2, 7. 17 u. ö., mit folg. Perf.: bis dahin daß etwas eintrat 3, 4.; die mit ‚bis daß‘ verbundene Vorstellung läßt sich aber auch so wenden, daß nicht der Endpunkt der Linie als solcher, sondern die durch ihn begrenzte Dauer in Betracht kommt. So hier bei folg. Nominalsatz, welcher an sich schon Ausdruck des Dauernden ist: *donec = dum (erat)*, so auch עַד (ohne אוֹשֵׁר) bei folg. Part. Iob 1, 18 und Infin. Richt. 3, 26. Ex. 33, 22. Jon. 4, 2 vgl. 2 K. 9, 22; seltener bei folg. Finitum, einmal bei folg. Perf. 1 S. 14, 19., einmal (denn Iob 8, 21 erkl. sich leicht anders) bei folg. Fut. Ps. 141, 10 (wonach von Baur u. A. auch Gen. 49, 10 erklärt wird, ohne daß aber עַד כִּי in dieser Bed. begrenzter Dauer: ‚so lange als‘ irgendwo nachweisbar ist). מִסֵּב ist das flektirte מִסָּב, welches wie nachbibl. מִסָּבָה die Tafelrunde bed., denn סָבַב bed. unter Anderem nach 1 S. 16, 11 (LXX dem Sinne nach richtig: οὐ μὴ κατακλιθῶμεν) auch sich rings um den Tisch setzen, wobei zu bem., daß man erst in der griechisch-röm. Zeit nach persischer Sitte bei Tische lag, in früherer aber saß 1 S. 20, 5. 1 K. 13, 20 vgl. Ps. 128, 3; das Liegen und Essen Am. 6, 4 ist auseinanderzuhalten; הִסָּב, ‚je Drei zu Tische liegen‘ ist der Sache wie Sprache nach mischnisch (*Berachoth* 42^b vgl. *Sanhedrin* II, 4 הִיא כִּנְגֵרוֹ vom Könige: legt er sich zu Tische, soll die Thora ihm gegenüber liegen). Also: bis dahin (so lange) — sagt Sulamith — daß der König bei seiner Tafelrunde war, hat ihre Narde ihren Duft gegeben. נָרָד ist ein indisches Wort: *naladâ* d. i. Duftgebendes, persisch *nard* (*nârd*), altarab. *nardîn* (*nârdîn*), heißt das aromatische Oel einer indischen Valeriana, Namens *Nardostachys 'Gatâmânsi* (Haargeflecht-Narde). Die Ausleger pflegen Sulamith einen Nardenstengel in die Hand zu geben, welchen Hitzig mit berechtigtem Witz zum Lilienstengel Oberons legt. Er selbst denkt an Narde, womit sich die hier Redende beträufelt habe, und er kann das, weil er die Redende für eine der Hofdamen hält. Daß aber Sulamith sich mit Narde beträufelt habe, ist so wenig denkbar als daß sie einen Nardenstengel (*spica nardi*) oder, wie die Alten sagten, eine Nardenähre in Händen habe; sie kommt aus einer Gegend, wo keine Narde wächst, und Nardenöl ist für ein Mädchen vom Lande unerschwinglich.¹ Horaz verspricht dem Virgil einen Cadus des besten Weins (= 9 Gallonen)

1) Die Nardenpflanze findet sich im nördlichen und östlichen Indien; der haarige Theil des Stengels unmittelbar über der Wurzel liefert das Parfüm, s. Lassen, Indische Alterthumskunde 1, 338 f. 3, 41 f.

für ein Onyxfläschchen mit Narde, und Judas taxirt den Werth der echten Narde (wie vielfach die Narde gefälscht wurde, wissen wir aus Plinius), welche Maria Lazari aus einem Alabasterfläschchen auf Jesum ausgießt, so daß das ganze Haus des Salbenduftes voll ward, auf 300 Denare Mr. 14, 5. Joh. 12, 5. Dort in Bethanien gab sich in der Narde die Liebe kund, die Alles zu opfern bereit ist, hier ist die Narde ein Bild der Liebeseligkeit und ihr Duft ein Bild der Liebessehnsucht. Nur in Blumensprache macht Sulamith das kostbare Parfüm zu einem Bilde der Liebe, die sie im Verschlusse ihres Herzens trägt und die sich, so lange Salomo abwesend war, in Worten der Sehnsucht ausgeathmet und gleichsam ausgeduftet hat (נָתַן רִיחִי wie 2, 13. 7, 14¹). Sie hat sich nach dem Könige gesehnt und hat ihn, wie sie zu verstehen gibt, herbeizuziehen gesucht und herbeigezogen. Er liegt ihr unaufhörlich im Sinne v. 13—14: *Ein Myrrhen-Bündlein ist mein Geliebter mir, das zwischen meinen Brüsten übernachtet. Ein Cyper-Träublein ist mein Geliebter mir aus den Weingärten Engedi's.* Die meisten Ausll. träumen 13^a, ohne die Botanik zu fragen, von einem Myrrhensträußchen; aber woher sollte Sulamith dieses haben? Die

Myrrhe מֵר (v. מֵרָר sich in horizontaler Richtung hin- und herbewegen oder allmählich fortrücken, von Flüssigem: über die Oberfläche hinfließen²) gehört wie der Weihrauch zu den auch in Palästina exotischen Amyrideen³, und das Aromatische an dem *Balsamodendron Myrrha* sind nicht Blätter und Blumen, sondern das aus der Rinde quellende Harz (*Gummi Myrrhae* oder schlechtweg *Myrrha*), aus dem sich kein Sträußchen binden läßt. Also wird מֵר hier nicht anders gemeint sein als 5, 5.; überh. heißt מֵרָר nach Hitzigs richtiger Bem. eigentlich nicht was man zusammenbindet, sondern was man zubindet, also *sacculus* Beutelchen. Es ist nicht vorausgesetzt, daß sie ein solches Beutelchen an sich trägt, wie unter den Damentoilette-Stücken Jes. 3, 20 auch Riechfläschchen (bei Lth.: Bisamäpfel) erwähnt werden, sondern sie vergleicht ihren Geliebten einem Myrrhenbehälter, welcher Tag und Nacht nicht von ihrem Busen wegkommt und sie nach innen mit seinem herzstärkenden Aroma durchdringt. So stetig denkt sie an ihn und so wolthuend ist es ihr, an ihn als ihren Geliebten denken zu dürfen. Ebendiesen Ged. verbildlicht v. 14. כַּפֵּר ist der Cyperstrauch oder die Cyperblume *κύπρος* (nach Fürst v. כפר = עפר weißlich s., von der Farbe der gelblich weißen Blüthen), welche botanisch *Lawsonia* und im Morgenlande *Alhennā* heißt; ihre Blätter liefern die Orangefarbe, mit welcher sich die Mosleminnen Hände und Füße be-

1) Im Arab. hat نَتْن = نَتْن Geruch geben die spez. Bed. übelriechen (*nintin* übelriechend), was einen arab. Ausleger bestimmt, das נָתַן רִיחִי von dem betäubenden Geruch zu verstehen, welcher Salomo zwingt sich wegzuwenden (Mittheilung Goldziher's).

2) s. Schlottmann in Stud. u. Kritiken 1867 S. 217.

3) Sie kam aus Arabien und Indien, mit indischer Myrrhe wurde die bessere arabische gefälscht, s. Lassen a. a. O. 3, 40.

malen.¹ אֶשְׁכַּבֵּל (v. שָׁכַב verflechten) heißt das Geflecht oder die Traube ihrer Blüten, welche quirlständige Aehren bilden. Auch hier hat man sich nicht vorzustellen, daß Sulamith einen solchen Blütenstengel trägt: sie versetzt sich mit ihrer Fantasie in die Weingärten, welche Salomo auf den Bergterrassen des an der Westseite des todten Meeres gelegenen 'Ēngedi angelegt hatte (Koh. 2, 4), und ersieht sich einen Blütenbüschel des im dortigen tropischen Klima gedeihenden Cyperstrauches, und sagt daß ihr Geliebter ihr das innerlichst ist, was ein solcher Cyperblütenbüschel ihr äußerlich sein würde; ihn ihren Geliebten nennen zu dürfen ist ihr Schmuck und an ihn zu denken erquickt sie wie die allerwürzigsten Blumen.

In dieser Innigkeit liebender Hingabe muß sie dem Könige um noch so viel schöner erscheinen v. 15: *Sieh du bist schön, meine Freundin, sieh du bist schön, deine Augen Tauben.* Es ist sogen. *comparatio decurtata*, wie man sagt: Füße gleich den Gazellen d. h. welchen die Geschwindigkeit von Gazellenfüßen eigen ist Hab. 3, 19.; aber statt כִּיזִיִּים heißt es, indem die Vergleichung sich zur Gleichung steigert, geradezu: deine Augen sind יוֹנִים. Würden die Augensterne mit Taubengefieder (Hitz.) oder die Lebhaftigkeit der Augen mit der munteren Hin- und Herbewegung der Tauben (Hlgt.) zusammengehalten, so stünde der Lobspruch außer Zus. mit dem was Sulamith so eben gesagt hat. In Beziehung aber dazu tritt er, wenn ihre Augen Tauben genannt und ihnen so die Gleichheit mit Taubenaugen zugesprochen wird, weil sich Reinheit und Sanftmut, Sehnsucht und Einfalt darin ausdrücken. Die Taube ist wie Myrte, Rose und Apfel ein Attribut der Liebesgöttin und ein Bild des wahrhaft Weiblichen, weshalb יְמִימָה (der arab. Taubenname), *Columbina* u. dgl. Frauennamen, *columba* ein Liebkosungswort und *columbari* eine Bez. des Liebkosens ist. Sulamith gibt Salomo seinen Lobspruch zurück und freut sich invoraus ihres künftigen Zusammenlebens v. 16—17: *Sieh du bist schön, mein Geliebter, ja holdselig, ja unser Lager ist üppig grün. Das Gebälk unserer Behausung sind Cedern, unser Getüfel Cypressen.* Wenn v. 16 nicht das Echo ihres Herzens an Salomo wäre, sondern sie damit einen Andern meinte, so müßte sie der D. wenigstens nicht הִנֵּה, sondern הִנֵּה sagen lassen. Hitz. bemerkt, bis הִנֵּה sähen die Worte wie eine Gegenhöflichkeit aus, deshalb sei das Merkmal נָדִים beigefügt, um ihren Geliebten vom Könige, der ihr unausstehlich, sofort zu unterscheiden. Aber wenn zwei sich einander gegenüber befinden und er sagt הִנֵּה und sie sagt הִנֵּה, so ist das so gewiß Wechselrede als $1 + 1 = 2$ und nicht $= 3$ ist. Er rühmt ihre Schöne, aber in ihren Augen ist vielmehr Er schön, ja holdselig, sie freut sich invoraus dessen was ihr beschieden. Wo anders könnte ihr eheliches Glück sein Heim aufschlagen, als auf ihren heimischen Fluren? Die Stadt mit ihrem geräuschvollen Prange gefällt ihr nicht und ihren Ge-

1) s. die Literatur über die Alhenna in Defrémery's Anzeige des Dozy-Engelmann'schen Werkes in *Revue Critique* II, 2 (1868) p. 409.

lieben weiß sie zwar als König, aber sie denkt ihn als Hirten. Darum rühmt sie das frische Grün ihrer künftigen Lagerstätte; Cedernwipfel werden das Dach des Hauses bilden, in welchem sie wohnen, und Cypressen sein Getäfel. Das Bett und insbes. die Brautlaube (DMZ XXII, 153), aber nicht bloß das Bett in dem man schläft, sondern auch das Ruhepolster (der Divan) Am. 6, 4 hat den Namen עֲרֹשׁ v. עָרַשׁ überdachen, vgl. das Flechtwerk aus Ziegenhaar 1 S. 19, 13 und das *κονωπειον* (woher unser Kanapee), ein am Kopfende zum Schutz gegen Insekten *κόνωπες* überdachtes Bett, des Holofernes Judith 10, 21. 13, 9. רִפְּנָן, wov. hier das auf *ult.* betonte *fem. adj.* רִפְּנִיָּה, ist kein Farbwort, sondern bed. dehnbar s. und weithin sich dehnen, wie *lentus* in *lenti salices*; wir haben kein Wort wie dieses, welches die Vorstellungen der Weichheit und also Saftfrische, der Biegung und also Spannkraft, der Schlappheit und also des Ueberhangs der Verzweigung (wie bei der Trauerweide) in sich vereinigt. Die Balken heißen קָרוֹת v. קָרָה sich begegnen, verschränken, ineinandergreifen (vgl. *contingere* und *contignare*). רְחִיטָנִי (nach anderer LA רְחִיטָנִי, v. רְחִיט mit festem *Kamez* oder virtuellem *Dag. n. d. F.* צִדִּיק) ist nordpaläst. s. v. a. רְחִיטָנִי (*Kerî*), denn für רְחִיטָנִי Rinnen Ex. 2, 16 hat der Samaritaner רְחִיטָנִי (vgl. סָחַר und סָחַר *circumire*, וְחָר und וְחָר wov. der syr. Name des Scharlachs); hier ist das Wort, wenn es nicht defektiver Plur. ist (Hlgst.), als kollektiver Sing. von den Feldern oder Vertiefungen einer getäfelten Decke gebraucht, wie *φάτναι*, wov. LXX *φατνώματα* (Symm. *φατνώσεις*), und wie *lacunae*, wov. *lacunaria*, wofür Hier. *laquearia*, was gleichfalls den Plafond oder die Tafelwerkdecke bez. Abulwalid glossirt das Wort richtig durch מְרוֹבִים Rinnen (v. רָהַט laufen, rinnen), nur ist dieses und vollends οἱ διάδρομοι des Gr. Venet. kein architektonischer Ausdruck, als welcher רְחִיטָנִי im Talmudischen noch fortlebt (s. Buxtorfs *Lex.*). Transposition aus רְחִיטָנִי v. רְחִיט drechseln, schnitzen anzunehmen (Ew. Hlgst. Hitz.) ist hienach nicht nöthig. Wie das ה in בְּרִיתִים zu der Mundart der Nordpalästinerin (Galiläerin) gehört¹, so auch das ה für ה in diesem Worte: Vertauschung der Gutturale war für die Sprache der Galiläer charakteristisch (s. die talmudischen Belege bei Frankel, Einleitung in den jerus. Talmud 1870 Blatt 7^b). Wol wissend, daß dem Könige keine Hütte ziemt, schafft Sulamiths Fantasie einen der großartigen Naturtempel der nordpalästininischen Waldeinsamkeit zu dem Hause um, wo sie dereinst zusammen eines für das andere leben wollen. Weil es ein großartiges Haus ist, obwol nicht groß durch Kunst, nennt sie es mit dichterischem Plur. *bättenu*. Der mystischen Deutung bietet hier Jes.

1) Plinius *h. n.* XXIV, 102 *ed. Jan* notirt *brathy* als Name des Sade- oder Sevenbaums *Juniperus Sabina*. Wetzstein ist geneigt, den Namen Beirut's von בְּרוֹת als Namen der Pinie abzuleiten, als welche der eigentümliche Baum der syrischen Landschaftsnatur sei und auf Flugsandhügeln wachsend die Verschüttung der Stadt durch Flugsand verhüte. Die Cypresse heißt jetzt صَنْوَج, über ihren alten Namen und ihre Bed. in der Bildersprache der Liebe s. zu Jes. 41, 19.

60, 13 einen günstigen Anhalt. Was Sulamith nun weiter sagt, verhält sich zu dem eben Gesagten begründend. Stadt und Palast mit ihrer Herrlichkeit gefallen ihr nicht, Wald und Flur sind ihr Lieblingsaufenthalt, sie ist eine in der Stille des Landlebens erwachsene schlichte Blume II, 1: *Ich bin eine Wiesenblume des Saron, eine Lilie der Thäler*. Wir übers. nicht: die Wiesenblume, die Lilie . . , denn sie will sich doch nicht als die Eine, sondern als eine von dieser Art bez.; die Bestimmtheit durch den Artikel haftet zuweilen ausschließlich am 2. Gliede der genit. Wortkette, wie z. B. מלאך ה' sowol einen als den Engel Jahve's und בחורת ישראל sowol eine (Dt. 22, 19) als die Jungfrau Israels (Personification des Volkes) bedeuten kann (s. zu 1, 11., Hitz. zu Ps. 113, 9 und unseren Comm. zu Gen. 9, 20). Für חבצלת (viell. v. חבצל denom. Quadril. v. חבצל: Zwiebeln oder zwiebelartige Knollen bilden) verbürgt das syr. *chamsaljotho* Jes. 35, 1 Pesch. die Bed. Herbstzeitlose (Wiesensafran) *colchicum autumnale*; es ist die fleischfarbene Blume mit blattlosem Stengel, welche wenn das Gras gemäht ist zu Tausenden die Fluren wärmerer Gegenden bedeckt. Sie heißt *filus ante patrem*, weil sie blüht, ehe sie Blätter und ehe sie Samenkapseln bekommt, die sich erst den Winter über unter der Erde entwickeln. Mit einer solchen schmucklosen und häufigen Blume¹ vergleicht sich Sulamith, und zwar einer solchen in dem Saron d. i. in dem unter diesem Namen bekannten Landstrich. שרון ist *per aphaer.* aus שרון entstanden. Die berühmteste Ebene dieses Namens ist die an der Mittelmeerküste von Joppe bis Cäsarea, es gibt aber auch ein linksjordanisches Saron 1 Chr. 5, 16 und nach Eusebius-Hier. hieß so auch ἡ ἀπὸ τοῦ ὄρους Θαβὼρ ἐπὶ τὴν Τιβεριαάδα λίμνην χώρα², welche hier zu verstehen sein wird, da Sulamith eine Galiläerin ist: sie nennt sich eine Blume aus der Nähe von Nazaret. Aq. übers. καλύκωσις τοῦ Σαρὼν eine Rosenknospe von Saron, aber auch שושנה (absichtlich hier die weibliche Namensform, die auch Frauenname geworden ist) bed. nicht die Rose, welche erst spät von Armenien und Persien aus, wie es scheint³, nach Ost (Indien) und West (Palästina Aegypten Europa) verpflanzt nirgends in der kanonischen Schrift, sondern erst Sir. 24, 14. 39, 13. 50, 8. Weish. 2, 8 und Est. 1, 6 LXX genannt wird. Da alle Rosaceen fünfblätterig, alle Liliaceen dagegen sechsblätterig sind, so möchte man mit Abenezra meinen, daß der Name *śōsan* (*sūsān*) mit dem Zahlwort שש zusammenhänge und auf die Blattzahl deute, zumal da man gewohnt ist, die morgenländischen Lilien sich als roth vorzustellen. Aber sie sind nicht nur roth oder vielmehr violett, sondern

1) Galico, ein jüd. Ausleger, bem. daß חבצלת mit חבצלה zusammenklingt.

2) s. Lagarde, *Onomastica* p. 296 vgl. Neubauer, *Géographie du Talmud* p. 47.

3) s. Ewald, Jahrbuch 4 S. 71 vgl. Wüstemann, Die Rose mit bes. Rücksicht auf deren Cultur und Anwendung im Alterthum, in Dessen Unterhaltungen u. s. w. 1854.

sondern zugleich auch daß sie sich niedergelassen in dieses Baumes Schatten. Das nur hier vorkommende *Pi* *הַמִּדְר* drückt die Intensität des Wünschens und Sehns aus. Der Schatten ist ein Bild des gewährten Schutzes und die Frucht ein Bild des gewährten Genusses. Der Gaumen heißt *הָקָה* = *הָקָה* v. *הָקָה* kauen oder auch einkäuen *imbuere*, und das Süße heißt *מִרְוִיק* von dem mit Wolgeschmack verbundenen Schmatzen oder Schnalzen. Der Wortgebrauch hat diesen naturgetreuen Abklatsch physischer Hergänge in den Wörtern vergessen, zumal da wo sie wie hier auf Hergänge des Seelenlebens übertragen werden. Der Gaumen wird da zum Bilde des Empfindungsvermögens (*αἰσθητικὸν*) der Seele; Frucht des Menschen sind Wort und Werk, in denen sich seine Innerlichkeit äußert, und diese Frucht ist demjenigen süße, auf welchen das worin das eigentümliche Wesen des Andern sich kundgibt einen erfreuenden, wolthuernden, befriedigenden Eindruck macht. Aber nicht allein die Person des Königs gewährt Sulamith einen so hohen Genuß, er bewirthe sie auch mit solchem was sie erfreuen kann und muß v. 4: *Er hat mich eingeführt ins Weinhaus, und sein Panier über mir ist Liebe*. Nachdem wir die Frauen des Palastes beim Gelage gesehen haben, bei welchem Wein kredenzt wird, und nachdem Salomo, bisher abwesend, in dieses Speisezimmer (arab. *mejlis*) getreten, werden wir unter *בֵּית הַיָּיִן* nicht den Weinberg verstehn, welcher ohnehin *בֵּית הַתְּבַנִּים* oder *בֵּית הַתְּבָנִים* heißen würde, wie Act. 1, 12 *Pesch.* der Oelberg *baith zaite*.¹ Er hat sie dahin eingeführt, wo er die Seinen reichlich bewirthe. Wol wissend, daß sie, die Arme und Sonnenverbrannte, eigentlich nicht hieher gehört, möchte sie lieber von dannen fliehen, aber er hilft ihrer Furcht und Blödigkeit ab, indem er sie mit seinem schreckenden, ehrfurchtgebietenden und also sicher schirmenden Paniere deckt, und dieses Panier, das er über ihr schwingt und unter dem sie wol geborgen, ist *אֶהְיֶה לָּהּ לִמְבֹרָכָה* Liebe. *דָּגֵל* (v. *دجل* *deck*) heißt die Decke des Schafts oder Fahne d. i. *pannus* das an einem Schaft befestigte Zeugstück. Wie eine Wimpel überschwebt sie unnahbar des Königs Liebe und so gewaltig, so überwältigend sind die Wonneschauer dieser Liebe, welche sie durchzucken und hinreißen, daß sie ausruft v. 5: *Stärket mich mit Traubenkuchen, richtet mich auf mit Aepfeln, denn ich bin krank von Liebe*. Sie bedient sich der Intensivformen als eine der Anfrischung ihres schier schwindenden Lebens in hohem Grad Bedürftige: *קִמְּךָ* ist das Intensiv von *קָמָךְ* aufstemmen, aufstützen oder, wie hier, unterstemmen, unterstützen, und *רִפֵּי* das Intensiv von *רָפִי* (*רפ*) von unten aufrichten (s. zu Spr. 7, 16), festen Grund und Halt verschaffen. Der Apfel ist griech. Attribut der Aphrodite und gehört zur Symbolik der Liebe; hier aber ist er lediglich Mittel der Erfrischung, und wenn sich mit dem Apfelbaum 2, 3. 8, 5 Gedanken der Liebe verknüpfen,

1) Im Hebr. bed. *יָיִן* nicht den Wein als Pflanze, wie das äthiop. *wain*, wov. *‘asada wain* Weinhof = Weinberg, was Ew. vergleicht; Dillmann fügt noch ‚Weinlaube‘ und das süddeutsche ‚Kamerte‘ = *vinea camerata* hinzu — vergeblich, im Hebr. ist *בֵּית הַיָּיִן* das Haus wo Wein getrunken wird.

so erklärt sich das aus Sulamiths ländlicher Heimat. Böttch. versteht Quitten und Epstein Citronen, aber diese müßten wie Spr. 25, 11 durch einen Zusatz näher bezeichnet sein. אֲשִׁישָׁה (v. אָשַׁשׁ gründen, festigen, festdrücken) sind wie Jes. 16, 7. Hos. 3, 1 Traubenkuchen oder kuchenförmig zusammengepreßte Trauben, versch. v. צְמִיקִים getrocknete Weintrauben, vgl. דְּבִלָה Feigenkuchen (arab. *dabbile* eine zusammenge-drückte Masse) und πλαζούς *placenta* von der breitgedrückten Form. Eine אֲשִׁישָׁה ist unter den Gaben, mit denen David an dem Festtage der Uebersiedelung der h. Lade das Volk beschenkt 2 S. 6, 19.; Dattelnkuchen z. B. im Sinaikloster gehören noch jetzt zur Labung der Wanderer. Wenn der Ruf Sulamiths buchstäbisch zu verstehen wäre, so möchte man mit Noack an der Richtigkeit des Textes zweifeln, denn „mit Rosinen und Aepfeln wäre nicht einmal im Zeitalter der Bleichsucht und Empfindsamkeit die Liebesnoth zu curiren gewesen.“ Aber 1) ist Sentimentalität d. i. Empfindsamkeit nicht bloß der Periode der Romantik eigen, sondern schon dem Altertum, zumal dem orientalischen, wie z. B. die Symptome des Mitgefühls zeigen, von welchen die Proph. bei ihren Gerichtsdrohungen ergriffen werden; man lese Schmerzesausbrüche wie Jes. 21, 3., die sich, wenn man höhnen will, als hysterische Anwandlungen verhöhnen lassen. Uebrigens ist die indische, persische, arabische Erotik (z. B. in dem Roman *Siret 'Antar*) so sentimental, wie nur irgendwann die deutsche gewesen ist. 2) handelt es sich an u. St. nicht um Curirung der Liebesnoth, sondern um leibliche Stärkung; der Ruf Sulamiths geht dahin, daß man ihr die tiefe Erschütterung ihres Leibeslebens erträglich mache, welche die Folge nicht ihrer Liebesnoth, sondern ihrer Liebesseligkeit ist. 3) ergeht der Ruf nicht (obwol dies grammatisch möglich, da סִמְכָנָה regelmäßig s. v. a. אָתִי an die Töchter Jerusalems, welche wenn sie gemeint wären genannt sein würden, sondern an irgendwen, und schon dies deutet auf seinen nicht buchstäbischen Sinn. Er setzt 4) voraus, daß man Kranken und bis zur Ohnmacht Erschöpften mit Weinbeeren und Apfelduft zu Hülfe kam, um die gesunkenen Lebensgeister zu heben. Der Ruf Sulamiths will also sagen: Springt mir bei mit Krankenlabung und Kranken-erfrischung, denn ich bin krank von Liebe. Diese Liebeskrankheit hat auch auf geistlichem Gebiete ihre Lebenswirklichkeit. Der h. Ephrem wurde einmal von einer solchen Wonne überkommen, daß er rief: Herr, ziehe deine Hand ein wenig ab, denn mein Herz ist zu schwach, so große Freude zu empfangen. Und Joh. Reinh. Hedinger († 1704) ward auf seinem Sterbebette mit einem solchen Strom himmlischer Freudigkeit überschüttet, daß er ausrief: O wie gut ist der Herr! O wie süß ist deine Liebe, mein Jesu! O welche Süßigkeit! Ich bins nicht würdig, mein Herr! Laß ab, laß ab! (Psychol. S. 356). Wie die geistliche Liebeswonne, so kann auch die geistliche Liebessehn-sucht eine die Leiblichkeit verzehrende Wirkung ausüben (vgl. Iob 19, 27. Ps. 63, 2. 84, 3); es hat Menschen gegeben, welche wirklich der Sehnsucht nach dem Herrn und dem Jenseits leiblich erliegen sind. Es ist der Zustand der Liebesekstase, in welchem Sulamith nach

Stärkung ruft, weil sie zu erliegen fürchtet. Der Contrast zwischen ihr, der Armen und Unwerthen, und dem ihr wie ein Ideal der Schönheit und Herrlichkeit erscheinenden Könige, der sie zu sich emporrückt, war wol dazu angethan, ihr Leben zu bedrohen; unverhofftes außerordentliches Glück hat schon manchen getödtet. Eine im Orient häufige verwandte Erscheinung ist die der Lähmung und des Todes vor Schrecken.¹ Wenn die Tochter Pharaos, wenn die Königin von Saba sich Salomo gegenüber befindet, so geschieht es im Gefühl der Ebenbürtigkeit ohne Zittern. Sulamith aber wird von dem Glanze geblendet und außer Fassung gebracht, und es geschieht ihr im Typus Aehnliches wie dem Seher auf Patmos, welcher angesichts des Erhöheten wie ein Todter zu seinen Füßen niedersinkt Apok. 1, 17. Wenn die Schönheit mit Hoheit vereinigt ist, so hat sie immer für zarte und nicht blasirte Naturen etwas Ehrfurchtgebietendes, Schauererregendes, Erschütterndes; wenn aber noch die Macht der Liebe hinzukommt, so hat dies jene Verschmelzung von Schauer und Wonnegefühl zur Folge, dessen psychologische Erscheinung Sappho in den vier Strophen, welche mit *Πάλυται μοι κῆνος ἴσος θεοῖσιν ἔμμεν ὄνῃρ* beginnen, naturtreu geschildert hat. Wir dürfen also, ohne moderne Sentimentalität in das Altertum zurückzutragen, annehmen, daß Sulamith von der durch den Wettstreit der Liebes- und Lobesworte geschürten Flamme in Fieberschauer versetzt zusammenbricht und daß sie, indem Salomo die Hingesunkene stützt und beruhigt, dankend vor sich hinspricht v. 6: *Seine Linke ist unterhalb meines Hauptes und seine Rechte herzet mich*. Mit der Linken stützt er ihr rückwärts gesunkenes Haupt und mit der Rechten herzet er sie, wie Lth. richtig übers. (wie er auch den Namen רִצֵּק „der Herzer“ verdeutscht), denn רִצֵּק bed. zwar eig. umfalten, umhalsen, unarmen, dann aber überh. liebkosend umfassen, auch schon von jenem saften Ueberhinfahren mit der Hand, welches sonst חִצָּה, lat. *mulcere* heißt. So der Situation gemäß an u. St., vgl. Gen. 29, 13. 48, 10., wo es, mit dem Dat. verbunden, von liebevoll wie zur Umarmung entgegengestreckten Armen gemeint ist. Uebt

1) Der *ro'b* (רֹעַב) so in Damask) oder *ra'b* (so in Haurân und bei den Beduinen) ist ein Seelenzustand, der bei uns nur in einem niedern Grade vorkommt, bei den Arabern aber psychologisch merkwürdig ist. Ueberwältigt den Araber der

wahm (الرَّوْم) d. h. die Vorstellung von der Größe und Unwiderstehlichkeit einer Gefahr oder eines Unglücks, so versagen ihm plötzlich alle Kräfte des Leibes und der Seele, so daß er kraft- und wehrlos zusammenbricht. So wurden am 8. Juli 1860 in Damask in wenigen Stunden gegen 6000 christliche Männer getödtet, ohne daß einer eine Hand erhob oder ein Wort der Bitte ausgesprochen hätte. Daß der *ro'b* in Arabien tödtet, haben mir dortige europäische und eingeborene Aerzte versichert und ich habe selbsterlebte Fälle constatirt. Da er häufig ein Erstarren der Glieder mit chronischer Lähmung zur Folge hat, so nennt man überh. alle Arten von Paralyse *ro'b* und jeden Paralytischen *mar'âb*. Bei der medicinischen Behandlung wird die mit eingravirten Sprüchen bedeckte und mit vierzig Klingeln behängte „Schreckenstasse“ (*tâset er-ro'b*) angewendet, und da bei dem Araber der Einfluß des Psychischen auf das Physische stärker und unmittelbarer ist als bei uns, so mag die sympathetische Kur dort zuweilen positive Erfolge haben. Wetstein.

dieses mitgefühlvolle hingebende Umfahen auf die der Gewalt ihrer Empfindungen Erlegene eine besänftigende wolthuende Wirkung, so feiert die beiderseits entbrannte Liebe jetzt die erste Stunde wonnigen Genusses, und es begreift sich der Zuruf, den die Beseligte an die Zeuginnen ihrer Wonne richtet v. 7: *Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, bei den Gazellen oder den Hindinnen des Feldes, daß ihr nicht aufweckt und nicht aufstöret die Liebe bis daß es ihr gefällt.* Schwören נִשְׁבַּע ist dem Israeliten nur bei Gott (בְּאֱלֹהִים Gen. 21, 23) gestattet, aber beschwören הִשְׁבִּיעַ ist auch bei Außergöttlichem zulässig, obschon dies in der Schrift wol das einzige direkte Beispiel dafür ist. צָבִי (= צָבִי, dialektisch נִצְבִּי), Fem. צָבִיָּה (aram. טְבִיָּה Act. 9, 36), Plur. *zebaim* oder *zebamim*, weiblich *zebadoth* (mit dem Plur. von צָבָא zusammentreffend), erweicht aus *zebajôth*, benennt die Gazelle nach der Zierlichkeit der Gestalt und Haltung. אֲצִלִּית ist die Verbindungsform von אֲצִלִּית, dessen consonantisches ר im Assyr. und Syr. sich bis zum Diphthong *aihw*, *ailā* erweicht; der Gen. הַצִּלְיָה gehört als nicht unterscheidend, sondern ausmalend zu beiden Thiernamen, weshalb auch der erste artikellos ist. אֵא (dem Etymon nach dem lat. *vel* entsprechend) geht abgesehen von der Wiederholung dieses sogen. Schlummerliedes 3, 5 (vgl. 8, 4) ebenso wie 2, 9 von dem Streben aus, der Beschwörung den größten Nachdruck zu geben; der Ausdruck wird variirt, indem die Vorstellung von Bild zu Bild flattert und das eine, wo möglich, durch das andere überbietet (s. zu Spr. 30, 31 S. 515 unt.). Hgst. bemerkt zu v. 7: „Die Braut würde nicht bei den Hindinnen, würde vielmehr bei den Hirschen beschwören.“ Er meint näml. daß Salomo hier rede. Aber ein nichtigerer Beweis dafür kann nicht gedacht werden. Im Gegentheil zeigt die Beschwörung bei den Gazellen u. s. w. daß die hier redet, deren Heimat Feld und Wald sind, also auch nicht der Dichter (Hitz.) und nicht die Königin Mutter (Böttch.), welche beide überh. nirgends selbstredend auftreten. Die Beschwörung geschieht zu Gunsten der ungestört sein wollenden Liebe und geschieht deshalb bei allerlieblichsten und frei sich ergehenden Thieren, welche draußen die Fluren durchschweifen. Zücker, welchem in diesem Einen Punkte Grätz beistimmt, findet nach Böttchers und Hitzigs Vorgang darin die ernste Warnung, die Liebe nicht mutwillig in sich zu erregen (vgl. lat. *irritamenta Veneris, irritata voluptas*), bis Gott selbst sie erweckt und das Herz sich zum Herzen findet. Aber der Zustand, in welchem sich Sulamith befindet, eignet sich schlecht zu einer moralischen Vorlesung allgemeinen Inhalts. Die Beschwörung kehrt 3, 5, 8, 4 wieder und überall da wo Sulamith sich in der Nähe ihres Geliebten befindet, wie hier in seinen Armen. Was liegt da näher als daß sie jede Störung dieser Liebesekstase abwehrt, welche einem von wonnigen Träumen durchwobenen Schlummer gleicht? Statt אֲתֶקֶם הַצִּיִּרִי und הַצִּיִּרִי sollte es genauer אֲתֶקֶן הַצִּרְיָה und הַצִּרְיָה (תִּצְרִירָה) heißen, aber die gramm. Unterscheidung der Genera ist im Hebr. undurchgebildet, wie treffen auch außer dieser Beschwörungsformel auf ebendieselbe *synallage generis* 5, 8, 7, 1, 4, 2, 6, 6, 8 u. ö., sie ist auch sonst

häufig, gehört aber im Hohenliede viell. zu der dem Hochpoetischen gegebenen Folie des Vulgären, denn ebenso sind im Vulgärarabischen die dem *הַקְטָלָהּ* entsprechenden Femininformen *jaktulna*, *taktulna* außer Brauch gekommen. Mit *הַעִיר* *expergefacer* verbindet sich die Vorstellung der Unterbrechung im Schlafen, mit *עִיר* *excitare* die weiter gehende Vorstellung der Aufrüttelung aus dem Schlafe, der Versetzung in die volle Regsamkeit wachen Lebens.¹ Die eine Beschwörung geht dahin, die Liebe nicht aus ihren süßen Träumen aufzuwecken, die andere sie nicht aus ihrem Versunkensein in sich selbst aufzustören. Das *Pasek* zwischen *הַעִיר* und *הַקְטָלָהּ* hat wie z. B. Lev. 10, 6 den Zweck, das Ineinanderfließen der zwei *ו* zu verhüten; es ist das *Pasek*, welches, wie Ben-Ascher sagt, dazu dient *להפריד את מחברתה* (einem Buchstaben gegen den daneben stehenden gleichartigen seine Selbständigkeit zu sichern). *הַקְטָלָהּ* ist nicht *abstr. pro concreto*, sondern die Liebe selbst in ihrem Geben und Nehmen. So schließt die 2. Scene des 1. Aktes: Sulamith liegt wie entseelt in Salomo's Armen, aber in ihn hinüberzusterben ist ihr Leben, sich an ihn verloren zu haben und sich in ihm wiederzufinden ist ihre Seligkeit.

Zweiter Akt.

Der Liebenden gegenseitiges Suchen und Finden.

II, 8—III, 5.

Des zweiten Aktes erste Scene II, 8—17.

Mit 2, 8 beginnt der 2. Akt. Das sogen. Schlummerlied 3, 5 schließt ihn wie den ersten, und die gleichfalls refrainartige Aufforderung, sich auf den Bergen zu tummeln, läßt über den Schluß der 1. Scene keinen Zweifel. Der Schauplatz ist nicht mehr die Königsburg. Sulamith ist mit ihrer Liebeskrankheit im Herzen wieder daheim in dem Hause, welches sie mit den Ihrigen (von denen sie 1, 6 bereits ihre Brüder genannt hat) bewohnt. Dieses Haus steht auf Felsengrunde einsam und tief im Gebirge, ringsum die Weingärten, welche die Familie bebaut, und die Bergtriften, auf denen sie ihre Herden weidet. Sehnsüchtig schaut sie hier nach ihrem fernen Geliebten aus v. 8—9: *Horch — mein Geliebter! Siehe da kommt er, springt daher über die Berge, hüpfst daher über die Hügel — es gleicht mein Geliebter einer Gazelle oder einem Jungen der Hirsche. Siehe da steht er hinter*

1) Recht gut ist der Unterschied von *הַעִיר* und *עִיר* in Lewisohns *מחקרי לשון מעיר את-הישן* begnügt sich damit daß der Schlafende aufwacht und überläßt es ihm, die Nachwirkungen des Schlafs vollends zu überwinden; der *מַעִיר* aber entreißt ihn zugleich der Schläfrigkeit und macht ihn dermaßen wach, daß er vor dem Wiedereinschlafen gesichert ist.

unserem Gemüuer, schaut durch die Fenster hindurch, blinket durch die Gitter. In קוֹל הוֹרֵר ist קוֹל vom Rufe des Kommenden (Böttch.) oder auch nur vom Hall seiner Tritte gemeint (Hitz.); es ist ein Interjectionalsatz (Hall meines Freundes!), in welchem קוֹל fast wie unser ‚Horch‘ zur Interjection geworden ist, s. zu Gen. 4, 10. הִיָּה nach הִיָּה schärft dieses wie das demonstrative *ce in ecce* = *en ce*. בָּא ist als *part.* gedacht, wie aus der Betonung des Fem. בָּאָה z. B. Jer. 10, 22 ersichtlich. הִלָּךְ ist das gew. Wort für springen; das parallele קָפַץ (קָפַץ), aram. קָפַץ, קָפַץ, bed. eig. *contrahere* (verw. קָפַץ wov. *Kamez* Zusammenziehung des Mundes, genauer der Lippenmuskeln), insbes. den Körper zusammenziehen, um zum Sprunge auszuholen; ebenso wird noch jetzt im städtischen sowol als beduinischen Arabisch قفز, wofür auch جاز, vom

Springen der Gazelle gebraucht, welches in einem Emporschnellen der senkrecht gestreckten Beine besteht; Antar sagt ähnlich wie hier Sulamith von dem schnellfüßigen Schêbûb (DMZ XXII, 362): *wahu jégmiz gamazât el-gazâl* (er springt im Gazellen-Springen daher). Auch hier wirkt schon in v. 8 das in v. 9 folgende Bild ein: צָבִי ist eben die Gazelle, die wir so nach ihrem arabischen Namen غزال benennen,

welcher wol durch Vermittelung des maurisch-spanischen *gazela* zu uns gelangt ist (versch. von ‚Ghasele‘, nach pers. عَرَل Liebesgedicht). צָבִי heißt hier das Hirschjunge wie arab. عُفْر (عُفْر) das Gem-

senjunge, wahrsch. von der Bedeckung mit jungem Haarwuchs, wov. auch der junge Löwe den Namen צָבִי haben mag. Ueber das affektvoll von einem Bilde zum andern schweifende אֵי s. zu 2, 7^a. Sinngemäßer wäre 9^a noch zu v. 8 gezogen, denn die Bilder illustriren die schnellfüßige Eile (2 S. 2, 18. 1 Chr. 12, 8 vgl. Ps. 18, 34 nebst Hab. 3, 19 und zu dem Bilde vom Hirsch Jes. 35, 6). In 9^b ist er gazellenschnell angelangt und seine Augen suchen die Unvergessene. בָּחַל (v. בָּחַל *compingere, condensare*, wov. z. B. arab. *mukattal* gedrängt, gerundet, *ramassé*, s. über כָּחַל zu Ps. 87, 6), aram. בָּחַל (Jos. 2, 15 Targumwort für קָרַח), ist von der Mauerwand des Hauses selber, nicht von dessen Mauerumfassung gemeint; Sulamith ist im Hause drinnen, hinter der Mauer stehend steht ihr Geliebter draußen vor dem Hause (Tympe: *ad latus aversum parietis*, näml. von ihr aus) und blickt durch die Fenster, bald durch dieses, bald durch jenes, um sie zu sehen und sich an ihrem Anblick zu weiden. Wir haben hier zwei Vv. aus der Fülle der hebr. Synonyma für den Begriff des Sehens. Das nur dreimal in A. T vorkommende הִשְׁגִּיחַ v. הִשְׁגִּיחַ geht in Anbetracht der Wurzeln שָׁח, שָׁךְ, שָׁח auf die Vorstellung des Stechens oder Spaltens zurück (wov. auch הִשְׁגִּיחַ rasend, eig. gestochen s. *percitum esse*, vgl. *oestrus* Bremsenstich = Raserei, arab. auf Kühnheit = Tollheit übertragen) und bed. reflektirendes nachdenkliches Fixiren, weshalb הִשְׁגִּיחַ im nachbibl. Hebräisch Name der göttlichen Providenz. הִצִּיץ, sonst blinken und blühen, erscheint nur hier in der Bed. des Sehens und zwar des

schnell worauf hin sich richtenden Augenstrahls, wie Blick und Blitz (*blic*) Ein Wort sind, „er sah — sagt Goethe im Werther — den Blick vom Pulver“ (Weigand).¹ Die Plurale *fenestrae* und *transennae* ließen sich auch als *synecdoche totius pro parte* oder, was dasselbe, als Plurale der Kategorie verstehen, aber mit gleichem Recht stellen wir uns ihn als den Standort wechselnd vor. חַלּוֹן ist das Fenster als Wand-luke v. חָלַל *perforare*. חַלּוֹנִים combinirt man am sichersten (s. zu Spr.

12, 27) mit חֶרֶץ *fissura*, so daß sich die Vorstellung des durch die Mauer durchgebrochenen oder in sich selbst durchbrochenen Fensters ergibt; denn das Fenster dort zu Lande besteht meistens aus einer transparentartig durchbrochenen Holztafel, nicht, wie man irrigerweise aus dem bezeichnendsten Fensternamen שֻׁבְבָּה, jetzt *schubbäke* v. שֻׁבָּה flechten, gittern, schließen würde, nach Art unserer Jalousien aus verschränkten Stäben oder Bretern. Für das Lugen durch die durchbrochenen Stellen eines solchen Fensters paßt הֶצִיץ, denn die Augenstrahlen vergleichen sich den hindurchgehenden Lichtstrahlen. Wenn nun Sulamith fortfährt 10^a: *Mein Geliebter hob an und sagte mir: Mache dich auf, meine Freundin, meine Schöne, und geh hervor!* so ist diese 1. Scene nicht unmittelbar dramatisch, sondern nur mittelbar, indem Sulamith monologisch, aber in dramatischer Weise ein Erlebnis erzählt, ein Erlebnis das zwischen ihres Liebesverhältnisses Anfang und ihre Heimholung fällt.² Sie bez. es nicht als Traumerlebnis und so wird es also auch kein solches sein. Salomo schweift wieder einmal, viell. jagend, in den nördlichen Bergen, nachdem der Regenwinter, der sie unzugänglich machte, vorüber ist, und nach langem Harren sieht ihn Sulamith endlich einmal wieder, und er läßt sie ein, mit ihm des Frühlings zu genießen. צָנָה bed. wie ἀποκρίνεσθαι nicht immer antworten auf Worte des Andern, sondern auch nur: auf Anlaß der Person die man vor sich hat das Wort ergreifen; es ist versch. von dem schallnachahmenden צָנָה, welches singen, eig. näselnd singen bed., und hat die Grundbed. des Entgegnehmens (gleicher Wurzel mit צָנָה Wolke als das uns Entgegenstehende, wenn wir gen Himmel blicken), ein Entgegenen ist aber auch schon das Anheben infolge empfangenen Eindrucks. Mit קוּמִי ruft er sie auf, sich aus ihrem Hinbrüten zu erheben, und mit וּלְבִי-לָךְ franz. *va-t-en*, ihm zu folgen v. 11—13: *Denn siehe der Winter ist vorüber, der Regen vergangen, dahingeschwunden. Die Blümlein werden sichtbar im Lande, die Zeit des Sanges ist angelangt und die Stimme der Turtel läßt sich hören in unserem Lande. Die Feige würzet ihre Früchtlein und die Weinstöcke stehn in Blüthe,*

1) In dieser Bed.: scharf hinsehen ist הֶצִיץ talmudisch — für Grätz allein schon ein Beweis daß das Hohelied sehr jungen Datums sei; aber dieses הֶצִיץ gehört wie סִמְרָר zu dem erhalten gebliebenen althebr. Sprachgut der Talmudsprache.

2) Grätz misbraucht diese Formel, um durch Ergänzung ähnlicher das ganze Gedicht zu einer Kette von Erzählungen zu machen, welche Sulamith den Töchtern Jerusalems declamirt. Dramatisch zu sein hört es dadurch freilich auf, aber um so langweiliger wird es durch diese eingeflickten „Ich sagte“ und „Er sagte“ und „die Söhne meiner Mutter sagten“.

hauchen ihren Duft — mache dich auf, meine Freundin, meine Schöne, und geh hervor! Der Winter heißt סָחֵר, viell. von einem V. סָחָה (gleicher Wurzel mit סָחַר, סָחַם und unbelegbar, da auch סָחָה Gen. 49, 11 keinesfalls auf ein V. סָחָה zurückgeht) verbergen, verhüllen als die Zeit der Umwölkung, denn der morgenländische Winter ist die

Regenzeit; im maghrebinischen Schriftarabisch bed. شتاء auch den Regen selber (DMZ XX, 618) und im heutigen Jerusalem kennt die

Vulgärsprache keinen andern Regennamen als شتاء (nicht مَطَر). Die Schreibung סָחֵר, welche das *Kerî* substituirt, will nur sagen, daß man nicht סָחָה, sondern סָחֵר mit langem *a* lesen soll; ebenso sind gebildet und werden geschrieben סָחֵר demütig v. סָחָה gebeugt s. und שָׁחֵר Wachtel v. שָׁחָה fett s. Der Regen wird hier noch bes. erwähnt: er heißt נָשֵׁם v. נָשַׁם massig s. (vgl. רִבִּיבִים von der Dichtigkeit). Mit עָבַר vorüber-, fortgehen wechselt הָלַךְ, welches wie خَلَف eig. nachrücken und dann überh. wo anders hin rücken und also die bisher innegehabte Stelle räumen bed. In הָלַךְ לִי mit dem ethischen Dat., welcher die Handlung auf das Subj. zurückwirft, ist der Regenwinter wie eine Person gedacht, welche fortgezogen. נָצַן mit der Nominalendung *ân* ist gleiches Wort mit נִיסָן und bed. die Blume wie dieses den Blumenmonat *Floréal*; im Sprachgebrauch verhielt sich נָצַן zu נִץ und נָצָה wahrsch. wie Blümlein zu Blume. Bei הַנְּמִיר stellt sich die Vorstellung des Vögelgesangs


(غَرْد) ein und diese ist auch festzuhalten. LXX A. S. Trg. Hier. Venet. übers. *tempus putationis* die Zeit des Schneitels, was allerdings dem Sprachgebrauch (vgl. זָמַר den Rebstock beschneiden und זִמְרָה Winzermesser) und ähnlichen ökonomischen Namen wie זָמִיר, זָמִיר, זָמִיר entspricht, aber keinen Beweggrund für das Hinauslocken ins Freie angibt, auch deshalb unwahrsch. weil der D. erst weiterhin auf die Reben zu sprechen kommt. זָמַר (זָמַר) ist ein Schallwort, welches meistens Gesang und Musik bed., warum sollte also זָמִיר nicht wie זִמְרָה Gesang bedeuten können, aber nicht, wenigstens an u. St. nicht, Gesang der Menschen (Hgst.), denn dieser verstummt auch im Winter nicht, sondern Gesang der Vögel, welcher wirklich ein Merkmal des Lenzes ist und als ein charakteristischer Zug sich diesem lieblichen Frühlingsbild einfügt.¹ So schließt sich auch die Erwähnung der Turteltaube passend an, welche ein Wandervogel (s. die schöne Stelle Jer. 8, 7) und deshalb ein Frühlingsbote ist. נְשִׁימָה ist 3 *pract.*: sie läßt sich hören, macht sich vernehmbar. Das Frühlingsbild vollendet sich im Hinweis auf Feigenbaum und Weinstock, die stehenden Attribute behaglichen Haus- und Friedensstandes 1 K. 5, 5. 2 K. 18, 31. פֶּגַע (v. פָּגַע und also nicht von der Härte, sondern von der Delicatesse be-

1) Freilich ist זָמַר vom Gesang der Vögel außer d. St. nicht nachweisbar, das arab. نَمَر ist nur von dem gellenden Geschrei des Straußes und bes. der Straußin üblich.

nannt) sind die kleinen Früchte des Feigenbaums, welche jetzt wo die Herbstregen vorüber sind und mit der Tag- und Nachtgleiche des Nisan der Frühling begonnen hat, bereits sich röthlich zu färben beginnen; das V. חֲנֹט hat nicht die Bed. ‚sich knollen‘, die Böttch. ihm aufzwingt, sondern nur die zwei Bedd. *condire* (*condiri*, nachbibl. Syn. von בָּשַׁל) und *rubescere*, von der Farbe hat der Weizen den N. חֲנֹה = חֲנֹט, und auch hier hat die Farbenbed. den Vorzug, weil das Würzigwerden nicht in den Frühlingsanfang fällt — in der österlichen Gesch. von der Verwünschung des Feigenbaums bem. Marcus 11, 13 οὐ γὰρ ἔτι καὶ ὁ σῦκον. Bei den Feigenbäumen verfärbt sich schon das Grün der Fruchtsätze und die Weinstöcke sind סִמְרַר Blüthe d. i. in Blüthestand (LXX *καυρίζουσαι*, vgl. 7, 13 *καυρισμός*) — ein Satz wie Ex. 9, 31., welchem נִחַיִּי רִיחַ sich nebenordnet. Man hält dieses סִמְרַר meistens für ein Mischwort aus סַם Duft und הָרַר Glanz = Blüthe (s. Ges. *thes.*); es ist unleugbar, daß es solche Mischbildungen gibt wie z. B. שְׁלֵאָן aus שְׁלֵה und שְׁאָן aus חֲלָמִישׁ hart s. und חֲלָס schwarzbraun s.¹ Aber die überlieferte Schreibung סִמְרַר (nicht סִמְרֵר) ist dieser Ansicht ungünstig, das mittlere *ā* gibt sich hienach wie in צִלְצֵל als Vortonvocal (Ew. §. 154^a) und das Stammwort scheint ein vierbuchstäbiges סִמְרַר, welches die Erweiterung von סִרַר reihen, ordnen im Sinne des Auseinanderlegens, Entfaltens sein mag. Symm. gibt das Wort durch *οὐλάνθη* wieder, und das talm. Idiom zeigt daß man so nicht allein die grünlichen fünfblättrigen Blüthen der Rebe nannte, sondern auch die Tragknospe und den ersten Trieb der Traube. Hier ist wie נִחַיִּי רִיחַ (wie 7, 14 von den Mandragoren) zeigt die Weinblüthe gemeint, welche die Weinberge mit einem unvergleichlich zarten Wolduft erfüllt. Am Schlusse der Einladung zum Frühlingsge-

1) Ebenso ist کرش *corrugare* aus کرب schnüren und کرش runzeln zusammen geschmolzen, und eine andere Erweiterung des کرش ist گُرناش Runzeln (z. B. in dem Sprichwort الشَّيْبُ مَا هُوَ مِنَ الْكِبَرِ لَكِنِ الْكَرْنَاشُ und مَكْرَنَشُ) runzlig. Eines Tages — erzählte mir Wetzstein — fragte ich einen Araber, woher dieses *karnaša* runzeln käme und er antwortete: مِنَ الْكِرْشِ الْبَايِتِ vom übernächtigen Schafmagen d. i. dem Magen eines geschlachteten Schafes, der über Nacht gelegen, wodurch seine glatte Oberfläche zusammenschrumpft und runzlig wird. In der That sagt man von einem faltigen runzligen Gesichte, es sei مِثْلُ الْكِرْشِ الْبَايِتِ. Mit Recht schließt Wetzst. aus diesem Curiosum, wie schwer es sei, die Anschauung, welche den Semiten bei dieser oder jener Bezeichnung geleitet hat, lediglich mittelst etymologischer Folgerung zu bestimmen. Ein so neckisches Wort ist auch سَمْدَر, welches einerseits an سَدَر anschließend von Umflorung der Augen als Folge des Schreckens, andererseits an سَمَد anschließend von geradlinig sich Hinstreckendem gebraucht wird. E. Meier hält סִמְרַר als Namen der Weinblüthe für dissimilirt aus סַמְסַר das Aufstarrende. Ebenso unwahrsch. als daß סִמְרַר verwandt sei mit חֲמַר *Jesurun* p. 221.

nusse wiederholt sich der Aufruf קִימִי יְגִי, womit sie angehoben. Das *Chethîb* לְכִי, wenn nicht ein vom *Kerî* mit Recht beseitigter Schreibfehler, ist לְכִי zu lesen (vgl. syr. *bechi* in dir *l'votchi* zu dir, aber mit occultirtem *i*) — ein Nordpalästinismus für לֵךְ wie 2 K. 4, 2., wo das *Kerî* ebendieser mundartlichen Form, die dort ohne Zweifel ursprünglich ist, die gewöhnliche substituirt hat (s. die Einl. zu Ps. 103). Sulamith erzählt nun weiter, wie er sie aus ihrer Verborgenheit heraus zu sich heranzog v. 14: *Meine Taube im Geklüft des Felsens, im Versteck der Stiege, laß mich sehen dein Angesicht, laß mich hören deine Stimme! Denn deine Stimme ist süß und dein Angesicht zierlich.* ‚Taube‘ (wofür Castelloio tändelnd *columbula*, wie *vulliculum*, *voculam*) ist ein liebkosender Name, den Sulamith mit der Gemeinde Gottes theilt Ps. 74, 19 vgl. 56, 1. Hos. 7, 11. Die Feldtaube nistet in Felsenspalten und anderen Vertiefungen Jer. 48, 28.¹ Daß die Benennung Sulamiths hier so sich fortsetzt, zeigt daß sie entrückt dem weltlichen Verkehr tief im Gebirge wohnt, wo das Haus ihrer Familie sich an eine steile Berghalde lehnt. חָנְגִי v. חָנְגִי oder auch חָנְגִי n. d. F.

שָׁחַ Schwimmen fordert ein V. חָנַח =  *findere*. סֵלַע ist, wie ein

himjaritischer Lexikograph definirt, ein Einschnitt in einem Berge nach Art einer Schlucht; mit צִיר verbinden sich nur die Vorstellungen der Unersteigbarkeit und Unnahbarkeit, mit סֵלַע aber die eines sichern Versteckes und sogar bequemen angenehmen Aufenthalts. מִרְגֵּה ist die Stiege, hier Felsenstiege, wie die zwei senkrecht zum Meere abfallenden Kreidefelsen auf Rügen ‚Stubbenkammer‘, verderbt aus dem slavischen *stupnykamen* d. i. Treppenfels, heißen. Laß mich sehen — sagte er, indem er sie mit lockenden Worten hervorrief — אֶת־מִרְגֵּהָ und dies begründend: denn מִרְגֵּהָ ist lieblich. Letzteres, so punktirt, ist Sing.; das *Jod otians* ist der nur noch für das Auge festgehaltene 3. Stammbuchstabe von רָאִי (רָאָה). Mit Unrecht würde man aus אֶשְׂרֵה Koh. 10, 17 schließen, daß *ech* auch Pluralsuff. sein könne, was es so wenig als *êhu* Spr. 29, 18 sein kann; in beiden Fällen hat sich dem אֶשְׂרֵה der Sing. אֶשֶׁר (אֶשֶׁר) untergeschoben. Umgekehrt aber kann מִרְגֵּה nicht Sing. sein: der Sing. lautet eben מִרְגָּה. Auch מִרְגָּי Iob 41, 1 ist nicht Sing.: der Sing. lautet eben מִרְגָּה Iob 4, 16. Hohesl. 5, 15. Dagegen ist bei Formen wie מִרְגָּי, מִרְגָּה, מִרְגָּה, die Entscheidung schwierig: diese Formen können ebensowol Sing. als Plur. sein. An u. St. ist מִרְגָּה ein ebensolcher nicht numerischer Plur. wie פְּנִים. Während aber פְּנִים ein Extensivplur. ist wie Böttch. ihn nennt: das Gesicht in der Erstreckung und Gesamtheit seiner Theile, ist מִרְגָּה wie מִרְגָּה Vision als großartige Ez. 40, 2 (s. Dietrich, Abhandlungen S. 19)

1) Wetzstein, Reisebericht S. 182: „Wenn die syrische Feldtaube keinen Taubenthurm *περιστέρεωρα* findet, nistet sie in Höhlungen steiler Felswände oder in den Wänden tiefer und weiter Brunnen“. Derselbe, Nordarabien S. 58: „Eine

Menge schwerzugänglicher Berge Arabiens heißen *الفئة* Felsenhorst“ (vgl. Ob. v. 2 f.).

ein Amplificativplur.: das Antlitz von Seiten seiner Schönheitsfülle und des Ueberwältigenden seines Eindrucks.

Es folgt nun ein Liedchen. Sulamith kommt hervor und begrüßt den Geliebten singend. Ihre Liebe soll einen neuen Frühling feiern: so wünscht sie denn allen Störenfrieden dieser Liebe Unschädlichmachung und Beseitigung v. 15. 16: *Fahet uns die Füchse, die kleinen Füchse, die Weinbergsverderber, da unsere Weinberge in Blüthenschmuck! Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein, der unter den Lilien weidet.* Ist der König jetzt bei diesem Besuche der Geliebten auf der Jagd, so ergeht der Ruf: Fahet uns u. s. w., wenn er überh. an bestimmte Personen sich richtet, an sein Jagdgefolge. Es ist ein Winzerliedchen, aus Sulamiths Element, dem Weinbergsleben heraus, welches aber im Bilde auf ihr Liebesverhältnis zielt. Die in duftiger Blüthe prangenden Weingärten deuten auf ihren Liebesbund und die Füchse, die kleinen Füchse, welche diese geeinten Weingärten verderben könnten, deuten auf alle die großen und kleinen Feinde und Widerwärtigkeiten, welche die Liebe in der Blüthe, ehe sie zur Reife des Vollgenusses gelangt, benagen und zu zerstören drohen. שָׁעָלִים befaßt Füchse und Schakale, welche die Weinberge „verderben oder schädigen, indem sie Höhlen und Gänge treibend das Erdreich durchwühlen und lockern, wodurch Wachstum und Gedeihen der Weinstöcke Noth leidet“ (Hitz.), v. שָׁעָל (שָׁל) herab oder in die Tiefe gehen. Die kleinen Füchse sind viell. die Schakale, welche von ihrem gestreckten Bau חֲזִירִים heißen und selten höher als 15 Zoll werden; ‚Schakal‘ hat nichts mit שָׁעָל zu schaffen, sondern ist das persisch-türkische شغال, welches seinerseits auf sanskr. *crgāla* der Heuler (√*krag*, wie *kap-āla* Schädel √*kap* gewölbt s.) zurückgeht. Uebrigens folgt die Erwähnung der Füchse naturgemäß auf 14^a, denn wo es zerklüftetes Gestein gibt sind sie zu Hause. Hitz. läßt Sulamith die Füchse anreden: Haltet uns Stand = wartet ihr Racker! Aber אָרָזִי, aram. אָרָר, bed. nicht Stand halten, sondern erfassen oder packen (syn. לָכַד von Simson Richt. 15, 4) wie der Löwe die Beute Jes. 5, 29. Und der Plur. der Anrede erklärt sich als an des Königs Gefolge oder an alle die mithelfen können und wollen gerichtet; Fuchsjagden gehören noch heute und gehörten schon vor Alters zu dem Sport reicher Landbesitzer, und daß auch der kleinere Landbesitzer sich ihrer durch Fallen oder sonst wie zu entledigen suchte, versteht sich von selber — sie sind sprichwörtlich als Wühler Neh. 3, 35 und deshalb ein Bild der Pseudopropheten Ez. 13, 4. Statt מְחַבְּלֵי הַכְּרָמִים heißt es מַחְבְּלִים כְּרָמִים. Die Artikel bleiben durchgehends weg, weil die Poesie den Art. beliebig fallen läßt, wo wie hier (vgl. dagegen 1, 6) Gedanke und Sprache es zulassen, und das fünfmalige *im* ist ein beabsichtigtes Wortgeklingel. Der Satz וּבְכֶרְמִי סִמְרָה ist ein durch das ו und voranstehende Subj., so wie auch durch den Mangel eines Finitums sich kennzeichnender Umstandssatz; סִמְרָה behauptet hier auch in Pausa die Schärfung der Endsylbe wie חֲפִצָּל Dt. 28, 42. חֲפִצָּל Ps. 78, 47. Mit v. 15 gehört v. 16 zus.: Sulamith besingt in dem fünfzeiligen Liede ihr Liebesverhältnis, denn das Rühmen desselben,

in das v. 15 ausläuft, setzt sich v. 16 fort und erst in v. 17 tritt Anrede des Geliebten an die Stelle dessen was sie singt zu Schutz und Wehr, Lob und Preis ihrer Liebe. Lth. übers.: *Mein Freund ist mein, und ich bin sein, der unter den Rosen weidet*. Er hat auch hier die Lilien der Vulgata in Rosen verwandelt, indem er von den zwei Fürstinnen unter den Blumen der noch volkstümlicheren und verbreiteteren Rose den Vorzug gab; übrigens übers. er קִרְיָהּ mit Recht nicht nach *pascitur inter lilia* der Vulg. medial: der sich weidet d. i. ergötzet, denn diese Bed. hat רעה immer nur bei ausdrücklich folgendem Obj. und daß nicht בְּשׂוֹשָׁנִים, etwa nach Gen. 37, 2., dieses Obj. sein kann, leuchtet ein — das Obj. ist also zu ergänzen. Und welches: Ohne Zweifel *gregem*, und wenn Hlgt. mit den Anhängern der Schäferhypothese dies Weiden (der Herde) unter Lilien vom Weiden auf blumigen Auen versteht, so läßt sich dagegen nichts einwenden. Aber 6, 2 f., wo dieser Wahlspruch Sulamiths sich wiederholt, sagt sie daß ihr Geliebter בְּנֵיִר weide und Lilien pflücke. Daran zerschlägt sich die buchstäbliche Auffassung des *qui pascit (gregem) inter lilia*, denn ein Hirt, wie sich ihn die Schäferhypothese denkt, wäre wenn er seine Herde in Gärten weidete nicht besser als ein Wilddieb; auch befassen sich solche Hirten nicht mit Blumenpflücken, sondern verwenden ihre Zeit nützlicher mit Strumpfstricken. Es ist Salomo der König, von welchem Sulamith redet. Sie stellt sich ihn als Hirten vor, so aber daß sie zugleich sein Thun und Treiben über gemeine Hirtenweise hinausrückt und, so zu sagen, idealisirt. Sie, welche selber eine Hirtin, weiß aus ihrem Vorstellungskreise heraus nichts Lieberes und Herrlicheres von ihm zu denken und zu sagen, als daß er ein Hirt sei der unter Lilien weidet. Die Stätte und Umgebung seines Tagewerks entspricht seinem Wesen, welches ganz Schönheit und Liebe ist. Lilien, die Sinnbilder unnahbarer Hoheit, ehrfurchtgebietender Reinheit, hoher Erhabenheit über das Gemeine, erblühen da wo der Lilienhafte wandelt, den die Lilie den Ihrigen nennt. Die mystische Auslegung und Sprechweise nimmt שׂוֹשָׁנִים mit Recht als Bildnamen heiliger Seelen und den Lilienzweig als Symbol des Lebens der Wiedergeburt; mit Recht hat Maria, welche andererseits als *rosa mystica* besungen wird, bei der engelischen Verkündigung auf alten Gemälden eine Lilie in der Hand; denn wenn das Volk Gottes von jüdischen Dichtern עַם הַשׁוֹשָׁנִים genannt wird, so ist sie innerhalb dieser Liliengemeinde, dieser werdenden *communio sanctorum* die Lilie ohne Gleichen.

Sulamith erzählt in dramatisch lebhafter Vergegenwärtigung nun weiter was sie zu ihrem Geliebten sprach, nachdem sie ihn singend begrüßt hatte v. 17: *Bis der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen, wende, tummele dich, mein Geliebter, wie eine Gazelle oder ein Junges der Hirsche auf zerklüfteten Bergen*. Mit dem Perf. (3, 4) bed. עָרַשׁ (vgl. עָרַח Gen. 24, 33) bis dahin daß etwas geschehen, mit dem Fut.: bis dahin daß etwas geschehen sein wird. Also: bis dahin daß und also ehe der Abend hereinbricht möge er thun, wozu sie ihn auffordert. Die meisten Ausll. erklären כֹּכ *verte te* mit der Ergänzung *ad me*, wonach

Hier. Castell. u. A. *revertere* übers. Aber Ps. 71, 21 ist hiefür kein Beleg und wenn Sulamith ihren Geliebten vor sich hat, so kann sie ihn mit כב nur von sich wegweisen; die Parallelstelle 8, 14 hat בָּרוּךְ statt כב, welches demzufolge „wende dich von hier hinweg“ bed. Eher ließe sich denken, wie ich 1851 erklärte, daß sie, indem sie so sagt, ihn umschlossen hält und von ihm unzertrennlich die Berge mitdurchschweifen will. Aber weder jenes *ad me* noch dieses *mecum* hätte hier (vgl. dagegen 8, 14) unausgedrückt bleiben dürfen. Wir halten uns an das was geschrieben steht. Salomo ist indem er Sulamith überrascht und allerdings mit ihm des Frühlings sich zu freuen einlädt nicht allein, sondern, weil jagend und wie sich in dem אָחֲזִי andeutet, mit einem Gefolge. Sie weiß daß der König jetzt nicht Zeit hat, mit ihr zu lustwandeln, und fordert ihn deshalb auf, sein Tagewerk fortzusetzen und sich auf den Bergen zu tummeln, bis „der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen.“ Dann will sie ihn zurückerwarten, dann in der Abendzeit sich mit ihm ergehen, wie er ihr verheißen. Das V. פִּיחִי mit dem Hauchlaut ח und dem Blaslaut פ bed. *spirare*, hier vom Hauchig-d. i. Kühlwerden, wie רוּחַ הַיּוֹם Gen. 3, 8 (wo der Hauchlaut ח mit dem Vibrationslaut ר verbunden ist). Die Schatten fliehen רָנוּסִי wenn sie wie auf der Flucht begriffen länger und länger werden, wenn sie sich dehnen (נטה Ps. 109, 23. 102, 12) und allmählich verschwinden. Bis das geschehen oder, wie wir sagen, geschehen sein wird, soll er sich gazellenschnell, wie er ist, auf den Bergen tummeln und zwar עַל־הָרֵי בָהָר auf Bergen der Zerschneidung d. i. der Zerklüftung, welche also Hindernisse darbieten, die aber Er, der Gazellenschnelle (s. zu 2, 9), leicht überwindet. Richtig Bochart: *montes scissionis, ita dicti propter ὡσχυρούς et χάσματα*. Auch Luthers *Scheideberge* sind „Berge mit Spitzen, von deren einer man zur andern springen muß.“ An בָּרָחוֹן 2 S. 2, 29 (Kaplan) läßt sich dabei nicht denken, denn das ist eine Bergschlucht jenseit des Jordans, und an בִּיחָר Bar-Cochba's (Kirschbaum, Landau) schon deshalb nicht, weil dieses (mag es südlich von Jerusalem oder nördlich von Antipatris zu suchen sein) eigentlich בִּיחָר (s. Aruch) zu schreiben ist. Bemerkenswerth ist daß in einer assyrischen Thiernamenliste neben *sabi* (Gazelle) und *apparu* (Junges der Gazelle oder des Hirsches) sich *bitru* findet, viell. Name der *rupicapra*. Am Schlusse des Hohenliedes tritt הָרֵי בַשְּׂמִירִים Berge der Würzkräuter an die Stelle dieser Berge der Zerrissenheit. Dort liegen keine zu überwindende Hindernisse mehr im Gesichtskreis, die Felsklippen sind zu würzigen Blumen geworden. Die Aufforderung Sulamiths hier athmet selbstverleugnende Entsagung, sich geduldende Bescheidenheit, innige Freude an der Freude des Geliebten. Sie will ihn nicht für sich in Anspruch nehmen, ehe er sein Wort vollbracht hat. Wenn er aber am Abend sich zu ihr gesellt wie zu den emmauntischen Jüngern, will sie sich freuen wenn er ihr Führer wird durch die neugeborne Welt des Frühlings. Die ganze Scene gestattet, ja veranlaßt dessen zu gedenken, daß der Herr zwar jetzt schon die ihn liebende Gemeinde heim-

sucht und sich ihr offenbart, daß sie aber seine Parusie erst am Abende der Weltzeit zu erwarten hat.

Des zweiten Aktes zweite Scene III, 1—5.

In der 1. Scene erzählt Sulamith was sie eines Tages, als der Abend bevorstand, äußerlich erlebt hat. In dieser 2. Scene erzählt sie was sie einmal Nachts innerlich erlebt hat. Sie sagt zwar nicht daß sie es geträumt, aber daß es ein Traum ist geht daraus hervor, daß das Erzählte als äußere Wirklichkeit gefaßt sich selber durch seine Unvorstellbarkeit aufhebt. Aber es gibt sich auch sofort als ein in das Schlafleben fallender Vorgang III, 1: *Auf meinem Lager in den Nächten sucht' ich den meine Seele liebt, ich suchte ihn und fand ihn nicht.* Sie will nicht sagen daß sie ihn neben sich auf ihrem Lager gesucht, denn wie könnte das die Züchtige, deren Heimholung erst der folg. Akt berichtet — sie konnte und durfte ihn da weder wachend noch träumend vermissen. Der Anfang ist ähnlich wie Iob 33, 15. Sie befand sich Nachts auf ihrem Lager, als sie vom Schmerz der Sehnsucht ergriffen ward: der Geliebte ihrer Seele schien sie verlassen, sich ihr entzogen zu haben, sie hatte das Gefühl seiner Nähe verloren und vermochte es nicht wieder zu gewinnen. לִי־לֵוִי ist weder hier noch 3, 8 nothwendig Plur. der Kategorie. Der Sinn kann auch sein, daß diese Pein der Verlassenheit sie mehrere Nächte hindurch immer wieder überkam: sie ward an seiner Treue irre, allein je mehr sie von ihm nicht mehr geliebt zu sein besorgte, desto heftiger ward ihr Sehnen und sie machte sich auf, den Entschwundenen zu suchen v. 2: *So will ich denn aufstehn und die Stadt durchwandern, die Märkte und die Straßen, will suchen den meine Seele liebt! — Ich suchte ihn und fand ihn nicht.* Wie wäre dieses nächtliche Suchen bei aller Stärke der Liebe mit jungfräulicher Zucht vereinbar! Es ist also ein Traum, was sie erzählt. Und wenn ihr Seelengeliebter ein Hirt wäre, würde sie ihn in der Stadt und nicht vielmehr draußen auf der Flur oder in einem Dorfe suchen? Nein ihr Seelengeliebter ist Salomo und im Traum ist Jerusalem, seine Stadt, dicht an die Berge ihrer Heimat gerückt. Die mit *akūmānnā* ausgedrückte Entschließung ist durch kein אֲזִי אֲמַרְתִּי oder אֲמַר eingeführt: die Scene besteht in einem Monologe, welcher das Erlebte dramatisch vergegenwärtigt. Ueber das zweite *Chatef-pathach* von וַאֲסַבְּכָה s. Baers Genesis-Ausgabe p. VII. שִׁבְּכִים ist Plur. von שִׁבַּח (= *savk*) wie שִׁבְּרִים von שָׁרַר (= *savr*); das Stammwort שִׁבַּח bed. treiben, continuirlich einander folgen, שִׁבּוּץ hieß wol urspr. der Ort wo man das Vieh hintreibt zum Verkauf, wie in der Wüste שִׁבּוּץ der Ort heißt, wo man das Vieh hintreibt zur Tränke (Wetzst.). Die Form אֲבַקְשָׁה ist entdagessirt wie alle Formen dieses V. mit Ausnahme des Imper.; die halbgutturale Natur des פ hat etwas dem einfachen lautbaren *Scheba* Widerstrebendes. Sulamith erzählt nun weiter was sie erlebt hat indem sie, von Liebesschmerz getrieben, die

Stadt durchirrte v. 3: *Es fanden mich die Wächter die in der Stadt umgehen.* „*Habt ihr den meine Seele liebt gesehen?*“ Auch hier fehlt vor der Frage die Einführung durch *וַיִּשְׁאַלם לַאֲמִי*: der Monolog erzählt dramatisch. Erzählte sie ein äußeres Erlebnis, so wäre die Frage thöricht, denn wie konnte sie bei den Wächtern welche die Runde in der Stadt machen (Epstein verweist gegen Grätz für das Alter der Einrichtung auf Ps. 127, 1. Jes. 62, 6 vgl. 21, 11) Kenntniss ihres Geliebten voraussetzen! Ist es aber ein Traum was sie erzählt, so erklärt sich daraus, daß Gefühlsdrang und Fantasie die Reflexion überflügeln. In der Natur des Traums liegt es auch daß die Dinge einander so schnell folgen und keine festen Umrisse annehmen. Auch dies daß sie, bei Nacht ausgegangen, den Gesuchten bei Nacht auf der Straße findet, ist ein glückliches Zusammentreffen der Umstände, wie es die durch den Traum beflügelte Seele componirt, ein Ereignis ohne wahrscheinliche äußere Wirklichkeit, obwol nicht ohne tiefe innere Wahrheit v. 4: *Kaum war ich von ihnen weiter gegangen, da fand ich den meine Seele liebt. Ich erfaßte ihn und ließ ihn nicht, bis daß ich ihn gebracht ins Haus meiner Mutter und in die Kammer meiner Gebärerin.* *בְּמַעַט* ist die Gleiche eines Wenigen = *paululum*, hier einen Satz vertretend: Es war wie ein Weniges, daß ich an ihnen vorbeigegangen war, bis daß ich fand den meine Seele liebt. Ohne *ו* würde es *paululum transii* heißen, mit *ו* *paululum fuit quod transii*, ohne einen andern Unterschied, als daß in letzterem Falle das *paululum* mehr herausgehoben wird. Da Sulamith etwas früher Erlebtes erzählt, so bed. nun auch *אֶתְחַזֵּק* nicht *teneo*, sondern *tenui* und *לֹא אֶרְפֶּנִּי* nicht *et non dimittam eum*, sondern als verneinende Wendung von *וְאֶרְפִּי* *et dimisi eum*, nicht blos *et non dimittebam eum* (Imperf. als Ausdruck der Mitvergangenheit), sondern *et non dimisi eum*. Beim Kampf am Jabbok Gen. 32, 27 lesen wir sinnverwandtes *שָׁכַח*, welches fortlassen bed., wie *הִרְפָּה* locker lassen, los lassen. Gleichgültig ist nun ob man mit subjektiver Färbung *donec introduxerim* oder mit objektiver *donec introduxi* übers.; jedenfalls ist der Sinn, daß sie ihn festhielt, bis sie ihn mit sanftem Zwang in ihr mütterliches Heim gebracht. Mit *בֵּית* läuft das speciellere *חֶדֶר* parall., welches eig. (s. zu 1, 4) *recessus, penetrabile* bed.; mit *אֶמִּי* das seltene und nur noch Hos. 2, 7 vorkommende *דֹּחֶה* *prt. fem. Kal* v. *הָיָה* empfangen, schwanger s., welches poetisch mit dem Acc. *parturire* oder auch *parere* bedeuten kann. Im Segen Jakobs Gen. 49, 26., so wie der Text vorliegt, nennt dieser sogar seine Eltern *דֹּחֶי*, so wie im Arab. *ummâni* eig. meine beiden Mütter für meine Eltern gesagt werden kann; auch im lat. *parentes* sind Erzeuger und Gebärerin zeugmatisch zusammengefaßt. Das Schlußwort des Monologs richtet sich an die Töchter Jerusalems v. 15: *Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, bei den Gazellen oder den Hindinnen des Feldes, daß ihr nicht aufwecket und nicht aufstöret die Liebe bis daß es ihr gefällt.* Hiernach scheint man sich die Töchter Jerusalems als bei der Erzählung des Traumerlebnisses gegenwärtig denken zu müssen. Da aber Sulamith erst im folg. Akte aus ihrer Heimat abgeholt in Jerusa-

lem einzieht, so ist es wahrscheinlicher, daß sie ohne Zuhörer das Erlebte sich selber daheim vergegenwärtigt und daß sie, in dem Traumbilde schwelgend, welches den Geliebten ihr so nahe brachte, daß sie ihn allein und ausschließlich bei sich hatte, in eine ebensolche Liebesekstase wie 2, 7 geräth und nach dem fernen Jerusalem deutend alle Störung dieser Entsunkenheit abwehrt, welche in sich selber einem von wonnigen Träumen durchwobenen Schlummer gleicht. In zwei monologischen, aber dramatisch belebten Bildern hat uns der D. einen Einblick gegeben in die Gedanken und Empfindungen, von denen das inwendige Leben der Jungfrau in der Nähe ihrer Brautschaft und Vermählung bewegt ward. Wer das Hohelied in dem Sinne liest, in welchem es dem Kanon einverleibt ist, und zwar in erfüllungsgeschichtlichem neustem Sinn, wird die zwei Erlebnisse Sulamiths nicht lesen können, ohne darin Spiegelbilder des Verkehrs der Seele mit Gott in Christo zu finden und Gedanken zu fassen, wie sie z. B. das alte Lied ausspricht: *Quando tandem venies, meus amor? Propera de Libano, dulcis amor! Clamat, amat sponsula: Veni, Jesu, dulcis veni Jesu!*

Dritter Akt.

Die Einholung der Braut und die Hochzeit.

III, 6—V, 1.

Des dritten Actes erste Scene III, 6—11.

In diesem 3. Akte kommt das Sehnen der Liebenden nach dem Geliebten zu schließlicher Stillung. Die 1. Scene¹ stellt ihre Heimholung in die Königsstadt dar. Ein prachtvoller Zug, der sich gen Jerusalem bewegt, zieht die Aufmerksamkeit der Bewohner Jerusalems auf sich III, 6: *Wer ist diese heraufkommend aus der Wüste gleich Säulen Rauchs, durchräuchert von Myrrhe und Weihrauch von allen Spezereien der Krämer?* Möglich wäre es daß **וְאֵת עֲלֵהָ** zusammengehörte, aber **וְאֵת עֲלֵהָ** Ps. 34, 7 (dieser Elende, eig. dieser, ein Elender) ist nicht gleichartig, es müßte **וְאֵת עֲלֵהָ** gesagt sein. Also wird **וְאֵת** entw. eng mit **וְאֵת** zusammengehören und die Frage schärfer und lebhafter machen wie in **מִה־וְאֵת** Gen. 12, 18 u. ö., oder **וְאֵת** wird das Subj. sein, welches dann ähnlich wie Jes. 63, 1. Iob 38, 2 vgl. unten 7, 5^b. Jo. 4, 17. Am. 9, 12 mit indeterminirten Participien näher beschrieben wird, wonach mit Recht accentuirt ist. Man übersetze aber nicht mit Hlgt. *quid est hoc quod adscendit*, denn **וְאֵת** fragt nach der Person, **מִה** nach einer Sache und nur *per attract.* steht Gen. 33, 8. Richt. 13, 17. Mi. 1, 5 **וְאֵת** für **מִה**; auch nicht *quis est hoc* (Vaih.), denn nach **וְאֵת** hat **וְאֵת** persön-

1) s. darüber Schlottmann, Der Brautzug des Hohen Liedes, in Stud. u. Kritiken 1867 S. 209—243. Die dramatische Gliederung dieses Abschnitts verwerfend faßt er ihn durchweg als einen Gesang des Chors der Töchter Jerusalems, was sich schon durch 10^b widerlegt.

lichen Sinn, also: *quis (quaenam) haec est*. Daß es ein weibliches Wesen ist, welches dahergetragen wird, wissen die Fragenden, wenn sie auch noch zu ferne sein sollte, um von ihnen gesehen zu werden, weil sie in dem festlich prangenden Zuge einen Hochzeitszug erkennen. Daß der Zug aus der Wüste kommt, etwa durch die Wüste, welche Jerusalem und Jericho trennt, vereinbart sich damit, daß er eine Galiläerin bringt und den Weg durch die Jordan-Niederung (Ghôr) eingeschlagen hat, aber es gibt auch der Scene gleich von vornherein eine typische Färbung; denn die Wüste ist seit der mosaischen Erlösungszeit Emblem der Durchgangsstätte von Knechtschaft zur Freiheit, von Niedrigkeit zu Herrlichkeit (s. zu Jes. 40, 3. Hos. 1, 16. Ps. 68, 5). Der Aufzug ähnelt einer Procession, vor welcher das Weihrauchfaß geschwungen wird. Rauchsäulen von verbranntem Räucherwerk bezeichnen rückwärts und vorwärts die Linie, in der er sich bewegt. רַמְרָם (רַמְרָם) hier und Jo. 3, 3 (s. Norzi) ist, wie es scheint, von רָמַר aufwärts streben gebildet, einer Nebenform zu רָמַר vgl. Jes. 61, 6 mit 17, 6. Ps. 94, 4.; das V. רַמְרָם, wov. die Dattelpalme den Namen רַמְרָם hat, ist eine secundäre Bildung wie רַמְרָם zu רָמַר. Allerdings ist diese Form רַמְרָם (vgl. רַמְרָם) sonst nicht zu belegen; Schlottm. sieht darin aufgelöstes רַמְרָם v. רַמְרָם, aber auch Ersatzdehnung für solches *Dag. dirimens* anzunehmen ist mislich. Diese Benennung der Rauchsäulen ist poetisch wie Jo. 3, 3 vgl. רַמְרָם Richt. 20, 40. Die Kommende kommt von der Wüste nach dem hochgelegenen Jerusalem heraufgezogen „gleich Rauchsäulen“ d. h. nicht selber solchen gleichend, wie Schlottm. erklären zu müssen meint (mit dem *tertium comp.* des Schlanken, Köstlichen und Lieblichen), sondern von solchen umzogen und umduftet. Ihr, welche der Zug bringt, gilt diese Verschwendung von Aromen; sie ist die מַקְטֶרֶת Beräucherte oder Durchräucherte von Myrrhe und Weihrauch. Schlottm. behauptet, מַקְטֶרֶת könne nichts anderes als ‚geräuchert‘ bed. und liest deshalb מַקְטֶרֶת (wie Aq. ἀπὸ θυμιάματος u. Hier.). Aber מַקְטֶרֶת steht ja nicht allein, sondern mit folg. Genitiven, und so wie קָרַע בגָדִים 2 S. 13, 31 solche bed. die nicht selbst zerrissen, sondern denen die Kleider zerrissen sind (Ew. § 288^b) und

زید مقتول الأب Zeid dem sein Vater getödtet ist (de Sacy II § 321):

so kann auch מַקְטֶרֶת eine solche bed., welcher (zu Ehren) diese Arome geräuchert werden und die also damit beräuchert wird. מַר Myrrhe, arab. *murr* (s. darüber zu 1, 13), steht auch Ex. 30, 23. Ps. 45, 9 an der Spitze der Wolgerüche; sie kam aus Arabien, wie auch der Weihrauch לְבוֹנָה, arab. *lubān* (später auf das Benzoë-Harz übertragen); die Namen beider sind semitisch¹, und auf Arabien als Bezugsquelle weist schon dies daß die Thora Myrrhe als Bestandtheil des h. Salböls Ex. 30, 23 und Weihrauch als Bestandtheil des h. Räucherwerks Ex. 30, 34 fordert. An diese zwei Hauptarome schließt sich מִלֵּל (an sich nichts anders als z. B. Gen. 6, 20 vgl. 9, 2) wie ein

1) s. Lassen, Indische AK. 1, 335.

et cetera an. רֹזָק ist der herumziehende Gewürzkrämer (Spezereihändler) und Krämer überh. אֶבְרָקָה, welches sich zu אָבָק wie Pulver zu Staub verhält (vgl. *abacus* Rechentafel, benannt von dem Sande, mittelst dessen die arithmetischen Größen bezeichnet werden), heißen die einzelnen Drogen (d.i. Trockenwaaren, vgl. das arab. Elixir = *ξηρόν*).

Die nun folg. Beschreibung des Tragbetts theilt man füglich einer andern Stimme aus der Mitte der Bewohner Jerusalems zu v. 7. 8: *Siehe da Salomo's Tragbett, sechzig Helden rings um es her von Israels Helden, allesamt mit Schwert bewaffnet, geübt im Kriege, ein jeder mit dem Schwert an seiner Hüfte vor Schrecknis in den Nächten.* Da אֶפְרַיִם 9^a kein durch sich selbst deutliches Wort ist, so daß sich von da aus entscheiden ließe, was hier מִטָּה im Untersch. davon bedeute, so lassen wir den Zus. entscheiden. Wir haben ein Bild dessen vor uns was die nachbibl. Sprache הִכְנָסָה בָּהָּ (Heimholung der Braut) nennt. Entweder begab sich der Bräutigam in das elterliche Haus und holte dort die Braut ab, was die in Ps. 45 zu Grunde liegende Vorstellung zu sein scheint, wenn, wie wir glauben, die Elfenbein-Paläste v. 9 die des israel. Königshauses sind, oder sie wurde ihm in festlichem Zuge zugebracht und er ging dem Zuge entgegen 1 M. 9, 39 — die herrschende Sitte, von welcher die Parabel von den zehn Jungfrauen Mt. c. 25 ausgeht.¹ Hier kommt die Braut aus weiter Ferne, und schon der Abstand der dem Bauernstande angehörigen Galiläerin von der Hoheit des Königs bringt es mit sich, daß er sie nicht selbst abholt, sondern daß sie ihm zugebracht wird. Sie kommt nicht wie vor Alters Rebekka reitend auf einem Kameele, sondern sie wird in einer מִטָּה getragen, welche von einem dazu befehligten Schutz- und Ehrengelcit umgeben ist. Ihr Weg führt ja durch die Wüste, wo die Möglichkeit räuberischen Ueberfalls, zumal in der Nachtzeit, voraussetzen (מן in מִצְחָר wie Jes. 4, 6. 25, 4) und also die Sorge für sicheres Geleit geboten ist, während sich schwerer begreift, weshalb das Brautbett im Palaste des Königs des Friedens (1 Chr. 22, 9) von einer so kriegesischen Schutzwehr umstellt sein sollte. Daß Salomo dafür gesorgt hat, daß ihm die Erwählte mit königlichen Ehren zugebracht werde, zeigt die verschwenderische Fülle der Arome, deren Rauch und Duft schon von weither das Nahen des Zuges signalisirt — die מִטָּה, welche nun beschrieben wird, kann keine andere sein, als die in welcher diejenige sitzend oder liegend oder auch halb liegend halb sitzend (was für die Auslegung ohne Belang) sich befindet, welche in einer solchen Wolke von Wolduft ihm zugebracht wird. Also wird מִטָּה (v. מִטָּה sich ausstrecken), welches sonst auch von der Todtenbahre 2 S. 3, 31 (wie talm. auch עֶרֶס = עֶרֶשׁ) gesagt wird, hier ein Tragbett bed., ein mit Vorhängen behangenes Sitzpolster nach Art der indischen Palankins und wie etwa auf türkischen Kaïks oder venetianischen Gondeln. Die appositionelle Näherbestimmung נִשְׁלָטָה, das Salomo ge-

1) Weigand deutet das deutsche Braut nach sanskr. *praudha*, die im Wagen Geführte, aber dieses Participle bed. nichts weiter als (*actate*) *provecta*.

hörige' (s. zu 1, 6^b) hebt hervor, daß es ein königliches Tragbett ist, nicht irgend einem Vornehmen aus dem Volke gehörig. Die Träger bleiben als untergeordnete Personen, über die sich nichts sagen ließ, unerwähnt; die sechzig Krieger bilden nur die Schutz- und Ehrenwache (*sauvegarde*) oder das Schutz- und Ehrengelicht (*escorte* oder *convoie*). Die Sechzig sind das Zehntel (die Elite) der königlichen Kerntruppe 1 S. 27, 2. 30, 9 u. ö. (Schlottm.). Ist die Frage gestattet, weshalb gerade 60, so darf man viell. nicht unzutreffend antworten: die Zahl 60 ist hier wie 6, 8 die mit 5, der gebrochenen 10, multiplicirte Zahl Israels, so daß also 60 ausgezeichnete Krieger die Hälfte des Geleits eines Königs Israels bilden. אֶחָדִים קָרַב bed. eig. festgehalten am Schwert, so daß dieses sie nicht losläßt, was dem Sinne nach s. v. a. festhaltend; die syr. Uebers. der Apokal. hat für παντοκράτωρ ܡܠܝܚܐ der vom All Gehaltene d. i. dieses Haltende (vgl. Ew. §. 149^d).¹ Nun beschreibt eine andere Stimme welch ein Prachtbett Sulamith zu Ehren Salomo hat anfertigen lassen v. 9. 10: *Ein Prachtbett hat sich gemacht der König Salomo von Bäumen des Libanon. Seine Säulen hat er gemacht von Silber, seine Lehne von Gold, sein Polster von Purpur, sein Innwendiges ist ausgeschmückt durch Liebe von den Töchtern Jerusalems.* Wortklang, Zusammenhang und Beschreibung legten den griech. Uebersetzern (LXX Venet. und wol auch den Andern, denn ein Unterschied wird nirgends bemerkt) für אֶפְרַיִם die Wiedergabe durch φορεῖον Senfte, Palankin (Vulg. *ferculum*) nahe. Das hier beschriebene אֶפְרַיִם hat silbernes Gestell und purpurnes Polster — ebenso lesen wir bei Athenäus V, 13 (II p. 317 *ed. Schweigh.*), daß der Philosoph und Tyrann Athenion sich ἐπ' ἀργυροπόδοις φορεῖον καὶ πορφύρεων στρωμάτων zeigte, und ebend. V, 5 (II p. 253), daß in einem von Antiochus Epiphanes veranstalteten Festzuge unter Anderem hinter 200 Frauen, welche Salben aus goldenen Urnen sprengten, 80 Frauen in goldfüßigen φορεῖα, 500 in silberfüßigen sitzend pomphaft daharzogen — es ist das der eig. Name der kostbaren Frauen-Senfte (Suidas: φορεῖον γυναικείον), welche auch je nach der Zahl der Träger (bei Martial VI, 77: sechs Kappadocier und IX, 2: acht Syrer) ἑξάφορον (*hexaphorum* ebend. II, 81) oder ὀκτώφορον (*octophorum* bei Cicero, *Verr.* V, 10) genannt ward. Die Mischna Sota IX, 14 gebraucht auch wirklich אֶפְרַיִם im Sinne von φορεῖον: „Im letzten Kriege (dem hadrianischen) decretirte man, daß die Braut nicht באֶפְרַיִם durch die Stadt ziehen solle [der Gefahr halber], unsere Rabbinen aber gestatteten es später [der Züchtigkeit halber]“; ebenso wie hier באֶפְרַיִם sagt man griech. προίεσαι (καταστείλειν) ἐν φορεῖῳ. Auch der Midrasch *Bamidbar rabba* c. 12 und anderwärts, der sich in allerlei allegorischen Deutungen des אֶפְרַיִם unserer Stelle ergeht, setzt in den meisten dieser Deutungen die Identität des Worts mit φορεῖον voraus,

1) Weit verbreitet ist dieser deponentische Gebrauch des *prt. pass.* in der Mischna-Sprache z. B. תְּפִסָּה מַעֲשֵׂה אֲבוֹתָם die welche die Handlungsweise ihrer Väter ergreifen, s. Geiger, Lehrbuch zur Sprache der Mischna §. 16, 5.

welches dort auch פִּירְיוֹן (nach der LA des Aruch) umschrieben (vgl. פִּירְיוֹן Jes. 49, 22 Trg.) und einmal auch mit פּאַפִּלְיוֹן *papilio (pavillon)* Lustzelt vertauscht wird. Aber ein griechisches Wort im Hohenliede ist an sich so unwahrscheinlich, daß Ew. diese Herleitung des Worts für „schlimmer als Scherz“ erklärt, um so unwahrscheinlicher, da φασγόν als Name der Senfte erst bei Schriftstellern der *κωμῆ* wie Plutarch, Polybius, Herodian u. dgl. vorkommt und deshalb mit fast größerem Rechte sich vermuten ließe, daß es ein urspr. semitisches Wort sei, welches die griech. Sprache in einer Zeit, wo orientalische und griechisch-römische Sitte verschmolzen, sich angeeignet habe. Dazu kommt, daß wenn מִטָּה 7^a das Tragbett bed., wie daraus hervorgeht, daß es als Transportmittel mit Escorte erscheint, nun nicht auch אִפְרִיִּין die Senfte bedeuten kann; auch führt in der Beschreibung nichts auf eine Senfte: wir lesen nichts von Ringen und Tragstangen, dagegen von Säulen (wie die eines Himmelbetts) statt, wie sich erwarten ließe, von Füßen. Dennoch hält Schlottm. מִטָּה und אִפְרִיִּין für verschiedene Benennungen des Tragbetts, aber auch das erzählende אִפְרִיִּין עָשָׂה וְגו' setzt ja voraus daß der so sagt den אִפְרִיִּין nicht vor Augen hat und dieser also etwas Anderes als die מִטָּה ist. Während Schlottm. geneigt ist, אִפְרִיִּין in der Bed. Senfte als griech. Lehnwort gelten zu lassen (aber ein solches schon in der ersten Königszeit?), will es Ges. im *thes.*, so verstanden, von פָּרָה *cito ferri, currere* ableiten, aber diese Bed. des V. פָּרָה ist erdichtet. Wir erwarten hier dem Fortschritt der Scene gemäß den Namen des Brautbetts, und gesetzt auch daß אִפְרִיִּין *Sota* 12^a אִפְרִיִּין (הוֹשִׁיבָה בְּאִפְרִיִּין) näml. Amram die Jochebed) wie in der Mischna

die Senfte (Aruch) der Braut, die arab. مَهْرَجَة, und nicht *torus nup-*

tialis (Buxt.) bed., so wird die Möglichkeit, daß אִפְרִיִּין ein vornehmeres Wort für עָרֶשׁ 1, 17 sei, doch ausreichend dadurch bewiesen, daß מִזְרָא der gew. talmudische Name des Ehebetts ist (z. B. *Mezia* 23^b, wo es metonymisch für *concubitus* steht), welcher mittelst eines Wortwitzes durch שְׁפָרִין וְרִבִּין עֲלֶיהָ (*Kethuboth* 10^b und anderwärts) erklärt wird; das Targumische hat dafür die Form מִזְרָא (s. Levy), es heißt so auch ein Bett mit Baldachin (Himmelbett) Dt. 32, 50 *jer.*, so daß die Vorstellungen des Prachtbetts und des Palankins (vgl. כִּילָה Baldachin und כִּילָה הַחַיִּים Brautbett *Succa* 11^a) sich berühren. Ueberh. muß פִּירְיָא (פִּירִין), was auch von אִפְרִיִּין gelten wird, urspr. eine allgem. Bez. gewisser Hausgeräthe mit gemeinsamem Merkmal gewesen sein; denn im Syr. bed. ܦܝܪܝܬܐ, Plur. ܦܝܪܝܬܐ *parjeva'tha* (Wiseman, *Horae* p. 255)

oder auch ܦܝܪܝܬܐ (bei Castelli) die Wiege. So fragt es sich denn, ob sich diese Wortsippe auf ein Stammwort zurückführen läßt, welches ein innerhalb derselben mannigfach verwendetes gemeinsames Merkmal hergibt. Das hebr. פָּרָה aber bed. von der פָּרַץ spalten, zerreißen aus¹ hervorbrechen, Frucht bringen, fruchtbar s., und nichts weiter. Die

1) s. Friedr. Delitzsch, *Indogermanisch-semitische Studien* S. 72.

Bed. laufen hat פרה, wie bereits bemerkt, nirgends; nur in dem Palästinish-Aramäischen läßt sich פרה in dieser Bed. belegen (s. Buxt.), das arab. فر bed. nicht laufen, sondern fliehen, eig. (ähnlich unserem ‚ausreißen‘) die Reihe in der man steht durch die Flucht aufreißen (wie anders gewendet vom Pferdehändler: dem Pferde das Maul aufreißen) — übrigens aber gelangen wir so auch nicht zu dem gemeinsamen Merkmal, auf das wir ausgehen, denn wenn sich von der Senfte allenfalls sagen läßt, daß sie laufe, so doch nicht von Bett, Wiege u. dgl. Auch das arab. *species vehiculi muliebris* hilft uns nicht weiter, denn für dieses bietet فر schwanken, schütteln ein passendes Stammwort.¹ Mit besserem Erfolg werden wir das arab. فری vergleichen, welches im Kal und Hi. aufreißen, zuschneiden (*couper, tailler une étoffe*) und auch tropisch etwas Seltsames, noch nicht Dage-wesenes hervorbringen bed. يفرى الفرى nach den arabischen Lexikographen s. v. a. يأتى بالعجب فى عمله er leistet Wunderbares in seiner Thätigkeit); die Grundbed. ist auch noch an Conj. VIII ersichtlich: *iftarra kidban* Lügen zuschneiden, Lästliches ersinnen und aussprechen (eine ähnliche Metapher wie خرع *findere*, VIII *finger* sich etwas in der Fantasie zuschneiden, franz. *inventer, imaginer*). Indes gelangen wir mit diesem فری noch nicht unmittelbar an פרה, פרהין, denn sowohl פרה als פרהין werden nur vom Zerschneiden, Zuschneiden, Zusammennähen des Leders und anderer Stoffe gebraucht (vgl. פרה Pelz, פרה Kürschner), nicht aber vom Zurechtschneiden und Zimmern des Holzes. Aber warum sollte das Semitische nicht פרה auch in der Bed. v. פרה gebraucht haben, welches schneiden und hauen im Sinne des Bildens (vgl. Pi. פרה *sculper* Ez. 21, 24) bed.², so wie im Arab. برى und برا nach Lane *he formed or fashioned by cutting* (Schreibrohr, Stock, Bogen), *shaped out or pared* bed., mit andern Worten: warum sollte das im Arab. vom Zuschneiden des Leders gebräuchliche פרה im Hebr. und Aram. nicht auch von

1) Der türkische Kâmûs sagt von فرفار: „es ist der Name eines Vehikels (merkeb) gleich der blos für Weiber bestimmten Kameelsenfte (haudeğ).“ Auch diese hat vom Hin- und Herschwanken ihren Namen. Ebenso der farfâr, denn farfara ist ein noch heutzutage übliches Wort für *agiter, sécouer les ailes*; farfarah für *légèreté*; furfür für Schmetterling (vgl. ital. farfalla), überhaupt verbinden sich mit der Wurzel فر in mehreren Derivaten die Begriffe des Leichten und des Halt- und Gehaltlosen z. B. des Schwätzers.

2) s. Friedr. Delitzsch a. a. O. S. 50. Durch das Assyrische sind wir jetzt belehrt daß wie פרה auf פרה so פרה (assy. *nibru*) auf פרה = פרה hervorbringen zurückgeht.

Bearbeitung des Holzes und also vom Zimmern eines Bettes oder einer Wiege gebraucht worden sein? Wie **הַשִּׁבּוֹן** eine Maschine und zwar ein Ingenieur-Werk bed., so bedeutete **פָּרִיז** Zimmererei, Zimmerarbeit und, zumal durch **א** *prosthel.* erweitert, ein Zimmerkunstwerk, insbes. ein Prachtbett. Das vorgesetzte **א** wäre zwar der Annahme, daß **אפריז** ein Fremdwort, günstig; denn Fremdwörter macht sich das Semitische häufig in dieser Weise gleichartiger und mundrechter z. B. **אַמְנוּשָׁא** der Magier, **אַסְחָרָא** der Stater, **אַפְלִיז** *πυλόν*.¹ Aber abgesehen von dem ebenso neckisch mit *καρταλλος* wie **אפריז** mit *φορελον* zusammenklingenden **אַנְרִיטֵל** sind **אַבְטִיָּה** und **אַבְעֵבְרָה** Beispiele echt hebräischer Wörter mit solcher Prothese d. h. eines vorn angefügten, nicht wie in **אַבְכָּה**, **אַבְכָּרָה** u. dgl. formativen **א**, und auch für dessen straffere Anschmelzung mittelst Dagessirung ist **אַפְרָן** Palast Dan. 11, 45 ein wenigstens analoges Beispiel, indem es sich zu syr. **ܐܦܪܢܐ** ebenso verhält wie z. B. **ܐܦܪܟܢܐ** Netz (Ew. §. 163^c) sich zu jüdisch-aramäischem **אַפְרָסְנָא** oder **אַפְרָסְנָא** verhalten würde, vgl. auch **אַפְהָם** „schließlich“ in Verh. zu pehl. **אַפְרִים** (Spiegel, Literatur der Parsen S. 356).² Wir meinen hiermit erwiesen zu haben, daß **אפריז** ein hebräisches Wort ist, welches v. **פָּרָה** zurechtschneiden, zimmern herkommend das Bett und zwar, wie auch Ew. übers., das Prachtbett bed.³ **רִפְרָה** (v. **רָפַר** *רפ* von unten aufrichten *sublevare*, dann *sternere*) ist die Kopfseite des Betts, LXX *ἀνάκλιτον*, Hier. *reclinatorium*, was nach Isidor der lat. Vulgarname für die *fulcra* Lehnen (der Kopf- und Fußseite) der Bettsponde ist. Schlottm. selbst legt hier dafür, daß **אפריז** wenigstens ebensowol von einem Prachtbett als einer Prachtsenfte gemeint sein kann, unwillkürliches Zeugnis ab, indem er bem.: „Die vier Bretseiten des Bettes waren gew. mit Schnitzwerk, Elfenbein, Metall oder auch, wie meistens die orient. Divane, mit Draperien verziert.“ *Nec mihi tunc*, sagt Properz II, 10, 11., *fulcro lectus sternatur eburno*. Hier ist das *fulcrum* nicht von Elfenbein, sondern golden. **מִרְכָּב** (v. **רָכַב** auf etwas hocken, arab. II *componere*, äth. *adipisci*) ist das was man darauf sitzend oder liegend in Beschlag nimmt, das Polster z. B. des Sattels Lev. 15, 9., hier des auf erhöhtem Gestell hergerichteten als Sitz wie als Lager dienenden Divans (s. Lane 1, 10 der deutschen Ausg.). Den

1) s. Merx, *Gramm. Syriaca* p. 115.

2) Das von Ges. im *thes.* angeführte **אַפְרִיָּא** *Sanhedrin* 109^b gehört nicht hierher: es ist aus **אַדְר־פִּירִיא** (auf das Bett) contrahirt.

3) Bei unserer Herleitung erklärt sich, wie es kommt, daß **אפריז** im karäischen Hebräisch den Käfig oder Vogelbauer bedeuten kann, s. Gottlob, *בְּקֵרָה* p. 208. Außer Betracht haben wir die RA **פִּירָה לִיה** gelassen, welche gemeinüblich ist in dem Sinne: Bringen wir ihm Huldigung (des Beifalls oder Dankes) dar. Sie kommt zuerst in dem Munde des Sassaniden-Königs Schabur I. vor *Mezīa* 119^a extr. und schon Rapoport in seinem *Erech Millin* 1852 p. 183 hat dieses **אפריז** als persisch erkannt. Es ist das altpersische *āfrina* oder *āfrivana* (v. *frī* lieben, liebend erheben) welches Segen oder Segenswunsch bed. (s. Justi, *Handbuch der Zendsprache* S. 51). Raschi trifft das Rechte, indem er es **הן שלני** (die Bezeugung unserer Huld) glossirt.

Namen אֶרְבֵּץ hat der rothe Purpur wahrsch. v. רָגַם = רָקַם als Buntfärbestoff. Das Innere הַיָּדָה des Betts ist wol von einer Decke gemeint, welche über diesem Polster zu liegen kommt. רִצָּה fest auf- und aneinander legen (wov. רִצְפָה Pflaster, مَصَافَة gepflasterter Weg) ist hier wie *στορέννυμι, στόρνυμι, στρώννυμι*, wov. *στρώμα (στρωματεύς)*, gemeint. Und רִצִּיהָ אֶהְבֶּה ist nicht s. v. a. als רִצִּיהָ אֶהְבֶּה (nach der Construction 1 K. 22, 10. Ez. 9, 2) ausgelegt mit Liebe, sondern der adverb. Acc. der Weise; אֶהְבֶּה (vgl. חסר Ps. 141, 5) bez. das Motiv: ausgelegt oder aufgebettet aus Liebe seitens der Töchter Jerusalems d. i. der Frauen des Hofes — diese haben aus Liebe zum Könige einen kostbaren Teppich oder kostbare Teppiche geliefert, welche über das purpurne Polster gebreitet sind. So richtig Vaihinger im Comm. und Merx' Archiv Bd. II, 111—114. Schlottm. findet diese Auffassung des מן „steif und hart“, aber obwol מן beim Passiv nicht wie das griech. ὑπό gebraucht wird, kann es doch wie ἀπό gebraucht werden (Ew. §. 295^b), und wenn er Belege für die Sache aus der Wirklichkeit vermißt, so verweisen wir für die Sitte, ein angeheendes junges Ehepaar zu beschenken, auf Ps. 45. Er selbst versteht אהבה persönlich wie auch Ew. Hlgt. Böttch. „Die Stimme aus dem Volke — sagt Ewald — weiß daß der feinste Schmuck, womit die unsichtbare Mitte des Tragbettes verziert ist, eine Liebe sei von den Töchtern Jerusalems d. i. irgend eine von den Hoffrauen, die eben aus besonderer Liebe des Königs zu ihr zu einer Königin-Gemahlin erhoben wurde; der Mann macht also dabei noch den doppelten Witz, dieses neueste Glückskind geradezu „eine Liebe“ zu nennen und sie als das Einzige zu bezeichnen, womit dieses von außen ganz bedeckte Prachtstück inwendig geziert sei.“ Verhältnismäßig besser Böttch.: mit einer Liebe (Geliebten) *prae filiis Hierus*. Aber wenn auch אהבה wie *amor* und *amores* sich von der Geliebten selber sagen ließe, so paßt doch רִצִּיהָ dazu nicht, da man mit Personen weder pflastert noch austapeziert. Vergeblich beruft sich Schlottm. für den persönlichen Sinn des אהבה auf 2, 7 und Parall., wo es die Liebe und nichts Anderes bed., und dem רִצִּיהָ sucht er gerecht zu werden, indem er bem.: „Wie der Stein in der Musivarbeit gerade die für ihn bestimmte passende Lücke ausfüllt, so die Braut das Innere der Senfte, welches gerade für eine es ausfüllende Person berechnet ist.“ Aber ist das nicht noch komischer, ohne komisch sein zu sollen, als Juvenal's (I, 1, 32 s.) komisch sein sollendes

*Causidici nova cum veniat lectica Mathonis
Plena ipso . .*

Darin aber steht Schlottm. auf unserer Seite, daß die Hochzeit, welche hier sich vorbereitet, der Höhepunkt des Glückes Salomo's und der Sulamith, nicht einer Andern und nicht der Höhepunkt der Angriffe Salomo's auf Sulamiths Treue ist, welche den haßt dem sie jetzt zu eigen werden soll, nur Einen liebend, den Hirten, nach dem sie angeblich 1, 4^a seufzt, daß er sie forthole. Dieser Triumphzug —

sagt Rocke¹ — war für sie ein Trauerzug, das herrliche Tragbett eine Todtenbahre, ihr Herz starb darüber hin vor Sehnsucht nach dem geliebten Hirten. Rührend, wenn es nur wahr wäre! Nirgends haben wir sie bisher widerstreben sehen, vielmehr selig ob ihres Liebesglücks. Die Schäferhypothese kann diesen Hochzeitszug nicht begreifen, ohne Fremdartiges hineinzudichten. Sie ist ein Gedicht der Gellertschen Zeit. Salomo der Verführer und Sulamith die Tugendheldin sind Figuren wie aus Gellerts Schwedischer Gräfin: sie sind personifizierte moralische Gemeinplätze aber keine wirklichen Menschen. In der Senfte sitzt Sulamith und der אפריון wartet ihrer. Salomo freut sich daß ihr wechselseitiger Liebesbund nun seinen Abschluß finden soll, und was Sulamith empfindet werden wir sie, die aus Niedrigkeit so hoch Erhobene, weiterhin aussprechen hören.

Am Schlusse der Scene ergeht nun der Ruf an die Töchter Zions d. i. die Jerusalemerinnen insgesamt, den König zu sehen der jetzt wo der Festzug naht sich der Ersehnten und der mitfeiernden Menge zeigt v. 11: *Kommt heraus und seht euch, Töchter Zions, den König Salomo an in dem Kranze, damit ihn umkränzt seine Mutter am Tage seiner Vermählung und am Tage der Freude seines Herzens.* Die Frauen am Hofe werden im Untersch. von der Galiläerin ירושלמים genannt; בנות ציון heißen hier die sionitischen d. i. jerusalemischen Frauen (Thren. 5, 11) insgesamt. Statt צאנה heißt es, indem das V. ל"א nach Art der Vv. ל"ה behandelt ist (vgl. die ähnlichen, von der Punctuation verwischten Formen Jer. 50, 20. Ez. 23, 49), צארינה und zwar defectiv צארינה, um mit ירצאנה zusammenzuklingen (s. über die Schreibung beider Wörter den textkritischen Anhang); auch sonst wird, wie wir zu Jes. 22, 13 gezeigt, zu Gunsten des Lautspiels Ungewöhnliches gewagt. Die alte Sitte, daß der Bräutigam eine עטרה trug, ist durch Sota IX, 14 bezeugt, wonach sie infolge des verhängnisvollen Krieges mit Vespasian abgeschafft ward. Mit Recht verweist Epstein gegen Grätz dafür daß auch Männer sich bekränzten auf Iob 31, 36. Jes. 28, 1. Ps. 103, 4. בַּעֲטֶרָה ist nach überwiegender Bezeugung ohne Art. und bedarf dessen auch nicht, da es seine Determination durch den folg. Relativsatz erhält. חתונה ist die Hochzeit (das auch im nachbiblischen Hebr. übliche und mit חֲתָן eig. νυμφών Mt. 9, 15 wechselnde Wort) v. חתן, welches von der Wurzelbed. des Einschneidens ausgehend (arab. ختن beschneiden, √ חת) wov. חתן, חתם, חתור, חתך) das Eindringen oder Eingehen in eine andere Familie bez.; חתן ist der in solches Affinitätsverhältnis tritt und חתן der Vater der Fortgeholten, der auch seinerseits dem Ehemanne verwandt wird.² Auch hier scheitert die Entführungsfabel.

1) Das Hohelied, Erstlingsdrama aus dem Morgenlande oder Familiensünden und Liebesweihe. Ein Sittenspiegel für Brautstand und Ehe. 1851.

2) Irrig findet L. Geiger, Ursprung der Sprache (1869) S. 88 in √ חת (חתם, חתם u. dgl.) die Bed. des Verbindens. Das N. חֲתָן bed. zunächst *a man married among a people* und dann *any relation on the side of the wife* (Lane); der Grund-

Die Vermählung mit Sulamith geschieht mit freudiger Zustimmung der Königin Mutter. Um diesen fatalen Umstand zu beseitigen, schiebt man das צִנְיָה in die Zeit zurück, wo Salomo sich mit der Pharao-Tochter vermählte. *Cogitandus est Salomo, sagt Hlgst., qui cum Sulamitha pompa sollemni Hierosolyma redit, eadem corona nuptiali ornatus, qua quum filiam regis Aegyptiorum uxorem duceret ornatus erat.* Aber war er denn so arm oder knauserig, um diesen alten Kranz hervorholen zu müssen, und so niederträchtig rücksichtslos gegen seine legitime ebenbürtige Gemahlin, sie durch Aufsetzung dieses Kranzes zu Ehren einer Nebenbuhlerin zu kränken? Nein, zur Zeit wo diese Jugendliebesgeschichte spielte war die Pharao-Tochter noch nicht von ihm geehlicht. Schon die Erwähnung der Mutter weist uns in seinen Regierungsanfang. Sein Haupt ist nicht mit einem Kranze geschmückt, der schon seinen Dienst gethan, sondern mit einem frischen Kranze, den die Mutter ihrem jugendlichen Sohne ums Haupt gewunden. Die Männer haben den Zug schon von ferne bewillkommt, der König aber in seinem Hochzeitsschmuck hat überwiegende Anziehungskraft für die Schaulust der Frauen — sie werden hier aufgefordert, den Augenblick wahrzunehmen, wo das glückselige Paar sich bewillkommt.

Des dritten Aktes zweite Scene IV, 1—V, 1.

Ein Zwiegespräch Salomo's mit der Geliebten, die er erst Freundin, dann aber, ihr immer näher tretend, Braut nennt, ist der Inhalt dieser Scene. Der Ort des Zwiegesprächs ist, wie 5, 1 zeigt, der Hochzeitssaal. Daß die dort versammelten Gäste hören was Salomo zu Sulamith sagt, darf man nicht meinen, der D. aber hat es dem Liebespaar abgelauscht. Schöner als je erscheint Sulamith dem Könige. Er preist ihre Schönheit, anhebend von den Augen, dem Seelenvollsten am äußeren Menschen IV, 1^a: *Sieh du bist schön, meine Freundin, ja du bist schön! Deine Augen Tauben hinter deinem Schleier.* Gr. Venet. übers. nach Kimchi: ἀπὸ τῶν ἑσώθεν τῆς χαυτίδος σου (hervorblickend aus deinem mähenartig herabwallenden Haupthaar). So auch Schultens: *capillus plexus* und Hgst., welcher πλέγμα 1 Tim. 2, 9 und ἐμπλοκή τριχῶν 1 P. 3, 3 — Stellen die nicht zu Gunsten Sulamiths sprechen würden — vergleicht; aber weder צִנְיָה noch צִנְיָה bed. flechten; Letzteres sagt man vom Haar, wenn es übertoll und reif zum Scheeren ist. Das Haar zu verstehen ist auch deshalb unzulässig, weil von den Augen im Verh. zu den vorderen Haarflechten nicht מבשר gesagt werden kann. Symm. übers. צִנְיָה richtig mit κάλυμμα, wie auch der Syr. (im Hohenliede durch σιωπήσεως der LXX irregeleitet) Jes. 47, 2. Das V. צִנְיָה fest,

begriff muß der gleiche wie der von חָתָן circumcidere sein (vgl. Ex. 4, 25), nämli. der des Eindringens, den auch חָתָן percellere und חָתָן descendere (vgl. z. B. bei Livius: ferrum descendit haud alte in corpus und zu Spr. 17, 10) aufzeigen.

solid, massiv, undurchdringlich machen, woher z. B. صمام Stöpsel und الصياء der Plaid, in den man sich hüllt, indem man ihn um sich herumschlingt.¹ Der Schleier heißt so als der das Gesicht dicht verhüllende. Im Aram. heißt צַיִת *Palp.* צַמְצַם geradezu verschleiern wie z. B. *Bereschith rabba* c. 45 *extr.* von einer Matrone, die der König vor sich vorbeigehen läßt, gesagt wird: צִמְצַמָה פִּיהָ. Sulamith ist also verschleiert. Wie die römische Braut das *velum flammeum* trug, so war auch die isr. Braut tief verschleiert, vgl. Gen. 24, 65., wo Rebekka angesichts ihres Verlobten sich verhüllt (lat. *nubit*). בִּיעַר Constr. בִּיעַר, ein Segolatonomen, welches Abscheidung bed., ist Präp. im Sinne von *pone*, wie im Arab. im Sinne von *post*; Ew. § 217^m nimmt gegen das Arabische den Grundbegriff der Deckung (verw. בגר) an, aber das Umgebende ist das was es umgibt als abscheidend und ebendamit als deckend gedacht. Von hinter ihrem Schleier, der ihr Antlitz umschließt (s. Bachmann zu Richt. 3, 23), blinken ihre Augen hervor, welche, ohne daß man צִיִּי zu ergänzen braucht, in ihrer Färbung, Bewegung und Seelenspiegelung sich einem Taubenpaar vergleichen. Von den Augen wendet sich die Lobpreisung zum Haare 1^b: *Dein Haar wie eine Herde Ziegen, die abwärts am Gilead-Gebirge lagern.* Das Haupthaar der Braut war unbedeckt; wir wissen aus späterer Zeit, daß sie darin einen Kranz von Myrten und Rosen oder auch eine „goldene Stadt“ עִיר שָׁל (זרב) d. i. einen Schmuck trug, welcher emblematisch Jerusalem darstellte. Um den Vergleich nicht unpassend zu finden, muß man wissen, daß die Schafe in Syrien und Palästina meistens weiß, die Ziegen aber meistens schwarz oder doch dunkelfarbig wie z. B. die braune Mamreziege (*gedi Mamri*) sind.² Das V. יָלַת ist das arab. جلس welches aufsitzen bed. und sich von dem gleichbed. قعد so unterscheidet, daß jenes von einem gesagt wird der zuvor gelegen, dieses von einem der erst steht und dann sich setzt³; das Negd führt auch den Namen جلس als das sich über das übrige Land erhebende und kuppelartig aufsitzende Hochland. Man hat sich die Ziegen gelagert und dabei mit gehobenem Oberkörper zu denken. מָן in מִרְרָה ist ungef. so gebraucht wie in מִרְרָה מִן Jes. 40, 15. Eine Ziegenherde, auf dem für den Fernblick in schräger und fast senkrechter Steile sich erhebenden Berge gelagert

1) s. über diesen Verbalstamm und seine Derivate Ethé, Schlafgemach der Phantasie S. 102—105.

2) Der schottische Volksdichter Rob. Burns trägt, indem er sich die Ziegen weiß denkt, den Vergleich von dem Haar auf die Zähne über: Die Zähne — gleich dem Silbervließ Der frischgewaschenen Lämmerschaar, Die langsam klimmt am Bergeskies, Und funkelnd glänzt das Augenpaar (Uebers. von Pertz).

3) Von einem der im Bette فراش aufsitzt, wäre قعد unsagbar; in جلس liegt die Richtung von unten nach oben, in قعد (eig. zusammenhocken, niederkauern) von oben nach unten.

und wie in der Schwebelängs herabhängend, gewährt einen die Landschaft herrlich und lieblich verschönernden Anblick. Salomo vergleicht diesem Anblick den des Lockenhaars der Geliebten, welches auf die Schultern der Geliebten herabwallt — sie war bisher eine Hirtin, darum folgt dem ländlichen Bilde ein zweites v. 2: *Deine Zähne wie eine Herde Schurschafe, die aufsteigen aus der Schwemme, alle zwillingsstrüchtig und ein kinderberaubtes nicht darunter.* Das V. קצב ist, wie das Arabische zeigt, in der Bed. *tondere oves* das Synonym von קצו. Mit geschorenen (nicht: zu scherenden) Schafen werden die Zähne hinsichtlich ihre Glätte, mit geschwemmten hinsichtlich ihrer Weiße verglichen — das paläst. Schaf ist in der Regel weiß —; hinsichtlich ihrer Vollzahl, in welcher sie sich paarweise, je ein oberer einem unteren, entsprechen, mit Zwillingssgeburten, in die keine Lücke gerissen. Die Parallelstelle 6, 6 läßt den Vergleichspunkt der Glätte fallen. Daß man die Schafe einige Tage nach der Schur badete, ist aus Columella VII, 4 ersichtlich. Ueber den incorrekten Wechsel männlicher mit weiblichen Formen s. zu 2, 7. Das prt. *Hi.* מְהַאֲרִימֹת (vgl. *ὁδονατόχος* Theokr. 1, 25) geht auf die Mütter, deren keine einen Zwilling ihrer paarweise Geborenen verloren. Bei שְׂעָלֵי מֶרְהָרֶהָצָה ist viell. zugleich mit der Weiße an die *saliva dentium* gedacht. Das Naß des Speichels, welches den Glanz der Zähne erhöht, kommt in Liebesliedern wie Mutenebbi's, Hariri's, Dschami's häufig vor. Und daß der Speichel eines reinen und gesunden Menschen nichts Widriges hat, sieht man daran, daß der Herr mit seinem Speichel einen Blinden heilt. Lobpreis des Mundes 3^a: *Wie ein Faden von Karmesin deine Lippen und dein Mund zierlich.* Im Unterschiede vom rothen Purpur שֶׁנִּי אֶרְבָּמִן bed. שֶׁנִּי (eig. Glänzendes, denn diese Form hat ebensowol active Bed. wie שֶׁנִּי אֶרְבָּמִן als passive wie שֶׁנִּי אֶרְבָּמִן), vollständig שֶׁנִּי אֶרְבָּמִן, die Kermes- oder Wurmfarbe, den Karmesin, den rothen Saft des Cochenillinsekts. מְדַבֵּרָה (מְדַבֵּרָה) übers. LXX ἡ λαλιά σου, Hier. *eloquium*, und Venet. ὁ διάλογός σου, aber das würde, wenn durch ein ἀπ. λεγ., durch דְּבִירָה ausgedrückt sein; מְדַבֵּר ist hier Name des Mundes, dessen Nennung man erwartet, das Präformativ ist *Mem instrumenti*: der Mund als Redewerkzeug, als das Organ der im Worte und in der Sprechweise sich abprägenden Seele. Der D. bedurfte für פִּיהָ eines volleren gewählteren Wortes; ebenso nennt man in Syrien die Nase nicht mehr *auf*, sondern *minchâr* (v. *nachara* schnauben). Lobpreis der Schläfe 3^b: *Wie ein Schnittstück der Granate deine Schläfe hinter deinem Schleier.* רִקָּה ist der dünne Schädeltheil zu beiden Seiten der Augen, lat. meist im plur. *tempora*, deutsch „Schläfe“ von schlaff d. i. schwach = רַק. Das Bild deutet auf jene sanfte Farbenmischung, welche das Colorit der sogen. Carnation zu einer der schwersten Aufgaben der Malerei macht. Die Hälfte eines geschnittenen Granatapfels (Hier. *fragmen mali punici*) ist nicht ihrer Außenseite nach gemeint, wie Zöckl. annimmt, indem er dem Nomen רִקָּה gegen Richt. 4, 21. 5, 26 die Bed. Wange gibt, die es nicht hat, sondern ihrer Innenseite nach, welche ein rubinartiges und ein damit gemischtes tem-

perirtes Roth aufzeigt¹ — ein um so treffenderes Bild, da die Grundfarbe des Teints Sulamiths ein herabgestimmtes Weiß ist.² Bis hierher sind die Bilder dem Gesichtskreise der Hirtin entlehnt, nun folgt ein erhabenes, der König entnimmt es dem Herrschaftsgebiete seines Reiches. Die welche Augen wie Tauben hat, ist von Gestalt wie eine geborene Königin v. 4: *Wie der Thurm Davids dein Hals, gebaut in Terrassen, daran die tausend Schilde hangen, alle Schutzwehren der Helden.* Der Davidsturm ist, wie es scheint, der Herdenturm מִגְדַּל עֶזְרָא Mi. 4, 8., von wo David die Herde seines Volkes überschaute, bei Neh. 3, 25f. der Thurm genannt, welcher hervorspringt vom oberen Hause des Königs d. h. nicht: des Palastes, sondern eines Regierungsgebäudes oben auf Zion, welches als Gerichtshof diente. Aber was bed. das ἀπ. λεγ. תְּלַפְּיֹת? Grätz übers.: zur Fernsicht, aber das griech. τηλωπός, für dessen hebraisirte Abstractum er תְּלַפְּיֹת hält, ist ein so seltenes Wort, daß schon deshalb seine Einbürgerung im Semitischen unwahrscheinlich. Hgst. übers.: gebaut für Schwertergehänge und sieht in תְּלַפְּיֹת ein Compositum aus תָּלַ (v. תָּלָה, wofür sich Bildungen wie תָּר = *jadj*, שָׂר = *šadj*, שָׁל 2 S. 6, 7 vergleichen ließen) und פָּיֹת; aber פָּיֹת bed. nicht Schwerter, sondern die Schneiden des (doppelschneidigen) Schwertes, weshalb Kimchi (תָּל als Constr. v. תָּל fassend wie שָׁל in בְּצִלְעֵי von (שָׁל), 'Erhöhung aus scharfkantigen Steinen' erkl., und überdies kennt die hebr. Sprache solche *nm. comp. appellativa* nicht: die Namen des Frosches צַפְרָדִּי (vgl. ضفدع) und der Fledermaus עֲטָלָה (vgl. zu dem angefügten פ das כ in ثعلب Fuchs) sind solche nicht und auch צִלְמָתָה Todesschatten ist erst später aus urspr. צִלְמָתָה (vgl. ظلمات *tenebrae*) dazu umgestempelt³. Gleichen Ged. gewinnt Ges. indem er תְּלַפְּיֹת *exitilibus* (sc. *armis*) erkl., von einem Adj. תְּלַפְּי v. תָּלַה = تَلَف umkommen, dessen Inf. *talâf* noch jetzt ein mit *halâk* (umkommen) gleichbed. Wort ist; مَتَلَف (Ort des Untergangs) ist wie יַשְׁמוֹן ein poet. Name der Wüste. Die Erkl. ist gefällig, aber gewagt, da weder das Hebr. noch das Aram. eine Spur dieses Verbuns aufweist, und sie ist also aufzugeben, wenn sich תְּלַפְּיֹת auf einen im Bereiche des Hebr. und Aram. nachweisbaren Verbalstamm zurückführen läßt. Dies leistet die Erklärung Ewalds, welcher auch Böttch. und Röd. den Vorzug geben: gebaut für dichte (gedrängte) Kriegerschaaren (so näml. daß viele Hunderte oder Tausende darin Platz finden); das V.

1) Das Innere der Granate ist durch zähe lederartige weiße oder gelbliche Häute abgetheilt und die Abtheilungen dicht gefüllt mit kleinen Beeren in Form und Größe mäßiger Weinbeeren, in deren saftreichem Innersten sich die kleinen eig. Samenkörner befinden. Die Beeren sind glänzend dunkelroth oder auch blaßroth. Auf die Mischung dieser zwei Farben zielt obige Vergleichung.

2) Moslemische Erotiker vergleichen den Lippenspalt mit dem halbirenden Einschnitt in eine Granate.

3) s. über solche dem jüngeren Semitismus angehörige Doppelwörter *Jesurun* p. 232—236.

לָפַף zusammenwickeln (*opp.* זָשַׁף aufwickeln) wird vom Zusammenballen des Heereshaufens (*liff* Plur. *lufuf*) und auch vom kriegesischen Handgemenge gebraucht, תַּלְפִּיחַ würde auf ein damit gleichbed. V. לָפַח n. d. F. תָּאֲנִיחָה zurückgehen. Aber wäre תַּלְפִּיחַ von Kriegerschaaren gemeint, so würden diese als darin befindliche Besatzung bezeichnet und nicht bloß gesagt sein, daß der Thurm für solche gebaut sei; denn der Vergleichspunkt wäre dann der imposante und durch eine von innen ausgehende Gewalt des Eindrucks überwältigende Anblick des Halses. Nun kommt aber im Aram. und beziehungsweise talmudischen Hebräisch nicht allein לָפַח und לִיחַ, sondern auch לָפַי (*Af.* אֶלְפַי) vor und zwar in der Bed. der Verschränkung d. i. ineinandergreifenden Anschlusses z. B. im Targum: der Teppiche des Stiftszeltes (בֵּית לִיפַי Stelle des Zusammenschlusses = מִתְּפִיחָה oder תְּפִיחָה des hebr. Textes) und im Talmud: der Dächer zweier Häuser (*Bathra* 6^a לִיפְתָּא die Fuge)¹. Danach kann תַּלְפִּיחַ, wenn man ל nicht als Angabe der Bestimmung, sondern der Norm faßt, ‚in Aneinanderreihungen‘ bed. So wird das ל schon von Döderl. gefaßt: ‚in Windungen‘ (vgl. לָפַח לָפַח wenden, drehen) und Mei. Mr.: in Abstufung, und daß תַּלְפִּיחַ sich auf Bestandtheile des Baues selber beziehe, setzen auch Aq. Hier. voraus, indem sie Zinnen oder Brustwehren (*ἐπάλξεις, propugnacula*) verstehen,² wie auch Venet., dessen εἰς ἐπάλξεις χιλίας eine Verquickung dieser Erklärung mit der von Kimchi unter אֶלֶף verzeichneten (תַּלְפִּיחַ = תְּאֲלִפְיִחַ) ist. Aber die Zinne heißt תִּנּוֹת und ihre Zacken שִׁמְשִׁיחַ, wogegen תַּלְפִּיחַ passender Name der Terrassen ist, welche sich, eine an die andere anschließend, über einander erheben; so terrassenförmig die Thürme zu bauen und gleichsam einen auf den andern zu setzen war babylonisch-assyrische Sitte.³ Der Vergleich ist dadurch veranlaßt, daß Sulamiths Hals mit Geschmeide umwunden ist, so daß er nicht wie ein geradeaus, sondern wie ein abgestuft sich erhebendes Ganzes erscheint. Daß der Hals als mit Geschmeide behangen vorgestellt ist, zeigt der weitere Verfolg des Bildes. תִּנּוֹת bed. das Schild als das Schirmende, wie *chupeus* (*chlypeus*) viell. mit *καλύπτειν* zusammenhängt, und שִׁמְשִׁיחַ v. שִׁמְשִׁיחַ = שִׁלַּח als harte und durchdringliche Wehr; das Letztere ist hier das

allgemeinere Wort, welches mit תִּנּוֹת dem Rundschild auch תִּנּוֹת das den ganzen Mann deckende Ovalschild und andere Schildformen befaßt. אֶלֶף הַתִּנּוֹת ‚das Tausend der Schilde‘ hat den fingerzeigenden wenn nicht (s. Anm. zu 1, 11) den gattungsbegrifflichen Artikel. Das appositionnelle כָּל שִׁמְשִׁיחַ הַגִּבּוֹרִים will nicht bed.: alles Schilde von Helden, was כָּל שִׁמְשִׁיחַ הַגִּבּוֹרִים oder כָּל שִׁמְשִׁיחַ 3, 8 heißen würde, sondern: alle Schilde der Helden, wie es auch die Accentuation nicht anders gefaßt hat. Der

1) Das arab. لَفَا VI bed., von gleichem Wurzelbegriff ausgehend, etwas wieder einzuholen, wieder einzubringen, wieder gut zu machen suchen.

2) s. auch Lagarde, *Onomastica* p. 202: Θαλιπώθ ἐπάλξη (lies - εἰς) ἡ ἰψηλά.

3) s. Oppert, Grundzüge der assyr. Kunst (1872) S. 11.

Art. ist auch hier bedeutsam. Salomo ließ nach 1 K. 10, 16 f. zweihundert goldene צנח und dreihundert goldene מגניט anfertigen, welche er im Libanonwaldhause deponirte. Diese goldenen Schilde nahm der Pharao Sisak mit sich fort und Rehabeam ersetzte sie durch מגני נחשור, welche die Trabanten trugen, wenn sie den König auf seinem Tempelgang begleiteten 1 K. 14, 26—28 vgl. 2 Chr. 12, 9—11.; diese „Schilde Davids“ d. i. dem königlichen Hause gehörigen Schilde wurden bei der Thronerhebung des Joas den Trabanten-Obersten ausgehändigt 2 K. 11, 10 vgl. 2 Chr. 23, 9. Sowol von diesen ehernen als von jenen goldenen Schilden wird uns ausdrücklich gesagt, wie und wo sie aufbewahrt wurden, nirgends daß sie außen an einem Thurme, dem Davidsturm, aufgehängt waren. Eine solche Schaustellung der goldenen Schilde ist auch sehr unwahrscheinlich. Man wird wol anzunehmen haben, daß 4^b nicht den Davidsturm beschreibt wie er wirklich war, sondern so wie man sich ihn vorzustellen hat, damit er ein Bild des Halses Sulamiths sei. Dieser gleicht dem terrassirten Davidsturm, wenn man sich ihn mit den tausend Schilden behangen denkt, welche die Helden tragen, diejenigen Helden näml. welche die Leibwache des Königs bilden. So befremdet es auch nicht, daß zu den 200+300 goldenen Schilden hier noch 500 hinzugefügt sind; die Leibwache, in Haufen von je 100 getheilt 2 K. 11, 4., ist auf 1000 Mann berechnet. Die Beschreibung entspricht übrigens alter Sitte. Es heißt חֲלָיִי עֲלָיִי, nicht חֲלָיִי בִּי; die äußere Thurmmauer ist als mit daran aufgehängten Schilden geschmückt gedacht. Daß man so an den Thurmmauern ringsum Schilde aufhing, bezeugt Ezechiel in seiner Weiss. über Tyrus 27, 11 vgl. τὸ κατὰ πρόσωπον die Außenseite 1 Macc. 4, 57 *supra foris Capitolinae aedis* Plinius h. n. XXXV, 3. Und obwol wir die Mutmaßung aufstellen, daß die Fantasie Salomo's den Davidsturm noch herrlicher ausstattet, als er an sich war, müssen wir doch bekennen, daß wir die salomonischen Bauwerke nicht hinreichend kennen, um ein sicheres Urtheil zu fällen. Diese über unser Verständnis hinausgehende Mannigfaltigkeit der Beziehungen des Hohenliedes auf die Prachtfaltung der salomonischen Herrschaft ist seiner salomonischen Abkunft günstig. Auf das grandiose Gemälde der erhabenen Schönheit des Halses und der Steigerung dieser Schönheit durch den Ketten schmuck folgt nun ein wieder zur Hirtensprache zurückkehrendes liebliches Bild, welches die Schilderung abschließt v. 5: *Deine beiden Brüste gleich zwei Rehlein, Zwillingen einer Gazelle, die unter Lilien weiden.* Der durch innere Differenzirung des Plur. entstandene Du., welcher im Hebr. nicht zwei beliebige Dinge, sondern zwei durch Natur oder Kunst gepaarte bez., existirt nur in der Hauptform; שְׁדַיִם wird, sobald es flectirt wird, unkenntlich, weshalb hier, wo das Paar als solches gerühmt wird, שְׁנֵי hinzutritt. Einem Zwillingspaar junger Gazellen vergleichen sich die Brüste hinsichtlich ihrer Ebenmäßigkeit und Jugendfrische, und der Busen, von dem sie sich abheben, vergleicht sich einer mit Lilien bedeckten Aue, auf welcher ein Zwillingspaar junger Gazellen graset. Mit diesem zarten lieblichen Bilde bricht das

Lob der Reize der Auserwählten ab. Wenn man Lippen und Mund als Einen Körpertheil zählt, was sie auch sind, so sind es sieben Lobpreisungen, wie Hgst. richtig zählt (Augen, Haar, Zähne, Mund, Schläfe, Hals, Brüste), und Hahn redet mit Recht von einer siebenfältigen Schönheit der Braut.

Sulamith erwidert auf diese Fülle von Lobsprüchen v. 6: *Bis der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen, will ich fortgehen nach dem Myrrhenberge hin und nach dem Weihrauchhügel.* Alle diej. Ausll., welche in diesen Worten die Rede Salomo's sich fortsetzen lassen, verlieren sich in Abgeschmacktheiten. Die meisten verstehen Myrrhenberg und Weihrauchhügel von den v. 5 gerühmten Reizen Sulamiths oder von ihrer Schönheit im Ganzen, aber die Bilder wären grotesk (vgl. dagegen 5, 13) und אֶלְכָּךְ לִי prosaisch, wozu kommt daß sich mit הֵלֶךְ לִי die Vorstellung des sich hinweg Begebens verbindet Gen. 12, 1. Ex. 18, 27 oder daß sie darin doch überwiegt Gen. 22, 2. Jer. 5, 5 und daß für אֶלְכָּךְ לִי an u. St. in Rückblick auf 2, 10. 11 die Vorannahme gilt, daß es dem franz. *je m'en irai* entsprechen werde. Mit Recht sieht Luis de Leon in dem Myrrhenberg und dem Weihrauchhügel Namen schattiger und duftiger Plätze; er meint aber, Salomo sage daß er dorthin gehen wolle, um Siesta zu halten und daß er Sulamith mit sich dorthin einlade. Aber von dieser Einladung lesen wir nichts und daß ein Bräutigam einen Theil des Hochzeittages verschlafe, ist noch unnatürlicher als daß z. B. Wilh. Budäus, der französische Philolog, einen Theil desselben arbeitend auf seiner Studierstube zubrachte. Daß nicht Salomo, sondern Sulamith hier redet, gibt sich schon in dem Anfange 'עַד שֶׁיִּפְּסֶיחַ יוֹרִי kund, welcher auch 2, 17 Wort Sulamiths ist. Anton 1773 bem. richtig: „Dieses sagt Sulamith, um sich loszumachen“. Aber warum will sie sich losmachen? Man antwortet, daß sie sich von den so zudringlichen Elogen Salomo's fortseht: sie sagt daß sie, sobald es dunkel wird, nach den blumigen würzigen Feldern ihrer Heimat entweichen will, wo sie ihrem geliebten Schäfer zu begegnen hofft. So z. B. Ginsburg 1868. Aber wächst denn in Nordpalästina Myrrhe und Weihrauch? Ginsburg beruft sich auf Florus *Epit. rerum Rom.* III, 6., wo von Pompejus, der über den Libanon nach Damask reiste, gesagt wird, er sei gezogen *per nemora illa odorata, per thuris et balsami sylvas*. Aber unter diesen *thuris et balsami sylvae* können nur die Gärten von Damask gemeint sein, denn in Nordpalästina und überh. in Palästina sind weder Myrrhe noch Weihrauch heimisch. Friedrich 1866 verlegt deshalb Sulamiths Heimath nach Engedi, läßt hier wieder einmal Sulamith das Gesicht nach dem Fenster hinwenden und von dem Myrrhenberg und Weihrauchhügel fantasiren, „wo sie bei einbrechender Dunkelheit auszuschauen pflegte nach dem ihr verlobten Herdenbesitzer“. Aber Sulamith ist, wie schon ihr Name andeutet, nicht aus dem tiefen Süden, sondern eine Galiläerin und der verlobte Herdenbesitzer ist aus Schlaraffenland. Daß in den Gärten Engedi's Myrrhe und Weihrauch gepflanzt waren, ist möglich, obwol 1, 14 nur von dortiger Alhenna die Rede ist. Hier aber müssen Orte in der Nähe der

Königsburg gemeint sein; denn der Myrrhenbaum, dessen Gummiharz als Aroma geschätzt war, ist das arabische *Balsamodendron Myrrha* und der Weihrauchbaum, dessen Harz als Räucherwerk diente, ist wie der Myrrhenbaum eine arab. Amyridée; den besten Weihrauch lieferte die in Ostindien heimische *Boswellia serrata*¹, die Israeliten bezogen ihn aus dem Lande der joktanidischen Sabäer (Jes. 60, 6. Jer. 6, 20). Sowol der Myrrhen- als der Weihrauchbaum waren in Palästina so exotisch wie bei uns, Salomo aber, der durch seine eigne Handelsflotte mit Arabien und Indien in Verbindung stand, hatte sie in seinen Gärten angepflanzt (Koh. 2, 5). Die Demütige weicht den liebeblühenden Lobsprüchen aus, indem sie sich ausbittet, sich hinweg nach den mit Myrrhe und Weihrauch bepflanzten einsamen Plätzen bei der Königsburg begeben zu dürfen, wo sie in der diesem Tage geziemenden Gemütsstimmung zuzubringen gedenkt, bis das einbrechende Dunkel sie zum Könige zurückruft. Es ist der Ernst des Tages, der ihr dieses אֵלֶךְ לי eingibt, des Tages, an welchem sie ihren Gottesbund (Spr. 2, 17) mit Salomo schließt. Ohne allegorisiren zu wollen, dürfen wir doch nicht unbemerkt lassen, daß der Myrrhenberg und Weihrauchhügel an den Tempel erinnern, wo Gotte alle Morgen und Abende das aus Myrrhe, Weihrauch und andern Spezereien gemischte Räucherwerk emporsteigt Ex. 30, 34 ff.; הַר הַמִּיָּרֵחַ ist ein viell. nicht unbeabsichtigter Anklang an הַר הַמִּיָּרֵחַ 2 Chr. 3, 1., den Berg der Gottesschau. Jedenfalls sind ‚Myrrhenberg‘ und ‚Weihrauchhügel‘ passende Namen für Plätze andächtiger Betrachtung, wo man mit Gott verkehrt.

Diese Kindlichkeit frommen Sinnes macht sie nur noch liebenswürdiger in den Augen des Königs. Er bricht in die Worte aus v. 7: *Ganz bist du schön, meine Freundin, und kein Makel an dir*. Gewiß meint er: kein Makel weder der Seele noch des Leibes. In v. 1—5 hat er ihre äußere Erscheinung gepriesen, in v. 6 aber hat sich ihre Seele erschlossen: der Ruhm makelloser Schönheit gilt also ihrer Seele nicht minder als ihrem Aeußern. Und was ihr Verlangen nach Einsamkeit fern vom Getümmel und Gepränge des Hoflebens betrifft, so verheißt er ihr v. 8: *Mit mir vom Libanon, Braut, mit mir vom Libanon sollst du kommen, sollst schauen vom Gipfel Amana's, vom Gipfel Senir's und Hermon's, von Lagerstätten der Löwen, von Bergen der Leoparden*. Zöckl. faßt אָחֵי im Sinne von אֵלֵי und הַשִּׁירִי im Sinne des Wanderns nach diesem Ziele: „Er verkündet ihr in überschwinglichen Ausdrücken, daß sie von jetzt ab statt in öden Gebirgslandschaften und gefahrvollen Höhen bei ihm im Königspalaste weilen soll.“ So auch Kingsbury. Diese Deutung kann leicht bestechen, hält aber nicht Stich. Denn 1) müßte das statt durch אָחֵי הַבְּוִיָּא entw. durch אֵלֵי הַבְּוִיָּא oder durch אָחֵי הַשִּׁירִי ausgedrückt sein; 2) ist Sulamith nicht aus dem Libanon oder gar dem nach Damask hinschauenden Antilibanos; 3) wäre dies keine Erwiderung auf Sulamiths Verlangen nach einsamer Stille. Wir bleiben deshalb bei unserer

1) Lassen, Indische Alterthumskunde 1, 335.

Erkl. vom J. 1851. Auf die steilen Höhen des Libanon will er sie mit sich emporrücken und von dort mit ihr herniedersteigen; denn das Gebirg besteigend hat man keine Aussicht, aber hernieder steigend hat man das Panorama der Umgebung zu seinen Füßen. Sonach ist חֲשֹׁרִי nicht wie Jes. 57, 9 zu verstehen, wo es *migrabas* bed., sondern wie Num. 23, 9: es bed. *spectabis*; neben מַרְאֵשׁ liegt die Vorstellung der Fernsicht näher als die des Herabsteigens — übrigens ist die Bed. *spectare* die secundäre, denn שָׁרָה bed. zunächst ‚gehen, ziehen, reisen‘ und dann ‚hingehend besehen, hingehen um zu besehen‘; *sêr* heißt arab. geradezu das Schauspiel und *sêr etmek* auf türkisch ‚beschauen‘ (vgl. تماشى spazieren gehen, dann: beschauen). לְבָנוֹן heißt das Alpengebirge, welches sich im Nordwesten des h. Landes über 20 Meilen lang von dem Flusse Leontes (*Nahr el-Kasmîe*) nordwärts bis zum Eleutheros (*Nahr el-kebîr*) erstreckt. Die andern drei Namen gehören dem durch das coelesyrische Tiefland vom Libanon getrennten und von Banias nordwärts bis in die Ebene von Hamâth sich erstreckenden Antilibanos an. אֲמֻנָה heißt diejenige Gebirgsgruppe des Antilibanos, von welcher die Quellen des Amana-Flusses sich ergießen, eines der zwei Flüsse welche der syr. Hauptmann 2 K. 5, 12 vorzüglicher nennt als alle Wasser Israels: es sind אֲמֻנָה und פְּרָפֶר, der *Baradâ* und *A'wadsch* (nach Tuch umgekehrt); dem mit dem *Feidsche* vereinigten Baradâ (Chrysorrhoeas) verdankt die Umgebung von Damask, die غُوضَة, ihre paradiesische Schönheit. חֶרֶם חֶרֶם (v. חָרַם abschneiden, vgl. חֶרֶם und חֶרֶם schroffer Vorsprung eines Gebirgsstocks) ist das südlichste Glied der Antilibanoskette, das ungef. 7 Stunden lange und bis zur Schneeregion sich erhebende Gebirg, welches die Nordostgrenze des h. Landes bildet und von dem die Quellen des Jordan niederströmen. Eine andere Gruppe des Antilibanos ist der שְׁנִיר, nicht שְׁנִיר; der Name ist an allen drei Stellen, wo er vorkommt (Dt. 3, 9. 1 Chr. 5, 23), überlieferungsgemäß mit שְׁנִי שְׁמַלְלִי zu schreiben; das Onkelos-Targum schreibt סְרִיךְ, das jerusalemische umschreibt שִׁירָה דְּמַסְרִי פִּירָה (der Berg dessen Früchte in Fäulnis übergehen, näml. wegen der Ueberfülle), der Midrasch erklärt anders: שִׁירָה שׁוֹנֵא הַנִּיר (der welcher dem Aufbrechen mit dem Pfluge widerstrebt) — überall wird die Schreibung mit ש vorausgesetzt. Laut Dt. 3, 9 war dies der amoritische Name des Hermon, womit gesagt sein will, daß die Amoriter den Hermon d. i. die Antilibanos-Kette, indem sie den Namen eines Theils auf das ganze Gebirg übertrugen, *Senîr* nannten; Abulfeda bezeugt سَنِير als Namen des Theils nördlich von Damask, womit die Angabe bei Schwarz, Das h. Land S. 33 stimmt, daß der Hermon (Antilibanos) nordwestlich von Damask *Senîr* heiße. Panther נְמִרִים hausen noch jetzt in den Klüften und Schluchten des Libanon und des ihm parallel laufenden Antilibanos, wogegen der Löwe jetzt aus den Ländern der Mittelmeerregion verschwunden ist. In Salomo's Zeit war er noch in den Schlupfwinkeln des Jordangestades und um so mehr in

den entlegenen Revieren der zwei nördlichen Alpenketten zu treffen. Von den Höhen dieser Alpen, sagt Salomo, soll Sulamith, einsam mit ihm alleine, herniederschauen, von dort wo Löwen und Parder hausen. Nahe und doch unnahbar diesen Ungetümen soll sie da der Aussicht genießen auf das große und herrliche Land, welches dem Scepter dessen unterworfen ist, der sie an diesen jähren Abgründen festhält und sicher über diese schwindelnden Höhen geleitet. Wenn **הָרַר הַמּוֹר**, so ist wol auch **אֲמָנָה** nicht ohne Nebenbeziehung. **אֲמָנָה** bed. von dem Grundbegriff der Festigkeit und Bewährung aus Treue und Treubund, wie er zwischen Gott und der Gemeinde geschlossen wird, indem er sich ihr **בְּאֲמִינָה** verlobt Hos. 2, 22., der Gemeinde, von welcher der Apostel Eph. 5, 27 das Gleiche sagt was hier 4, 7 Salomo von Sulamith. Hier zum ersten Male nennt er sie **בְּתוּלָה** nicht **בְּרֵיחַ**, denn das würde dem Sprachgebrauch nach, 'meine Schwiegertochter' bed. Hienach scheint es, daß überh. der Begriff, 'Schwiegertochter' der primäre und, 'Braut' der secundäre ist: **בְּתוּלָה** welches jedenfalls s. v. a. **קְדוּשָׁה** ist wie **חֲתָנָה** Kuchen s. v. a. **חֲתוּלָה**. Durchstochenes (vgl. **קְדוּשָׁה** Brautstand Jer. 2, 2) scheint die mit der Familie in die sie, ihr Elternhaus verlassend, eingeht, Zusammengefaßte zu bed.¹ (vgl. oben das über **חֲתָנָה** zu 3, 11^b Gesagte), nicht: die Umfaßte = Bekränzte (vgl. arab. **تَكْلَل** bekränzt s.; *teklil* Bekränzung; *iklil*, syr. *k'ילו*, Kranz) oder auch die zur Vollendung Gebrachte (vgl. das Verbum Ez. 27, 4. 11) d. i. zum Ziele ihres weiblichen Berufes Gelangte. Uebrigens heißt **בְּתוּלָה** wie 'Braut' im älteren Deutsch (z. B. Gudrun) nicht allein die Verlobte, sondern auch die kürzlich Vermählte.

Alles was der König sein nennt kann sie nun das Ihre nennen, denn sie hat sein Herz und mit seinem Herzen ihn und all das Seine erobert v. 9: *Du hast mein Herz getroffen, meine Schwester Braut, du hast mein Herz getroffen mit Einem von deinen Blicken, mit Einem Kettlein von deinem Halsschmuck.* Das **פִּי** kann beherzt machen bed. und bed. dies im Aram. wirklich, weshalb der Syr. das Wort beibehält; Symm. übers. es mit *ἐθάρουνάς* *με*. Aber ziemt es einem Manne, der kein Feigling, zumal einem Könige, zu sagen, daß die Liebe, die er gefaßt, ihm ein Herz d. i. Mut mache? Nur etwa einem Krieger, der durch den Gedanken an die Geliebte, deren Verehrung und Bewunderung er verdienen will, begeistert wird, das Aeüßerste zu wagen. Salomo aber ist kein Antar, kein fahrender Ritter.² Uebrigens ist die nächste Wirkung der Liebe eine andere: sie wirkt auf den Menschen, den sie hinnimmt, zunächst nicht ermu-

1) L. Geiger, Ursprung der Sprache S. 227 vgl. 88.

2) Eine Probe der Böttcherschen Auslegung: „Was läßt sich natürlicher annehmen, als daß die Winzerin ihrem Hirten bei einem ersten Befreiungsversuch, als er sein: meine Taube in den Felsbuchten u. s. w. hinaufrief, aus halb geöffnetem Fenster mit halbem Kopf und Hals sichtbar geworden war und ian ebendadurch zur nunmehrigen kühnen Befreiung selbst aus der Räuber Mitte ermutigt hatte?“ Wir bedauern die Sulamerin, daß sie sich an diese passive mondscheinige Memme gehängt hat.

tigend, sondern entwaffnend; erwiderte Liebe ermutigt, aber die Liebe in ihrem Anfang, wovon hier die Rede, überwältigt. Naturgemäßer würden wir also übers.: du hast mich entherzet, aber ‚entherzen‘ hieße nach dem semitischen und überh. altertümlichen Begriffe des Herzens (Psychol. S. 254) nicht sowol das Herz abgewinnen als vielmehr des Verstandes oder der Besinnung berauben (vgl. Hos. 4, 11). Solche denomin. *Pi.* von Namen körperlicher Gliedmaßen bed. nicht blos Wegnahme, sondern auch schon Verletzung und überh. gewaltsame Affection derselben wie *וַיִּצַח אֶת הַרְסָא* Ew. § 120^e, wonach LXX Ven. Hier. *ἐξαπολόωσας με vulnerasti cor meum* übers. Der Sinn kommt auf das Gleiche hinaus, denn du hast mir das Herz verwundet ist s. v. a. du hast mein Innerstes bewältigt (vgl. Ps. 45, 6^b). Mit Einem ihrer Blicke, mit Einem Kettlein ihres Halsgeschmeides hat sie ihn wie mit Zaubergewalt überwunden: *veni, visa sum, vici*. Das *Kerî* ändert in *בְּאַחֶרֶת* um, allerdings ist *עֵינָי* meist Fem. (z. B. Richt. 16, 28), aber nicht nur der außerbiblische Sprachgebrauch, welcher z. B. vom bösen bezaubernden Blick beliebig *עֵינָי רָצָה* oder *עֵינָי רָע* sagt, sondern auch der biblische (s. Sach. 3, 9. 4, 10) behandelt das Wort als doppelgeschlechtig. *עֵינָי* und *עֵינֵי* verhalten sich wie Theil und Ganzes. Mit der Nominalendung *ôn* wird von *צִנָּאר* Hals (eig. Dreher) die Bez. eines für den Hals bestimmten Kunstgegenstandes gebildet, vgl. *צִנָּארֵי* der künstliche Mond in der Frauentoilette Jes. 3, 18 ff. *עֵינָי* (mit *עֵינֵי* Nacken zusammenhängend) ist die einzelne Kette (aram. *עֵינֵי קָתָא*) dieses Halsschmucks. In dem Wortpaare *עֵינָי אַחֶרֶת* ist *אַחֶרֶת* statt *אַחֶרֶת* die auch außer genitiver Wortkette vorkommende flüchtigere Form (Gen. 48, 22. 2 S. 17, 22) und die Vorausstellung (häufiger bei *רָבִים*, s. zu Ps. 89, 51) folgt der Analogie der reinen Zahlwörter wie *שְׁלֹשׁ נָשִׁים*, sie scheint aus der Vulgärsprache in die Buchsprache übergegangen zu sein, wo sie außer hier nur in jüngerer Sprachzeit vorkommt Dan. 8, 13. Daß ein Augenstrahl herzdurchbohrend wirken kann, bestätigt die Erfahrung, aber wie ein Kettlein des Halsschmucks? Auch das begreift sich. Wie die Schönheit durch geschmacklose Kleidung sich selber ungleich wird, so wird sie durch geschmackvolle Kleidung, welche nicht eine prächtige zu sein braucht, sondern auch die allereinfachste sein kann, mächtig gehoben. Dazu kommt daß der liebreizende anziehungskräftige Eindruck eines Menschen sich allem mittheilt was er an sich trägt, wie z. B. die Blutflüssige in den Evv. den Saum des Gewandes Jesu mit wonniger Hoffnung berührt; denn der Liebende fühlt die Seele des Geliebten in allem was mit diesem in Zus. steht, alles das ist durch den Geliebten wie geweiht und gefeilt und wirkt um so mächtiger, wenn es ihn schmückt, weil es selber als Schmuck des Schönen um vieles schmuckvoller erscheint. Im vorigen Verse hat Salomo zum ersten Male Sulamith mit *בְּלִילִי* angeredet. Jetzt nennt er sie mit gesteigerter Traulichkeit *בְּלִילִי אַחֶרֶת*. In dem Wechsel der Anreden spiegelt sich der Fortgang der Geschichte. Weshalb er nicht *בְּלִילִי* sagt, ist zu 8^a aus der Entstehungsgesch. des Worts begründet worden. Salomo's Mutter mag Sulamith *בְּלִילִי* nennen, er aber gibt dem Affinitätsverh.,

in welches Sulamith eingetreten, Beziehung auf sich insonderheit, indem er אחתי כלה sagt: die welche als כלה seiner Mutter wie deren Tochter ist, ist als כלה im Verh. zu ihm wie seine Schwester. Er hebt nun wieder an, ihre Liebreize zu preisen v. 10—11: *Wie schön ist deine Minne, meine Schwester Braut, wie viel lieblicher deine Minne als Wein und der Duft deiner Salben als alle Gewürze. Seim träufeln deine Lippen, Braut, Honig und Milch ist unter deiner Zunge, und der Duft deiner Gewänder ist wie Libanons Duft.* Ueber die Verbindung des Pluraletantum הוררים mit dem Plur. des Präd. s. zu 1, 2^b. Das Präd. רפי preist die Minne in ihren Kundgebungen nach dem Eindrucke dieser auf das Gesicht, טובי nach ihrem Eindruck auf die Empfindung bei näherem Verkehr. Wie v. 9 den Augen und daneben dem Halsschmuck gleiche Gewalt des Eindrucks zugesprochen wird, so gehen hier Lobpreis der Leibesschönheit und Lobpreis des Salben- und Kleiderduftes der Braut durcheinander, denn ihre Seele spricht sich nicht allein in ihren Lippen aus, sie duftet ihm auch in ihren Wolgerüchen entgegen, die ihn deshalb aromatischer als alle Arome dünden, weil er ihre Seele darin gleichsam einathmet. נפח v. פת ebullire (s. Schultens und unsern Comm. zu Spr. 5, 3) ist Jungfernhonig *azotum* (*acetum* Plinius XI, 15) d. i. der von selbst aus den Waben (ציפרים) herausfließende. Honigseim träufeln die Lippen, die er kisset; Milch und Honig ist unter der Zunge, die ihm Worte reiner und inniger Liebe zulispelt, vgl. das Gegentheil Ps. 140, 4. Die letzte Zeile ist Anklang an Gen. 27, 27. שִׁמְלָה ist das transponirte שִׁמְלָה v. שִׁמְלָה בפֶּשֶׁה aus שִׁמְלָה בפֶּשֶׁה (vgl. שִׁמְלָה aus שִׁמְלָה). Wie Jakobs Kleider dem greisen Vater entgegendufteten wie Duft eines gottgesegneten Gefildes, so duften für Salomo die Kleider der Fehllosen und Reinen, die aus den Waldgebirgsgegenden des Nordens gekommen, so urfrisch und herzstärkend wie der Duft des Libanon (Hos. 4, 7), nämli. seiner würzigen Kräuter und Bäume, obenan der Balsamduft der Cedernäpfel. Der Lobpreis geht auf Sinnliches, aber hat sittliche Weihe v. 12: *Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut, ein verschlossener Born, eine versiegelte Quelle.* גֶּן (in der Regel Masc. Böttch. § 658) heißt der Garten von der Umhegung, גֶּן (sonst גֶּן) der Sprudel (synon. מַבְיֵעַ) von den sich hervorwälzenden Wellen (vgl. das נִי. גֶּן Am. 5, 24) und מַבְיֵעַ der Ort wo ein Quell, gleichsam ein Auge der Erde, sich ergießt. Lth. unterscheidet גֶּן und גֶּן richtig, wogegen alle alten Uebers. (selbst Venet.) so übers., als ob גֶּן zweimal stünde. Das *Pasek* zwischen גֶּן וְנָעוּל und גֶּן וְנָעוּל will die zwei *Nun* wie z. B. 2 Chr. 2, 9. Neh. 2, 12 die zwei *Mem* auseinanderhalten; es ist das bereits zu 2, 7 besprochene orthophonische *Pasek*, welches zwei gleichen oder organisch verwandten Lauten ihre Selbständigkeit sichert. Ob die versiegelte Quelle (*fons signatus*) eine bildlich verwandte bestimmte Quelle ist, welche Salomo durch Wasserleitungen für die Oberstadt und den Tempelplatz ausgebeutet hatte¹, lassen wir

1) So Zschocke, Ueber die versiegelte Quelle Salomo's in der Tübinger Quartalschrift 1867, 3.

dahingestellt. Zu einem verschlossenen Garten und Brunnen hat Niemand Zugang, als ihr rechtmäßiger Herr, und eine versiegelte Quelle ist geschützt vor allem Unreinen. So ist sie, die Keusche, geschlossen gegen die Welt und unzugänglich für jede Trübung ihres reinen Herzens, jede Entweihung ihres reinen Leibes.¹ Desto herrlicher und größer ist die Fülle von Blumen und Früchten, die in dem Garten dieses gegen die Welt und ihre Lust geschlossenen Lebens blühen und reifen v. 13—14: *Was dir entsproßt ist ein Park von Granaten nebst köstlichsten Früchten, Cyperblumen nebst Narden. Narde und Krokus, Kalmus und Zimmet nebst allerlei Weihrauchbäumen, Myrrhe und Aloë nebst allen edelsten Aromen.* Das gemeinsame Subj. zu dem allen bis v. 15, diesen eingeschlossen (vgl. den Namen שָׁלֵחַ oder שָׁלַח Neh. 3, 15), ist שְׁלֵחָה als pflanzenbildliche Bez. aller „Erscheinungen und Lebensäußerungen“ (Böttch.) ihrer Persönlichkeit. „Wüßte ich doch hier — beim Rocke — das Verstandnis zu erschließen; gewiß hatten alle diese Blumen und Früchte in der Bildersprache des Morgenlandes, in der Blumensprache der Liebe ihre schöne Deutung.“ Auch in der altdeutschen Poesie heißt *bluomen brechen* s. v. a. der Minne genießen; die genannten Blumen und Früchte sind Bilder all des Minnewerthen, was die Geminnte dem Minnenden bietet. Die meisten hier genannten Pflanzen sind exotisch; פָּרֶדֶס (Umhäufung, Umwallung, Einfriedigung) ist eben ein Garten oder Park mit vorzugsweise ausländischen Zier- und Würzpflanzen — ein altpersisches Wort, dessen zuerst in unserer Untersuchung und Auslegung des Hohenliedes 1851 nach Spiegel gegebene Erklärung (v. *pairi* = *περι* und *dêz* *√diz* Haufe) jetzt Gemeingut geworden ist (Justi, Handbuch der Zendsprache S. 180). פָּרִי מְגָדִים (v. מְגָד, welches dem arab. *meğd* Lob, Ehre, Herrlichkeit entspricht, s. Volck zu Dt. 33, 13) sind *fructus laudum* oder *lautitiarum* herrliche köstliche Früchte, welche in der jüngeren Sprache auch ohne פֶּרֶז kurzweg מְגָדִים heißen (*Schabbath* 127^b מִיני מְגָדִים allerlei Arten feiner Früchte), vgl. syr. *magdo* gedörrtes Obst. Ueber כָּפַר s. zu 1, 14.; über מֵר zu 1, 13.; auch über נִרְדָּה war schon zu 1, 12 die Rede. Der lange Vocal von נִרְדָּה entspricht der persischen Form *nârd*, woneben sich aber auch *nard* findet, indisch *nalada* (Duftgebendes); das *ê* ist also nur tonlang und kann deshalb im Plur. schwinden. Grätz liest statt נִרְדִּים, weil der D. die Narde nicht zweimal genannt haben werde, יִרְדִּים Rosen — die Conj. ist schön, aber für uns, die wir das Gedicht für salomonisch halten, mit der Geschichte der Rose (s. zu 2, 1) unvereinbar und auch nicht nöthig — die Schilderung bewegt sich stufenrhythmusartig. כְּרֶכֶם ist *crocus stativus*, der echte indische Safran, dessen getrocknete Blüten-Narben den als Farbe, Gewürz und Arzneimittel verwendeten Safran geben; Safran ist arabisch (زعفران) und bed. Gelbwurz und gelben Farbstoff. Der Name כְּרֶכֶם, pers. *karkam*, arab. *kurkum* ist von Haus aus indisch, sanskr. *kunkuma*. קָנֶה Rohr

1) Siegel חֹתֶם, pers. *muhr*, wird geradezu im Sinne von Jungfräulichkeit gebraucht, s. Perles, Etymologische Studien (1871) S. 67.

(von dem intransitiv gedachten קנה $\sqrt{\text{קני}}$, כנ, aufrichten)¹, näml. Würzrohr ist *acorus calamus*, der Kalmus, der bei uns in Sümpfen verwildert vorkommt, aber aus dem Orient stammt. קנמון ist *laurus cinnamomum* ein auf der Ostküste Afrika's und Ceylon heimischer und später auch auf den Antillen angebauter Baum aus der Familie der Laurineen, dessen innere Rinde, abgeschält und gerollt, das Zimrohr (*cannella*, franz. *cannelle*) ist, aram. קנינא, wie auch griech. *κιννάμωμον* und *κίνναμον*, lat. (z. B. im 12. B. des Plinius) *cinnamomum* und *cinnamum* mit einander wechseln, v. קנם, wahrsch. einer secundären Bildung von קנה (wie פם wov. פמה von פא), auf welche auch ἐπόστασις und talmudisch-targumisch קנים קנים Eidschwur (vgl. קנים) zurückgehen, so daß also der Name, der dem Abendlande durch die Phönizier zugekommen ist, urspr. nicht dem Baume, sondern der Röhrenform der erstarrten gerollten Rinde gilt. Wie נדרים auf Varietäten der Narde, viell. der indischen und der von Strabo u. A. bezeugten jamanischen, geht, so führt לבונה ציצית noch bestimmter auf indisch-arabische Varietäten des Weihrauchbaums und seines wolriechenden Harzes; er hat seinen Namen von den weißlichen und durchsichtigen Körnern dieses seines Harzes (vgl. arab. *hubân* Weihrauch und Benzoë, das Harz des Storaxbaums לבנה لبنی); das griech. *λίβανος*, *λίβανωτός* (lat. *thus* Räucherwerk v. *θύω*) ist ein Wort vom phönizischen Markte. אלהות oder auch אלהים (was merkwürdiger Weise schon im Munde Bileams Num. 24, 6 vorkommt, sonst nur erst seit Salomo) ist der semitisirte altindische Name der Aloë *agaru* oder *aguru*; das Aromatische ist das Holz des eig. Aloë-Baums (*aloëxylon agallochum*), bes. seine in der Erde vermoderte Wurzel (*agallochum* oder *lignum aloës* *ξύλαλον*) wonach hier Trg.: אכסיל אלוין nach der LA im Aruch), welches vorzüglich aus dem hinteren Indien kam.²

1) In dieser allgem. Bed. Rohr (syn. *arundo*) ist das Wort auch griechisch und lateinisch: *κάνναι* (*κάναι*) Rohrdecken, *κάρειον*, *κάναστρον* aus Rohr geflochtener Korb, *canna*, *canistrum*, ohne dort sich auf einen indogermanischen Verbalstamm zurückführen zu lassen und ohne die spez. Bed. einer Gewürzpflanze zu gewinnen.

2) s. Lassen, Indische Alterthumskunde 1, 334 f. Furrer in Schenkels BL will אלהות von der in Palästina wie Arabien einheimischen Liliacee verstehen, welche auch Aloë heißt. Aber das drastische Purgirmittel, welches die saftigen Blätter dieser Pflanze liefern, ist kein Aroma und das V. אהל, 'glänzen', wovon er den Namen dieser Aloë herleiten will, ist unerweislich. Vgl. übrigens das Petersburger Lex. u. *aguru* ('nicht schwer'), wonach dies Name der *amgris agallocha* und *agularia agallocha*, aber keiner Liliacee ist. Der Name 'Adlerholz' beruht auf Misverstand des Namens des Agila-Baums. 'Paradiesholz' heißt es weil es einer der Paradiesesbäume gewesen sein soll (s. *Bereschith rabba* zu Gen. 2, 8). Dioskorides sagt von diesem Holze: *συμίσχεται ἀντὶ λιβανωτοῦ*, das Hohelied stellt es demgemäß neben Myrrhe und Weihrauch. Das Gemeinsame der Lilien-Aloë und der Holz-Aloë ist der bittere Geschmack dort des Saftes, hier des harzigen Holzes.

Der arabische Aloë-Name صبر gilt der Lilien-Aloë. Die Sprichwörter *amarru min es-sabir* bitterer als Aloë und *es-sabr sabir* die Geduld ist Aloë gehen auf den Aloë-Saft.

עם verbindet wie überall beisammen Befindliches oder irgendwie Ver-eintes (5, 1 vgl. 1, 11 wie Ps. 87, 4 vgl. 1 S. 16, 12). Das abschließende עם כל-ראשי בשמים *cum praestantissimis quibusque aromatibus* ist ein poetisches *et cetera*. ראש mit dem Genit. des Werthgegenstandes heißt was von *meilleure qualité* oder, wie das Talmudische sagt, was אלפא d. i. Nummer 1 ist. Ezechiel sagt 27, 22 in gleichem Sinne ראש כל-בשם. Der Panegyricus kommt nun noch einmal auf das Bild vom Quell zurück v. 15: *Ein Gartenquell, ein Brunnen lebendigen Wassers und Gießbäche vom Libanon*. Das Dritte der Vergleichung war in v. 12 die Samlung und die Geschlossenheit, hier das innere Leben und seine Wirksamkeit nach außen. Eine Quelle in Gärten (גנים Plur. der Kategorie) ist für die Anpflanzungen ringsum in Beschlag genommen und hat an diesen Gärten gleichsam ihren berufsmäßigen Wirkungskreis. Ein Brunnen lebendiger Wasser ist ein solcher, dem was er spendet von innen zuquillt, so daß es ihm zwar gegeben ist, aber nicht ohne zugleich sein wahres Eigentum zu sein. נזל

verhält sich semitischem Sprachgebrauch nach zu ירד wie 'niedergehen' zu 'weggehen' (s. zu Spr. 5, 15); ähnlich verhalten sich ירד gehen und ירד (worin das י mit י zum Ausdruck der Weichheit des Flüssigen vertauscht ist) fließen, wov. das mit ירד sinnverwandte ירד Wildbach, Sturzwasser. Bäche die vom Libanon kommen haben ein starkes Gefäll und (sofern sie nicht aus der Schneeregion kommen) nicht nur frisches, sondern auch krystallreines Wasser. Alle diese Bilder wären, sinnlich verstanden, geschmacklos, während sie, ethisch verstanden, überaus sinnig sind und sich zwanglos deuten, so daß die Vermutung sich nahe legt, daß Jesus in Voraussetzung des geistlichen Verstandes des Hohenliedes dieses Schriftwort im Sinne hat, wenn er sagt, daß von des Gläubigen Leibe (ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ, wie das Quellwasser ἐκ τῆς κοιλίας τῆς γῆς kommt) Ströme lebendigen Wassers fließen werden Joh. 7, 38.

Des Königs Lob ist für Sulamith Beweistum seiner Liebe, welche erwidert sein will. Aber so wie sie ist hält die Gepriesene sich seiner doch nicht für würdig, ihre Demut sagt ihr, daß sie erst der Zubereitung für ihn bedarf, der Zubereitung durch jenes Wehen, welches Gottes Odem in Natur- und Geisterwelt ist v. 16: *Wache auf, Nord, und komme; Süd, durchwehe meinen Garten, laß träufeln seine Würze — eingehn möge mein Geliebter in seinen Garten und essen die Frucht die ihm köstlich*. Die Benennungen des Nordens und Südens sind sowol als Namen der Himmelsgegenden wie als Namen der von da wehenden Winde weiblichen Geschlechts Jes. 43, 6. Der Ostwind קדים bleibt absichtlich ungenannt, mit ihm verbindet sich die Vorstellung des Verderblichen und Widerwärtigen (s. zu Iob 27, 21). Der Nordwind macht kalt bis zu Eis Sir. 43, 20., und wenn der Südwind weht wirds heiß Le. 12, 55. Wenn Kälte und Wärme, Kühle und Schwüle rechtzeitig wechseln, so fördert dies das Wachstum. Und wenn der Wind bald von hieher bald von dorthen einen Garten durch-

weht, nicht so heftig wie wenn er die Bäume des Waldes schüttelt, sondern so sanft und doch kräftig, wie es ein Garten vertragen kann, so kommen alle Wolgerüche des Gartens in Wogen und er wird wie ein Duftmeer. Der Garten selbst wehet d. i. duftet dann (פַּח =

פוח vgl. Plur. *afwäh* Wolgerüche, wolriechende Pflanzen)

wie in ריח היום Gen. 3, 8 die Vorstellung unterliegt daß wenn es Abend wird der Tag selber winde d. i. sich kühle; das mit dem Objektsacc. des Gartens verbundene causative הִפִּיחַ bed. den Garten luftig und duftig machen. נוֹל hier von den Aromen, die sich gleichsam von den Pflanzen lösend in Fluß kommen, indem sie von den Luftwellen fortgetragen werden. Sulamith wünscht daß alles was an ihr der Liebe werth ist in volle Wirklichkeit trete. Was nach Est. 2, 12 mit Ester zu geschehen hatte, damit sie dem Könige zugeführt werden könne, diese Vollbereitung an ihr zu beschaffen ruft Sulamith die Winde herbei, welche gleichsam das Athmen des Gesamtnaturlebens und als solches des Lebensgeistes sind, welcher der tragende Hintergrund alles Geschaffenen ist. Ist sie so für den der sie liebt und den sie liebt hergerichtet, so soll er zu seinem Garten kommen und die ihm zuständige köstliche Frucht genießen. In so demütig zarten, kindlich keuschen Ausdrücken ergibt sie sich dem Geliebten. —

Sie gibt sich ihm und er hat sie hingenommen und feiert nun die Wonne des Besitzes und Genusses V, 1: *Ich bin gekommen in meinen Garten, meine Schwester Braut, habe gepflückt meine Myrrhe samt meinem Balsam, habe gegessen meine Wabe samt meinem Honig, habe getrunken meinen Wein samt meiner Milch — — Esset, trinket und berauscht euch Geliebte!* Wenn der Ausruf Salomo's 1^a sich unmittelbar den Worten Sulamiths 4, 16 anschlosse, so müßte man annehmen, daß er, hingenommen von diesen Worten, in denen Liebesverlangen und Demut sich durchdringen, triumphirend so ausruft, nachdem er sie als sein unentreibbares Eigentum in seine Arme geschlossen. Aber der Ausruf besagt mehr als das. Er setzt eine Liebesvereinigung voraus, wie sie der am Ende des Brautstandes liegende Abschluß der Ehe mit sich bringt und wie sie innerhalb dieser durch Sittlichkeit und Sitte gezogenen Schranken das gottgeordnete Ziel der schöpferisch begründeten geschlechtlichen Liebe ist. Das dichterische בָּאתִי בְּאֵתִי deutet auf das vom Eingehen des Mannes in das Frauengemach übliche בָּאָה, welchem sich das von Einführung in das Brautgemach übliche דָּחַל בָּהָא (er ging mit ihr ein) vergleicht. Der Weg, auf welchem Salomo zu diesem vollen und ganzen Besitze gelangt ist, war kein kurzer und zumal für seine Sehnsucht ein langer. Jetzt triumphirt er ob der endlichen Befriedigung, die sein heftiges Verlangen gefunden. Ein wonniger Genuß, der auf dem Wege und innerhalb der Schranken göttlicher Ordnung erlangt wird und der ebendeshalb nicht in den bitteren Nachgeschmack der Selbstverwerfung ausläuft, ist auch noch in der Nachempfindung wonnig. Diese Wonne der Nachempfindung athmen seine Worte, mit בָּאתִי בְּאֵתִי beginnend.

Ginsburg u. A. übers. falsch: *I am coming*, was אָנִי בָא (הֵינִי) heißen müßte. Die mit בארר anhebende Reihe von Perfekten kann nicht anders als rückblickend gemeint sein. Der Garten גן ist Sulamith selbst 4, 12., ist die Fülle ihrer leiblich-seelischen Reize 4, 16 vgl. בְּרָמִי 1, 6. Er darf sie „meine Schwester Braut“ nennen, der Garten ist also sein kraft göttlichen und menschlichen Rechts, er hat Besitz von diesem Garten ergriffen, er hat seine köstlichen seltenen Blumen gebrochen. אָרַר (in der Mischna-Sprache das vom Feigenlesen übliche Wort) bed. pflücken; der Aethiope übers. *ararku karbê* ich habe Myrrhe gepflückt, denn das Aethiopische hat für ארה doppellautiges *arara*. בְּשָׁמִי ist hier das abgebeugte בָּשָׁם. Während בָּשָׁם mit seinem Plur. בְּשָׁמִים den Wolduft insgemein und nur vorzugsweise den Balsam bez., ist בָּשָׁם = בְּשָׁם der eig. Name des Balsam- (Mekka-Balsam) Baums *amyris opobalsamum*, welcher nach Forskål in der mittleren Gebirgsregion von Jemen heimisch ist; er heißt auch بَلْسَام, das Wort ist in dieser durch Einsatz erweiterten Form ins Abendland gewandert und dann in Formen wie אֶפְרוֹסוֹמֹן, אֶפְרוֹסוֹמֹן, בְּלֶסְמוֹן (syr. *afrusomo*) ins Semitische zurückgewandert. Balsam und andere Arome in reichlichem Maße bekam Salomo von der Königin Saba's zum Geschenk 1 K. 10, 10.; die weltberühmten und bis in die Römerzeit gewinnreichen Balsamplantagen von Jericho (s. Winers RW) mögen der freundschaftlichen Beziehung, in welche Salomo zu der süd-arabischen Fürstin trat, ihre Entstehung verdanken. Statt der indischen Aloë 4, 14 ist hier jama-nischer Balsam mit der Myrrhe als Bild der Vorzüge Sulamiths gepaart. Das Pflücken, Essen, Trinken sind nur wechselnde bildliche Bezeichnungen des Liebesgenusses. Honig und Milch — sagt Salomo 4, 11 — ist unter deiner Zunge. חֵמֶר ist wie חֶמֶר 1 S. 14, 27 die Wabe (*favus*) oder Honigzellenscheibe, viell. eine der porösen Lava entlehnte Benennung.¹ Mit dem Honig und der Milch „unter der Zunge“ ist der Wein verbunden, mit welchem und zwar dem edelsten 7, 10 der Gaumen Sulamiths verglichen wird. Wein und Milch zusammen gibt οἰνόγαλα, welche bei Longus 1, 23 Chloe dem Daphnis kredenzt. Salomo und sein Lied schweben hier auf dem Gipfel des Vollgenusses, aber versteht man seine Bildersprache so wie es selbst sie deutet, so spricht es auch hier die Wonne der Befriedigung, welche der Dichter des 19. Psalms 6^a auf das Antlitz des aufgehenden Helios überträgt, in Worten keuscher Reinheit aus, welche die geschlechtliche Liebe in keiner ihrer Bethätigungen aufgibt, sofern sie mit Achtung des geliebten Weibes und mit Warung der beiderseitigen Menschenwürde verbunden ist. Ebendeshalb verbietet sich auch die Worte Salomo's 1^a als zu den Festgästen gesprochen zu denken. Zwischen 4, 16 und 5, 1^a liegt die Brautnacht. Der Ausruf 1^a ist Salomo's Morgengruß an

1) Die Lava mit ihren erbsengroßen dichtgedrängten Löchern hat große Ähnlichkeit mit der Wabe, s. Wetzstein in der Zeitschr. für allgem. Erdkunde 1859 S. 123.

die nun ganz und gar sein eigen Gewordene. Der Zuruf an die Festgäste ergeht am anderen Tage der Hochzeit, welche uralter Sitte gemäß Gen. 29, 28. Richt. 14, 12 sieben Tage hindurch gefeiert zu werden pflegte Tob. 11, 18 (καὶ ἡχθη ὁ γάμος Τρεβία μετ' εὐφροσύνης ἐπὶ τὰς ἡμέρας). Es ist der dramatische Charakter des Hohenliedes, welcher es mit sich bringt, daß die Pausen übersprungen, die Scenen schnell gewechselt und die Zeiten einheitlich zusammengedrückt werden. Der Plur. דוררים — urteilt Hgst. — heißt immer Liebe, also nach Spr. 7, 28 auch hier: Esset, Freunde, trinket und berauscht euch in Liebe. Aber die Aufforderung *inebriamini amoribus* hätte, von den Festgästen an das Hochzeitspaar gerichtet, einen Sinn, nicht aber als Aufforderung an die Festgäste. Und wenn man ריה דורים sagen kann, so doch nicht שכר דוררים, das V. שכר hat immer nur den Acc. eines geistigen Getränks bei sich. Deshalb faßt keiner der alten Uebers. (ausgen. nur Venet.: μεθύσθητε ἔρωσι) דוררים trotzdem daß es sonst im Hohenliede die Minne bed. in anderem als persönlichem Sinne; רעים und דוררים sind hier die Plurale der sonst parallelen רע und דוד z. B. 5, 16^b, wonach auch (vgl. dagogen 4, 16^b) accentuirt ist. Die Versammelten sollen in der Weise theilnehmender Freunde die Wonne des Festes mitschmecken. Das Lied der Lieder ist hier auf seinem Höhepunkt angelangt. Ein Paulus würde nach Eph. 5, 31 f. nicht anstehen, die mystische Deutung bis auf diesen zu erstrecken. Das Wort vom Antitypus des Hochzeitspaars lautet Apok. 19, 7: ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν, und das Wort vom Antitypus der Festgäste ebend. v. 9: Μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι.

Vierter Akt.

Die verschmähte, aber wiedergewonnene Liebe.

V, 2—IV, 9.

Des vierten Aktes erste Scene V, 2—VI, 3.

In diesem 4. Akte werden wir nun nicht etwa in die Zeit zurückschlagen, wo Salomo's Verhältniß zu Sulamith erst im Werden war. Nicht in die Zeit der ersten Liebe, sondern des nachhochzeitlichen Lebens und der da nicht ohne Trübung sich behauptenden anfänglichen Liebesinnigkeit werden wir versetzt. Beweis dafür ist dies, daß die Geliebte in den beiden ersten Akten רעיתי angeredet wird und daß der 3. Akt von da zu der Anrede כלה und אחתי aufsteigt¹; im 4. Akt dagegen steht neben der Anrede רעיתי nicht mehr כלה oder אחתי,

1) Bei den Slovaken heißt die Braut vor ihrer Behaubung *mladucha* ‚Jungfer Braut‘ und danach *nevesta* ‚Brautgattin‘. Und bei den Engländern ist *bride* nicht die Verlobte als solche, sondern die Verlobte in der Nähe ihrer Vermählung.

sondern das einfache אָחִי¹ — eine Anrede, die auch das Ihrige dazu beiträgt, das Verhältnis zu vergeistigen, zu idealisiren und ihm einen mystischen Hintergrund zu geben. Es sind Bilder aus dem Leben der Liebenden in der Ehe, welche uns vorgeführt werden, nachdem der 3. Akt die Liebenden feierlich zusammengegeben. Sulamith, zum Ziele ihres Sehnsens gelangt, hat einen ähnlichen Traum wie 3, 1—4. diesseit des Zieles. Aber so ähnlich die Träume sind, so verschieden sind sie auch, wie ihre Ausgänge zeigen: dort sucht sie ihn und hält den Gefundenen fest, hier sucht sie ihn und findet ihn nicht. Daß das Erzählte dem Traumleben angehört, ergab sich in c. 3 daraus, daß es als in äußerer Wirklichkeit geschehen unvorstellbar war; hier gibt sich das Erzählte selber durch seinen Eingang als Traumerlebnis v. 2: *Ich schlafe, mein Herz aber wachet — horch da pochet mein Lieber: Oeffne mir, meine Schwester, meine Freundin, meine Taube, meine Fromme, denn das Haupt ist mir voll Thaues, meine Locken voll Nachttropfen.* Die participialen Nominalsätze 2^a geben die Umstände an, unter denen was 2^b erzählt erfolgte. Im Hauptsatze würde in historischer Prosa יָדַדְתָּ stehen, hier tritt in dramatischer Lebhaftigkeit das interjectionale *vocem* = *ausculta* mit folg. Gen. und beigefügter nach semitischer Syntax accusativisch gedachter Zustandsbezeichnung² (wie Gen. 4, 10. Jer. 10, 22 vgl. 1 K. 14, 6) vergegenwärtigend an dessen Stelle. Schlafen während das Herz wach ist s. v. a. träumen, denn Schlafen und Tageshelle des Bewußtseins sind unvereinbar; die Gedankenregungen bleiben entweder unter der Schwelle oder objektiviren sich als Traumbilder. עִיר = *amir* ist ebenso von עָרַר wachen (wurzelverw. mit dem gleichbed. arischen *gar* in *γοργορεῖν, ἐγείρειν*) gebildet wie מָוִית = *mawit* von מָוִת. Das ו hat hier den conjunctionellen Sinn von ‚dieweil‘ wie אֲשֶׁר Koh. 6, 12. 8, 15. Das ך *dagessatum*, welches hier und sonst noch einige Male vorkommt (s. zu Spr. 3, 8. 14, 10), gehört zu den Inconsequenzen des Punktationssystems, welches sonst ך nicht verdoppelt, viell. ein Rest der babylonischen Aussprache, welche hierin

1) Dafür daß der Gatte die Gattin ‚Schwester‘ nennt, gibt es kaum ein anderes Beispiel als Est. 5, 9 (apokr.), wo Ahasveros zu Ester sagt: *τί ἐστίν, Ἐσθήρ; ἐγὼ εἰμι ὁ ἀδελφός σου.* Noch ähnlicher ist Tob. 7, 12: *ἀπὸ τοῦ νῦν σὺ εἰ ἀδελφὸς αὐτῆς καὶ αὐτὴ ἀδελφὴ σου,* aber hier verschmelzt sich mit dem ehelichen Verhältnis das verwandtschaftliche. Im Lat. ist *soror* öfter Benennung der Buhle in Gegens. zu *uxor*. Hier im Hohenliede aber tritt כָּלָה an die Stelle des weil zweideutig („meine Schwiegertochter“) unzulässigen בָּלְתִי.

2) Das zu dem determinirten רוּרִי hinzutretende רוּפֶק ist nicht Attribut, sondern Zustandsbezeichnung (حال) und also Acc. wie z. B. die Beiruter Uebers. es wie-

dergibt: *صوت حبيبي قارعًا* horch mein Geliebter in dem Zustande eines Klopfenden. Dagegen kann רוּפֶק *רוּרִי* ‚ein klopfender Geliebter‘ bed. Aber ‚Horch ein Geliebter klopfend‘ würde gleichfalls accusativisch auszudrücken sein. In der klassischen Sprache wird die Zustandsbezeichnung, wenn das Subst. zu dem sie gehört indeterminirt ist, diesem vorausgestellt z. B. an der Pforte stand ein Geliebter klopfend *قارعًا حبيبٌ*.

der lingualen Natur des ך gerechter ward als die das ך wie einen Halbguttural behandelnde tiberiensische. קוצה Locke v. קץ = קץ *absçidit* folgt in der Begriffsbildung der Analogie von קציר in der Bed. Zweig v. קצר *desequit*; man nennt so einen Theil, welcher sich ohne Schädigung des Ganzen wegnehmen läßt und um weggenommen zu werden sich handrecht darbietet, vgl. den ägyptischen Frauenschwur bei der Seitenlocke *la-hajät maksûsi* beim Leben meines Abgeschnittenen d. i. meiner Locke (Lane, Sitten 1, 38 Anm.).¹ Das Wort ist auch in der Talmudsprache noch lebendig. Von einem schönen jungen Manne, der sich zum Nasiräat meldete, sagt *Nedarim* 9^a: קוצותיו סוררות לו תלחלים, und *jer. Horajoth* III, 4 sagt dasselbe von einem in Rom Prostituirten: seine Locken waren in Strähnen wie Hügel an Hügel geordnet; in *Berêschith rabba* c. 65 zu Gen. 27, 11 wird dem קרה Glatzköpfigen der קוצץ Kraushaarige entgegengesetzt, und auch das Syrische hat den Lockennamen ܡܕܝܬܐ (wol *kausoto* zu sprechen), womit hier Peschitto das hebr. קוצה wiedergiebt, wie Syrohexapl. Iob 16, 12 das griech.

αόμη. טל v. טלל (طلل anfeuchten, näml. den Boden; verspritzen, näml. Blut) ist im Arab. der Staubregen, im Hebr. der Thau; Nachttropfen

(רסס v. רסס spritzen, rieseln)² sind eben Thautropfen, denn diese Gestalt nimmt der Niederschlag der feuchten Luft in Nächten an, die nicht so kalt sind daß er zu Reif wird. Sulamith träumt also daß ihr Geliebter Einlaß bei ihr begehrt. Er kommt eines weiten Weges und nächtlicher Weile. In den zärtlichsten Worten erbittet er was er unverweilt erwartet. Er nennt sie אהתי als ihm so ebenbürtig und traulich wie die Schwester dem Bruder Verbundene; רעיתי als die von ihm in freier Wahl zu intimem Verkehr Erkorene; יוקתי als die ihrer Reinheit, Einfalt und Lieblichkeit halber von ihm Geliebte und Geschätzte. Was zum vierten תמתי bed., zeigt das arab. تام ganz und gar hingegen s., wov. *teim* Ergebener = Knecht und *mutajjam* sterblich verliebt. Indem er sie רמתי nennt, bez. er also diese Liebe als ganze ungetheilte, ohne Ausflucht und Rückhalt sich hingebende. Aber diesmal bewährte sich diese Liebe nicht, wenigstens nicht sofort v. 3: *Ich habe ausgezogen mein Kleid, wie sollt' ichs wieder anziehen? Habe gewaschen meine Füße, wie sollt' ich sie wieder beschmutzen?* Sie liegt bereits entkleidet zu Bett; תמתי ist das auf bloßem Leibe getragene Keid χιτών v. כהן Flachs (versch. von کتون *kutun* Baumwolle,

1) Anders قصة^٢ welches das vorn an der Stirn (so daß es nicht auf diese herabfällt) verschnittene Haar bed.

2) Dem Grundbegriffe nach: Festes oder Flüssiges in kleine Theilchen zerschellen, weshalb רסיסים auch Trümmerstücke bed. Dieser Wurzelsippe gehört auch رشح^٢ durchsickern, durchschwitzen, II befeuchten (z. B. den Mund des Säuglings

mit Milch) und das äthiop. *rasêha* befleckt s. an. Die mit dem Sprengwedel versprengten Tropfen heißen arab. *rasahât*; in der Mystik ist *rasahât el-uns* (Thautropfen der Vertraulichkeit) Bez. der sporadischen göttlichen Gnadenblicke.

woher franz. *coton* Baumwolle und Kattun = Baumwollenzug). Sie hat bereits ihre Füße gewaschen, wobei vorausgesetzt, daß sie des Tages über barfuß gegangen — wie אֵיבְכָה (wie? beidemale mit Ton auf *penult.*,¹ vgl. אֵיבְכָה wo? 1, 7) sollte sie das Kleid, das sie bereits auseinandergefaltet und hingelegt (dies bed. eig. בִּסְט פֶּשֶׁט, vgl. über das synon. פֶּרֶד Iob S. 363), wieder anziehen und zerknittern, wie ihre rein-gewaschenen Füße wieder beschmutzen (אֲטַנְפִּים, auf das weibliche רַגְלִי bezüglich, für אֲטַנְפִּין). Sulamith ist hier durchweg in die Sitte und den Wohnsitz ihres früheren ländlichen Lebens zurückversetzt, aber obgleich sie sich so um so lebhafter und tiefer der Gnade des Hohen bewußt sein sollte, der zu ihr sich herabläßt, kommt sie ihm doch nicht mit gleicher Liebe entgegen. Sie mag sich nicht sonnetwegen Mühe und Unannehmlichkeit machen. Daß sie ihm in äußerer Wirklichkeit so begegnet sei, ist undenkbar, und doch hat was sie geträumt nicht bloß innere Wirklichkeit, sondern auch volle Wahrheit; denn im Traume wird uns unser Naturgrund, unsre Naturbeschaffenheit offenbar und Vieles, was im Tagesleben durch die Macht des Willens und des Anstands und der Arbeit niedergehalten wird, kommt im Schlafe zum Vorschein, indem die Fantasie den Bodensatz unserer Natur aufrührt und in Traumwellen emporhebt und so uns dergestalt vor uns selber offenbar macht, daß wir oft wachend uns dessen schämen und davor erschrecken. So ging es Sulamith. Im Traume wurde sie es recht handgreiflich inne, daß sie die erste Liebe verlassen. Sie erzählt es mit Reue; denn kaum hatte sie mit jenen nicht würdigen heuchlerischen Vorwänden ihn zurückgewiesen, so machte sie sich auch schon Vorwürfe v. 4: *Mein Lieber streckte seine Hand durch die Luke und mein Innerstes ward über ihn gerührt.* Vom V. חָרַר in der Bed. durchbrechen (✓ חָרַר wov. auch חָרַר 1, 10 und חָרַם prt. מִכְרָם durchbrochen z. B. von einem Gitterfenster) bed. חָרַר² *foramen* Loch oder auch *caverna* (wov. der Name der Troglodyten חָרִי und Hauráns (חֹרֶן), hier das Guckloch oben in der Thür (wie חֹכָה das Thürchen zum Einlaß Einzelner im Gassen- oder Hausthor). Es ist kein eig. Fenster gemeint, sondern eine durchbrochene Stelle der Thür oberhalb des

1) Daß אֵיבְכָה den Ton auf *penult.* hat wie בָּכָה z. B. 5, 9., ist der paragogischen Natur des ה gemäß. Indeß geht der Ton, wenn das engverbundene folg. Wort mit א anlautet, auf *ult.* herab Est. 8, 6. Daß dies in אֵיבְכָה אֲלֻכְשָׁנָה nicht geschehen, erklärt sich daraus daß das Wort trennendes *Tifcha* hat. Aber weshalb nicht in אֵיבְכָה אֲטַנְפִּים? Ich meine, des sich decken sollenden Rhythmus halber. Pinsker, Einleitung S. 184 will, damit die *Penultima*-Betonung des zweiten אֵיבְכָה zu Recht bestehe, die Accentuation ändern, aber das ist nicht nöthig. Vgl. über ähnliche Concessionen an den Rhythmus zu Ps. 137, 7.

2) Eine tief in das Terrain eingefurchte, eingebuchtete Landstrecke heißt גֹּר *gôr* als Senkung des Bodens und חֹר *chôr* als Durchbruch und gleichsam Durchstich. Auch eine Flußmündung heißt *chôr*, weil da die See in den Fluß hereinbricht.

Thürschlosses (Thürriegels). מִן־הַחֹרֶר ist vom Standpunkt der innen Befindlichen gemeint: aus der Oeffnung heraus nach innen, also durch die Oeffnung hindurch; die Hand durch die Thüröffnung hindurchsteckend, wie um die Thür, wo möglich, durch Zurückschiebung des Riegels von innen zu öffnen, beweist er wie sehr ihm nach Sulamith verlanget. Und hinwieder sie wird tiefinnerlichst bewegt, als sie dieses Verlangen gewahrt, dem sie so wenig willig entgegengekommen: ihr Leibesinnere mit den Organen, welche nach biblischer Vorstellung der Sitz der zar-testen Empfindungen sind oder vielmehr: in denen diese, sowol die angenehmen als die schmerzhaften, sich reflektiren, geräth in Dröhnen — ein so gewöhnlicher Ausdruck tiefer Mitempfindung, daß הִמְיוֹן בְּצִמּוֹ Jes. 63, 15., und zwar anthropopathisch von Gott selber gesagt, geradezu Bez. des Mitgefühls oder inniger Theilnahme ist. Die LA schwankt hier zwischen עָלַי und עָלֶי (so z. B. Nissel 1662). Beides ist zulässig. Man sagt zwar sonst nur לִבִּי עָלֶי, רִיחִי עָלֶי, נַפְשִׁי עָלֶי, indem das Ich sich von seinem Wesensbestand als das ihn über sich oder an sich habende Centrum unterscheidet (Psychol. S. 151 f.), jedoch auch מִי עָלֶי statt בִּי (בְּקִרְבִּי) würde sich daraus erklären, daß die Eingeweide nicht anatomisch, sondern als psychische Organe gemeint sind. Aber die alten Uebersetzer geben עָלֶי wieder (LXX Trg. Syr. Hier. Venet.), was auch handschriftlich besser bezeugt (s. Norzi und de Rossi) und auch passender ist: ihr Leibesinnere gerieth in Erregung, näml. Rührung über ihn d. i. wegen seiner (Alkabez: בְּעִבְרִי). Als sie ihm nun öffnen will, wird sie zu nur noch größerer Beschämung inne, wie so voll Liebe und Verlangen, sie zu erfreuen, er gekommen v. 5: *Aufstand ich zu öffnen meinem Lieben, und meine Hände troffen von Myrrhe und meine Finger von fließender Myrrhe an dem Griffe des Schlosses.* Das Personalpron. אֲנִי steht ohne Emphase bei dem es an sich schon enthaltenen Verbum; die Volkssprache liebt solche Umständlichkeit, auch das B. Hosea, das ephraimitische Prophetenbuch, gefällt sich darin. מִזְרַעַר, womit das Parallelglied das einfache מִזְרַע überbietet, ist die von sich selbst austretende überquellende Myrrhe d. h. die welche die Rinde des *balsamodendron myrrha* durchbricht oder wenn man Einschnitte macht herausfließt, *myrrha stacte*, von welcher Plinius XII, 35

sagt: *cui nulla praeferitur*, anderwärts מִזְרַעַר v. דָּרַר v. דָּרָה geradaus schießen, sich in reichlichen Strahlen ergießen. Reichgesalbt wie zu einem Feste ist er gekommen und hat von dem köstlichen Arom, das er mitgebracht, auf die Handhaben (בְּפִתּוֹ) der Thürschlosses (מִנְעִיל) Verschluß n. d. F. מִלְבּוֹשׁ Anzug), näml. des inneren, als er öffnen wollte, herniederfließen lassen, wie Lucretius 4, 1171 von dem Liebenden sagt: *postesque superbos Ungit amaricino* (mit Majoranöl). Böttch. stellt hier an Hitz. die Frage: „Trug der Hirt, der Bauer von Engedi, Myrrhenöl bei sich?“ Dies vernünftiger Weise verneinend läßt er die noch in Salomo's Gewahrsam befindliche Sulamerin beim Aufstehn rasch die Hand in Myrrhenöl tauchen, um dem Geliebten Etwas von der Labung entgegenzubringen. Sie hatte es also vor dem Bette bei

sich wie eine Kranke den Brustthee. Die rechte Antwort war, daß der nächtliche Besucher nicht jener aus Abgeschmacktheiten zusammengesetzte Nußknacker, sondern Salomo ist. Daß er vor ihrer Thür gestanden und angeklopft, hat sie geträumt. Aber kein Entgegenkommen findend ist er auch in dem Augenblicke, wo sich herstellt, daß Sulamith die Probe der Gegenliebe nicht bestehe und dieser Fülle der Liebe nicht nach Gebühr entgegenkomme, wieder verschwunden v. 6: *Aufthat ich meinem Lieben, und mein Lieber war umgewendet, weiter gegangen. Meine Seele war entflohen da er redete — ich suchte ihn und fand ihn nicht, rief ihn und er antwortete nicht.* Wie die Emmaus-Jünger, als der Herr ihnen entschwunden ist, sich sagen: Brannte nicht unser Herz in uns, da er mit uns redete: so sagt sich jetzt Sulamith daß sie, als er redete d. i. Einlaß bei ihr begehrte, in den Tod hinein erschrak, fast entseelt vor Schrecken wurde. Liebesekstase (ἐκστασις als Gegens. des γενέσθαι ἐν ἑαυτῷ) läßt sich nicht verstehen, denn in diese versetzt würde sie ihn entgegengefliegen sein, sondern ein Entseeltwerden wie bei Terenz *And. 1, 5, 16: oratio haec me miseram exanimavit metu.* Die Stimme des Geliebten traf ihr Herz, aber in dem Bewußtsein, daß sie sich ihm entfremdet habe, mochte sie ihm nicht unter die Augen treten und griff zu leeren Entschuldigungen. Jetzt aber erkennt sie es mit Reue, daß sie dem tiefen Eindruck seiner Liebesworte keine Folge gegeben und sieht den Entschwundenen, ohne ihn zu finden, ruft den Verschmähten, ohne daß er antwortet. Bei dieser Auffassung begründet sie mit den Worten נִפְשִׁי יָצְאָה בְּרַבְרִי daß sie ihn nun sucht und ruft, und diese Worte sind weder eine nachträgliche Bemerkung (Zöckl.), noch bedarf es der Korrektur בְּרַבְרִי — was bedeuten soll: darüber daß er den Rücken wendete (Ew.) oder hinter ihm drein (Hitz. Böttch.), v. בְּרַבֵּר = تَرجَمَ tergum vertere, praeterire —

das Hebräische kennt wol בְּרַבֵּר Hinterraum und, wie es scheint, בְּרַבֵּר hinterrücks (heimtückisch) handeln und vergewaltigen 2 Chr. 22, 10 vgl. zu Gen. 34, 13., nicht aber das *Kal* בְּרַבֵּר in jener arab. Bed. Der Sinn des הִבֵּק wird von Aq. (ἐκλινεν), Symm. (ἀπονεύσας), Hier. (*declinaverat*) getroffen; er bed. abbiegen, abschnellen, eine andere Richtung nehmen, wie das *Hithpa.* Jer. 31, 22: sich abkehren indem man Kehrum macht, vgl. הִמְיָקִים Wendungen, Biegungen 7, 2. Man vergleicht gew. הִבֵּק und אָבַק (נָבַק Gen. 32, 25), äth. *hakafa*, amhar. *akafa* (deren Lautverbindung an נָבַק *Hi. הִקְרִי* erinnert), welche jedoch alle ‚umfassen‘ bed.; aber הִבֵּק bed. nicht eine Kreisbewegung nach etwas hin, sondern eine Halbkreisbewegung von etwas hinweg, so daß die im

Arab. herrschende Uebertragung auf den Thoren أَحْبَق nicht von der Vorstellung der Verschlossenheit, sondern der seitwärts eingeschlagenen schiefen Richtung auszugehen scheint. Sich abwendend war er weiter gegangen. Vergeblich suchte sie ihn, sie rief, ohne Erwiderung zu finden. פָּנִי is die regelrechte Pausalform von פָּנִי, s. darüber zu Ps. 118, 5. Es widerfuhr ihr aber noch Schlimmeres als dieses vergebliche Suchen und Rufen v. 7: *Es fanden mich die Wächter die in der*

Stadt umgehen, sie schlugen mich, verwundeten mich; mein Ueberkleid nahmen mir hinweg die Wächter der Mauern. Sie sucht ihren Geliebten nicht במדבר und nicht בכפרים, sondern בעיר, was für die Schäferhypothese hier wie in dem andern Traume ein fataler Umstand ist. Dort in der Stadt finden sie die Wächter die in der Stadt die Runde machen und ihre eig. Wachtposten auf den Mauern haben, um da die Zu- und Ausgänge der Stadt zu bewachen (vgl. die Wächter auf Zions Mauern Jes. 62, 6). Diese überstrengen rücksichtslosen Leute — ihre Erzählung kommt auf die vorngenannten palindromisch am Schlusse wieder zurück — welche nur nach dem Aeußern urtheilen und weder Auge noch Herz für das Leiden einer liebenden Seele haben, schlagen (הָכָה v. נָכַה stechen, treffen, schlagen) und verwunden (פָּצַע / פָּץ spalten, Wunden ins Fleisch einreißen) die königliche Gemahlin wie eine gemeine Dirne, und packen sie so daß sie, um nicht ihre Gefangene zu bleiben, ihr Oberkleid in ihren Händen zurücklassen muß (Gen. 39, 12). Dieses Oberkleid, nicht der Schleier, welchen wir 4, 1. 3 צָמֶה genannt fanden, heißt רִדָּה. Schon AE vergleicht damit das arab. رِدَاء, welches

wirklich der Sache nach das selbe ist: ein plaidartiger Ueberwurf, welcher über die Schultern geworfen wird und den Oberkörper einhüllt. Die Wörter sind aber nicht gleicher Abkunft. Der *ridā* hat vom Herunterreichen den Namen, wahrsch. davon daß er urspr. bis zu den Füßen herunterreichte, so daß man darauf treten konnte (vgl. رَدَى,

رَدَى von oben herunterstürzen), der *redid* aber (im Syr. Bez. der *Dalmatica* der Diakonen) von רָדַד *Hi.* 1 K. 6, 32., targ. talm. syr. רָדַד breit und dünn machen als *expansum* d. i. leichter und dünner Ueberwurf, näml. über die רָחֵק 3^a. LXX übers. es hier und Gen. 24, 65 (הִצְטִיף v. הִצֵּף zusammenlegen, falten, zwei- und mehrfach machen) angemessen mit θέριστρον sommerliches Oberkleid. Ein neuerer Maler, welcher die von den Wächtern erfaßte Sulamith nackt darstellt, folgt seinem lüsternen Geschmacke, ohne zwischen *tunica* und *pallium* unterscheiden zu können, denn weder Luther, welcher, Schleier' übers., noch Hier. welcher *pallium* (vgl. das plautinische Sprichwort *tunica propior pallio est* Hemd näher als der Rock), leisten einer solchen Verirrung der Fantasie Vorschub. Das Obergewand rissen ihr die Stadtwächter vom Leibe, ohne zu wissen und ohne wissen zu wollen, welches der Beweggrund und das Ziel dieses ihres nächtlichen Ganges sei.

Das alles hat Sulamith geträumt, aber der Schmerz der Reue, der Trennung und der Verkenning, den das Traumerlebnis in ihr zurückgelassen hat, haftet so tief in ihrer Seele; als wäre es die äußerlich wirklichste aller Geschichten. Darum beschwört sie die Töchter Jerusalems v. 8: *Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, wenn ihr findet meinen Lieben, was sollt ihr ihm da sagen? „Daß ich krank bin vor Liebe.“* Daß אֵם hier nicht so wie 2, 7. 3, 5 als negative Schwurpartikel zu fassen ist (Böttch.), zeigt sich sofort an dem dabei heraus-

kommenden Unsinn; die auf הַשְׁבֵּעָה folgende *or. directa* kann auch mit gewöhnlichem אִם, welchem sein Nachsatz folgt, beginnen Num. 5, 19 f. Statt „daß ihr ihm saget, ich sei krank vor Liebe“ wirft sie die Frage auf: was sollt ihr ihm sagen? und antwortet darauf: *quod aegra sum amore* oder, wie Hier. dem Wurzelbegriffe von חלה gemäß richtig übers.: *quia amore langueo*, wogegen LXX: *ὅτι τετραωμένη (saucia) ἀγάπης ἐγὼ εἰμι*, als ob es חָלָה v. חָלַל hieße. Die gestellte Frage mit ihrer Antwort schärft in naiver Weise das zu Sagende ein, wie man ein Kind, welches etwas bestellen soll, vorher verhört. An die Töchter Jerusalems wendet sie sich, weil sie von ihnen in Gegensatz zu jenen bösen Leuten Mitgefühl mit ihrem Liebesschmerze auf Grund ähnlicher Erfahrungen voraussetzen kann; sie sind ja auch Zeugen der Entstehung dieses Liebesbundes gewesen und haben die Hochzeitfeier durch ihre theilnehmende Liebe verschönert. Wenn sie also fragen v. 9: *Was ist dein Lieber vor andern, du schönste der Frauen* — *was ist dein Lieber vor andern, daß du also uns beschwörest?* so kann das keine Frage der Unkunde sein: sie kann nur den Zweck haben, aus Sulamiths liebem Munde und Herzen die lobpreisende Beschreibung dessen zu hören, den auch sie lieben, obwohl sie ihm nicht so nahe wie die Gefragte zu stehen gewürdigt sind. Böttch. u. Ew. § 325^a 326^a fassen das מִן in מִהוּרָה partitiv: *quid amati* (wie bei Cicero: *quod hominis*) *amatus tuus*; aber dann war מִהוּרָה דוּךְ zu sagen, wenn überh. so gesagt werden könnte; denn מִהוּרָה bed. ja für sich allein schon *quid amati* was für ein Geliebter. Also ist מִן das comparative (*prae amato*) und הוּרָה gattungsbegrifflicher Sing.; das hier misverständliche מִהוּרָה ist absichtlich vermieden. הוּרָה für הַשְׁבֵּעָה gehört zu den vielen Misachtungen des Genusunterschieds in diesem sich absichtlich nach Art der Vulgärsprache über das pedantisch Regelrechte hinwegsetzenden Liede.

Hierauf beschreibt Sulamith den Fragenden ihren Geliebten. Er ist der Schönste der Menschenkinder. Alles Herrliche im Bereiche der Natur und soweit der Blick reicht im Bereiche der Kunst muß sie herzunehmen, um ein Bild seiner äußeren Erscheinung zu unterwerfen. Was nur immer kostbar und lieblich und großartig ist, das findet sich in der lebendigen Schönheit seiner Person vereinigt.¹ Der erste Lobspruch gilt der Farbenmischung im Aussehn des Geliebten v. 10: *Mein Lieber ist blendend weiß und roth, hervorragend vor Zehntausenden*. Die Verbalwurzel צה hat den Grundbegriff der Reinheit d. i. der Freiheit von Störung und Trübung, welche in den daraus erwachsenen Stämmen und ihrem mannigfachen Gebrauche auf ungestörte Gesundheit (صَحٌّ, vgl. بَرٌّ wol zunächst von Glätte der Haut), auf nüchternen

1) Hengstenberg findet in diesem Lobe, angenommen daß Salomo der Verf. und der hier Geschilderte sei, unbegreifliches Selbstlob. Aber er sagt ja das alles nicht unmittelbar von sich selbst, sondern legt es Sulamith in den Mund, deren Liebe er gewonnen; die Liebe aber idealisirt: sie sieht den welchen sie liebt nicht so wie ihn Andere sehen, sie sieht ihn in ihrem verklärenden Lichte.

Magen und hellen Kopf (סל), bes. aber auf Heiterkeit und Sonnigkeit des Himmels (סל, סל, סל), auf blendende Weiße (סל Thren. 4, 7.,

vgl. סל) und dann auch auf die durch intensiven und anhaltenden Sonnenschein erzeugte Trocknis und Dürre (סל, סל) übertragen

wird; סל ist hier das Adj. von סל Thren, 4, 7., zu סל sich ungef. so verhaltend, wie λαμπρός zu dem mit *lucere* verwandtem λευκός. סל / סל verdichten ist eig. dunkelroth, das was türkisch *kuyu kirmesi* (v. *kuyu* dick, dicht, dunkel), franz. *rouge foncé* heißt, gleicher Wurzel mit סל, der Benennung des Blutes als dichter oder dunkler Flüssigkeit. Weiß und zwar liches blendendes Weiß ist die Farbe seines Fleisches und Roth, tiefes Roth die Farbe seines das Fleisch färbenden Blutes. Weiß ist unter allen Racenfarben die der Hoheit des Menschen entsprechendste; reines zartes Weiß ist unter den Völkern kaukasischer Race ein Kennzeichen vornehmen Standes, bevorzugter Erziehung, angestammten Adels, weshalb Thren. 4, 7 das Aussehen der Edlen Jerusalems an Weiße mit Schnee und Milch, an Röthe mit Korallen verglichen wird und Homer Il. 4, 141 von Menelaos sagt, er habe ausgesehen *ὡς δ' ὅτε τις τ' ἐλέφαντα γυνή φοίνικι μίγῃ* wie wenn ein Weib etwa mit Purpur auf Elfenbein malet. In dieser Mischung von Weiß und Roth, Schönheit und Lebensfülle ist er סל ausgezeichnet vor Myriaden. Die alten Uebers. geben סל durch ‚auserwählt‘ wieder (Aq. Symm. Syr. Hier. Lth.), LXX wenigstens der militärischen Metapher gemäß *ἐκλελογισμένος e cohorte selectus*, aber es bed. ‚befahnt‘ (v. סל 2, 4), wie Venetus sein *σσημαιωμένος* meint, d. i. so her vorragend, wie was mit einem סל einer Fahne, einem Wimpel versehen ist. Grätz hält סל für das nachgebildete griech. *σημειωτός*. Zu סל als Bez. einer unabsehbaren Menge vergleicht Raschi richtig Ez. 16, 7. סל ist, da die Zehntausend nicht gleicherweise als סל gedacht sind, nicht comparatives *magis quam*, sondern wie Gen. 3, 14. Richt. 5, 24. Jes. 52, 14 heraushebendes *prae* (vgl. Virgil *Aen.* 5, 435 *prae omnibus unum*). Nach diesem Preise des lichten blühenden Aussehns, welcher der Körperlichkeit des Gepriesenen, so weit sie unmittelbar sichtbar, im Allgem. gilt, beginnt die Beschreibung vom Haupte v. 11: *Sein Haupt ist köstliches Feingold, seine Locken Hügel an Hügel, schwarz wie der Rabe*. Die nur hier vorkommende Wortverbindung סל dient zur Bezeichnung superfeinsten gediegenen Goldes. Denn סל (Verbergung, dann was verborgen wird) v. סל / סל (s. über die zu dieser Wurzel gehörige Wortsippe zu Ps. 87, 6) heißt Feingold, welches man als Kleinod verwart (vgl. zu Spr. 25, 12), und סל (mit tonlangem *a*) ist gediegenes, von unedlerem Metall abgeschiedenes Gold, v. סל lossprengen und überh. gewaltsam losmachen (vgl. סל 1 K. 10, 18 mit סל 2 Chr. 9, 17). Die Targume zu den Hagiographen übers. סל mit סל (z. B. Ps. 119, 127) oder סל (z. B. Ps. 19, 11) *ὄθρυζον* d. i. Gold welches die Feuerprobe (*obrussa*) der Capelle oder des Schmelztigels bestanden hat. Grammatisch angesehen ist die Wortver-

bindung כהם פו wol nicht genitivisch wie כהם איפיר, sondern appositionell wie נורה בחולה Dt. 22, 28. זכרים שלמים Ex. 24, 5 u. dgl. Der Vergleichspunkt ist der imponirende Adel der feinen Gestaltung und edlen Haltung seines Hauptes. In der Beschreibung des Lockenhaars übers. LXX חתלים mit ἐλάται, Hier. *sicut elatae palmarum* wie die jungen Schößlinge, der junge Trieb der Palmen. Ew. hält תלחלים für die härtere Nebenform von זלזלים Jes. 18, 5 Weinranken, und Hitz. vergleicht Tausend und eine Nacht III, 180., wonach gelöstes Haar eines Mädchens verschlungenem Traubengehänge gleicht. Die Möglichkeit dieser Bed. ist unbestreitbar, obgleich תלחלה Trinkgefäß aus Palmenzweigbast für die Araber nicht von *tallalah* als Palmenzweignamen, sondern von *tallala* hinunterschütteln, naml. in die Kehle, benannt ist. Der Palmzweig oder die Weinranke würde von תלחלה *pendulum esse*, lose und in schwanker Bewegung herabhängen, dem Frequentativ v. תלה *pendere*, den Namen haben; an תלה denken auch Syr., indem er „ausgebreitet“ d. i. herabwallend, und Venet., indem er ἀπαιωρήματα übers. Der Vergleichspunkt wäre die Frische und Beweglichkeit des vollen langen Haupthaars im Gegens. zu bewegungslos anliegender Schlichtheit; man mag an Zeus denken, der sein Haupt schüttelnd Himmel und Erde bewegt. Aber dagegen 1) daß die Sprache für Palmzweige und Weinranken andere Namen hat; jene nennt das Hohelied 7, 9 סִנְסִיִּים. 2) daß חתלים unmittelbar auf das Haar bezogen, aber nicht in der Bed. Hangelocken (Böttch.), noch im nachbiblischen Hebräisch fortlebt (s. die Stellen zu 5, 2^b); auch das Trg., indem es תגירין תגירין *cumuli cumuli* übers., denkt an חתלים = תלחין תלחין *Menachoth* 29^b. Der Hügel heißt תל

תל v. תל längs hinwerfen *prosternere* als Aufwurf von Erde, Flugsand oder Schutt, und תלחלה v. d. F. תלחל, wahrsch. nur als Plur. gebräuchlich, ist Hügelgelände, welches staffelförmig aufsteigt oder sich welllicht aneinanderreihet. Vom Nacken nach dem Scheitel zu angesehen bildet sein Haar in wellenlinichter Bewegung Hügel an Hügel. Der Farbe nach sind diese sich lockenden Strähne (Haarflechten) schwarz wie der Rabe, welcher eben von der Schwärze (غَرَبَ دَرَب) semitisch עורב, indisch aber *kârava* vom Krächzen heißt. Die Rabenschwärze des Haars contrastirt mit dem Weiß und Roth des Antlitzes, welches wie aus dunklem Grunde, aus schwarzem Rahmen hervorleuchtet. Die Augen v. 12: *Seine Augen wie Tauben an Wasserbächen, badend in Milch, schöngefaßte Steine*. Die Augen gleichen in ihrer glänzenden Feuchte (vgl. ὑγρότης τῶν ὀμμάτων bei Plutarch vom schmachttenden Blicke) und der Bewegung ihrer Augensterne Tauben, die an Wasserbächen nippen und sich dabei hin- und wiederbewegen. אפק v. אפק *continere* ist das wasserhaltige Rinnsal und dann auch die im Wasserbett fließende Bach selbst (s. zu Ps. 18, 16), wie ואי, das sich hinziehende Thal und den Thalfluß, بحر, das Meeresbecken (eig. den Spalt) und dann das Meer selbst bed. Das Prädicat תהצות geht

auf die Augen (s. über das Genus 4, 9), nicht auf die Tauben, wenn auch dieses Bild fortwirkt. Die mit Tauben verglichenen Augensterne erscheinen, indem sie im Weißen des Auges gleichsam schwimmen, wie in Milch sich badend. Ob aber das Bild von den Tauben auch in *יְשׁוּבוֹת עַל-מֵצֵא* noch fortwirke, ist die Frage. Es wäre der Fall wenn *מֵצֵא* Wasserfülle bedeutete, wie es nach dem Vorgang der LXX *καθήμεναι ἐπὶ πληρώματα ὑδάτων* auch von Aq. (*ἐκχύσεις*), Hier. (*fluenta plenissima*) und Arabs (*piscinas aqua refertas*), unter den Neuern von Döpke Ges. Hgst. u. A. verstanden wird. Aber dieses Präd. brächte dann gegen 12^a nichts Neues hinzu, und wenn auch im Syr. Derivate von *ܡܝܬܐ* Ueberschwemmung und Hochwasser bed., so sieht doch die Form *מֵצֵא* nicht danach aus, zumal ohne *מַיִם*, dies bedeuten zu können. Auch Luthers Uebers., obwol im Wesentlichen richtig: *vnd stehen in der fülle* (*מֵצֵא* wie *שְׁלֵמוֹתָא* des Syr., *πληρώσεως* des Graec. Ven., noch vertreten von Hitz.) genügt dem Eindrücke des *מֵצֵא* nicht, welches nach Analogie von *בִּסָּא*, *רִצְצָה* eine concretere Bed. zu haben scheint, die sich bei Vergleichung von Ex. 25, 7. 28, 17. 20. 39, 13 ergibt. Dort bed. *מֵצֵא* und *מֵצֵאִים* nicht den Besatz mit Edelsteinen, sondern, worauf Keil mit Recht gegen Knobel besteht, die Einfüllung d. i. Einfassung derselben. Hiernach wird *מֵצֵא* ein gleichbed. technischer Ausdruck sein: die Beschreibung, das Taubenbild verlassend, sagt weiter von den Augen, daß sie auf (in) der Fassung festsitzen; *עַל* ist passend, denn der Edelstein wird dem Kästchen, in das er gefaßt wird, innen aufgelegt. Hitz. hat dagegen eingewendet, daß *מֵצֵא* und *מֵצֵאִים* die Einfüllung bed. und daß also *מֵצֵא* nicht die Ausfüllung und noch weniger der Ort derselben sein könne. Aber wie im Talmudischen *מְלִיחָתָא* nicht allein die Fülle, sondern auch das gefüllte Geflügel oder die Pastete bed. und wie *πλήρωμα* in der mannigfachsten Verwendung nicht allein von dem womit angefüllt wird, sondern auch von dem was gefüllt ist gesagt wird (z. B. von dem bemannten Schiff und Eph. 1, 23 von der Kirche welcher Christus wie seinem Leibe immanent ist): so wird auch *מֵצֵא* wie das deutsche ‚Fassung‘ von dem Ringkästchen (*funda* oder *pala*) gesagt werden können, in welches der Edelstein eingelassen ist. Daß die Augen wie Edelsteine in ihrer Fassung sitzen, will nicht blos sagen, daß sie die Augenhöhle ausfüllen — denn der Bulbus des Auges füllt bei jedem Menschen die Orbita aus — sondern daß sie nicht eingefallen sind, wie die Augen Kranker, welche an ihren Befestigungsrandern in die Orbita zurücktreten, und daß sie als voll und groß erscheinen, indem sie aus weiten Augenlidspalten hervorragen. Die Wangen 13^a: *Seine Wangen sind wie ein Beet von Würzkraut, Anhöhen von Salbenpflanzen*. Das Blumenbeet heißt *עֲרִינָה* v. *עֲרֵג* *عرج* lehnan gehen, schief, geneigt s. Einem solchen sanft gewölbten Beete gleichen die Wangen, und der Eindruck den ihr Anblick macht ist wie der Wulst, der von einem solchen mit duftigen Blumen bepflanzten Beete herüberweht. *מִגְדָּלוֹת* sind thurm- oder pyramidenförmige Erhöhungen und *מִרְקָחִים* sind Pflanzen die zu Specereien dienen. Der Vergleich-

punkt ist auch hier das sanft Geschwellte, viell. mit Bezug auf die Farbenmischung, aber die Wortwahl מרקחים führt mehr auf das Liebreizende, Herzerfrischende des Eindrucks. Venet. genau nach dem vorliegenden Texte: αἱ διαγόνες αὐτοῦ ὡς πρασιὰ τοῦ ἀρώματος, πύργοι ἀρωματισμῶν (so, nicht ἀρωματιστῶν, nach Gebhardts berechtigter Conj.). Aber ob hier richtig punktirt ist? Der Sing. כערוגה ließe sich daraus erklären, daß das Beet von seiner Höhe aus als nach zwei parallelen Seiten sich abwärts neigend vorgestellt ist; aber die Höhe wäre dann die das Gesicht halbirende Nase, der Plur. wäre also passender und LXX Symm. und andere Alte haben wirklich כערוגה gelesen. Noch weniger aber ist מַגְדְּלוֹת מְרֻקָּחִים recht zu begreifen, denn ein Thurm, so zwergartig er auch sein mag, ist kein geeignetes Bild für sanft Geschwelltes, selbst ein abgestufter Blumentritt oder ein terrassirter Blumenhügel nicht — ein Thurm gibt, wie rund man ihn auch denken möge, immer die Vorstellung allzu naturhafter Bausbackigkeit oder krankhaften Tumors. Daher empfiehlt sich die LA der LXX φύουσαι μυρεψικά d. i. מַגְדְּלוֹת מרקחים. Ebenso liest auch Hier.: *sicut areolae aromatum consitae a pigmentariis* (von Parfümeurs bepflanzt und also Gewürzpflanzen tragend) und das Targ. (welches die Finessen der Halacha bezieht): לְשֵׁנֵי גִנֹּת בִּסְמָא מְרֻבָּן דְּקְדוּקִין וְקַעֲמִין allegorisch auf die לִיחֵי des Gesetzes und die מרקחים auf die Finessen der Halacha bezieht): דְּהִיבְמָא דְּגִנְיִתָא מְרֻבֵּי בִּסְמִין d. h. gleich den Reihen eines Gewürzkräutergartens tiefeindringende Erkenntnisse tragend (*gignentes*) wie ein (herrlicher) Garten würzige Pflanzen. Indem wir כערוגה מַגְדְּלוֹת lesen, bez. wir מַגְדְּלוֹת nicht wie Hitz., welcher כערוגה beibehält, auf die Wangen, obwol deren Name wie der anderer Gliedmaßen (z. B. רֶגֶל, אֶזְרָא, רֶד) Fem. sein mag (Böttch. § 649), sondern auf die Würzbeete, finden aber wie er in dieser Weiterführung des Bildes eine Hindeutung auf Barthaar und Flaum der Wangen: גִּבֹּל heißt ebenso das Haar wachsen lassen Num. 6, 5 als Pflanzen ziehen, und ein ähnliches Bild ist wenn Pindar *Nem.* 5, 11 das Milchhaar des jungen Mannes mit dem feinen wolligen Flaum der ausbrechenden Weinblätter vergleicht (s. Passow). In מרקחים liegt kaum etwas weiter als daß diese *flos juventae* auf den blühenden Wangen den Eindruck der jungen Triebe aromatischer Pflanzen macht; jedenfalls sind מרקחים, auch wenn man diesen Zug im Bild auf den Salbenduft des Bartes bez., nicht die Parfüms selbst, wozu מַגְדְּלוֹת nicht paßt, sondern duftige Pflanzen, so daß in erster Linie der Bartwuchs mit dem Eindruck seiner natürlichen Schöne bezielt ist. Die Lippen 13^b: *Seine Lippen Lilien, triefend von fließender Myrrhen*. Lilien, nämlich rothe (s. zu 2, 1), wenn nicht der Vergleichspunkt lediglich die mit Erhabenheit gepaarte Lieblichkeit ist. Die Lobrednerin denkt sich die Lippen als sprechend. Alles was sie aushauchen, der Hauch an sich und der zum Worte geformte Hauch, ist מִזְר עֵבֶר köstlichste, näml. wie die von selbst der Rinde des Balsamodendron ent quellende Myrrhe. עֵבֶר wie عِبر vom Uebergehen der Augen (vgl. *myrrha in lacrimis*, die vorzüglichste Sorte, im Untersch. von *myrrha in granis*), womit Dillmann den äth. Myrrhennamen *karbê* combinirt (s. übrigens zu 5, 5).

Die Hände 14^a: *Seine Hände goldene Walzen, gefüllt mit Tarsissteinen.* Das Bild — sagt Gesenius' HW und wörtlich ebenso Hlgst. — ist von der geschlossenen Hand hergenommen, und die bemalten Nägel sind mit den Edelsteinen verglichen. Beides ist unwahr. Denn 1) obwohl bezeugt ist daß auch schon die Israelitinnen wie heutzutage die Aegypterinnen und Araberinnen ihre Augen mit Stibium schminkten (s. zu Jes. 54, 11), so ist doch nirgends bezeugt, daß sie und zumal daß die Männer die Nägel der Füße und Zehen mit dem Orangengelb der Alhenna färbten (Lane, Sitten 1, 33—35), und 2) heißt es nicht בָּרִי, sondern יָדָי; es sind also die ausgestreckten Hände gemeint, und nur diese, nicht die geballten, konnten mit גְּלִילִים verglichen werden, denn גְּלִילִי bed. nicht den Ring (Cocc. Döpke Böttch. u. A.), sondern das Gewalzte, die Walze, den Cylinder (Est. 1, 6), v. גָּלַל, welches eig. nicht κυκλῶν (Venet. nach Gebhardt: κυκλωμέναι), sondern κυλίνδρειν bed. — die Hände sind also hinsichtlich der Finger gemeint, welche wegen ihrer edlen und feinen Formung, ihrer das Knochengerüst zurücktreten lassenden fleischigen Rundung mit walzenförmigen Goldstangen verglichen werden, oben besetzt (מְצִיָּה wie מִצֵּה Ex. 28, 17) mit Tarsissteinen, denen die Nägel gleichen. Die durchscheinenden Hornplatten der Nägel mit der *lunula*, dem weißen Kreissegment an ihrer Wurzel, sind wirklich, wenn sie schön sind¹, ein Schmuck der Hand und ohne daß man sie bemalt zu denken braucht der Vergleichung mit durchsichtigen goldig gelben Topasen würdig. חֲרָשִׁית ist näml. nicht der Onyx, der von seiner Aehnlichkeit mit dem Fingernagel den Namen hat, aber hebr. שֹׁהַם heißt (Genesis S. 535 f.), sondern χρυσόλιθος, womit das Wort an u. St. von Quinta und Sexta und anderwärts auch von LXX und Aq. übersetzt wird. Der Chrysolith aber ist der Edelstein, den wir jetzt Topas nennen. Der Name חֲרָשִׁית benennt ihn nach Spanien, einem seiner Fundorte. Plinius XXXVII, 42 s. beschreibt ihn als *aureo fulgore trahens*. Bredow versteht חֲרָשִׁית irrig von Bernstein; eine Art Chrysolith hieß wirklich *chryselectron* weil *in colorem electri declinans*. Die Vergleichung der Nägel mit solchen Edelsteinen — Luther hat, durch den Gleichklang verlockt und scheinbar durch *plena hyacinthis* der Vulg. berechtigt, güldene Ringe *vol Türkisen* substituirt, deren blaugrüne Farbe hieher nicht paßt — ist trotz Hgst., der sie geschmacklos findet, ebenso naturwahr als zart und gefällig. Von den unbedeckten Körpertheilen geht die Schilderung auf die bedeckten über, deren Weiß mit Elfenbein und Marmor verglichen wird. Der Leib 14^b: *Sein Leib ein elfenes Kunstwerk, überdeckt mit Sapphiren.* Der plur. מְצִיָּה oder מְצִיָּה von מִצֵּה oder מִצֵּי (s. zu Ps. 40, 9) bed. eig. die Weichtheile, und zwar die inneren, des Körpers, wird aber hier wie das chald. מְצִיָּה Dan. 2, 32 und wie מְצִיָּה 7, 3., welches auch eig. das Leibesinnere κοιλία bed., auf den Leib in seiner äußeren Erscheinung übertragen. Auf die Frage, wie Sulamith dazu kommt, das was größtentheils vom Gewande bedeckt ist solchergestalt zu preisen, ist

1) s. Hyrtl, Lehrbuch der Anatomie des Menschen § 210.

nicht nur zu antworten, daß es der Dichter ist, der durch ihren Mund redet, sondern auch daß es nicht die Braut oder Geliebte, sondern die Gattin ist, welche er so reden läßt. עֲשֶׂה (von dem eigentümlich hebräo-chald. und targum. עֲשֶׂה, welches nach Jer. 5, 28 wie *خلق* *create* von dem Grundbegriff des Glättens auszugehen scheint) heißt ein künstlerisches Gebilde. Ein solches aus יָן Elephantenzahn, Elfenbein¹ war Salomo's Thron 1 K. 10, 18. Hier wird Salomo's eigener Leib, ohne daß ein bestimmtes bewundertes Kunstwerk in Bezug genommen ist, als einem Kunstgebilde aus Elfenbein gleichend gepriesen, ihm gleichend an glänzender Glätte und feinen ebenmäßigen Formen. Wenn nun dieses Kunstgebilde überdeckt mit Sapphiren heißt (מַעֲלָפִיר auf עֲשֶׂה als scheinbar grammatisches oder als ideelles Fem. bezogen), so ist da nicht ein sapphirfarbiges Kleid gemeint (Hitz. Ginsb.); denn weder würde von einem Kleide עֲלֵה gebraucht sein, welches nur etwa ver mummen bed. (Gen. 38, 14 vgl. 24, 65), noch würde die Eine gleichmäßige Farbe des Kleides durch Sapphire in der Mehrheit bezeichnet sein. Die Wahl des V. עֲלֵה (sonst von Umflorung üblich) deutet auf eine das reine Weiß schattirende Ueberdeckung und in Verbindung mit accusativisch gedachtem סַפִּירִים auf Dämpfung des lichten Glanzes durch sanftes Blau. Denn סַפִּיר (ein echtsemitisches Wort wie das chald. שַׁפִּיר, vgl. über סַפִּיר = שַׁפִּיר zu Ps. 16, 6) ist der himmelblaue Sapphir (Ex. 24, 10) mit Einschluß des mit Gold- oder vielmehr goldig flimmernden Schwefelkiespunkten gesprenkelten Lasursteins, von welchem das Himmelblau mit 'abgeworfenem / Azur genannt wird (s. zu Iob 28, 6). Das Kunstgebilde von Elfenbein ist über und über mit drein gefaßten Sapphiren bedeckt. Das Vergleichene ist nichts anderes als das in der weißen Haut sich verzweigende blau erscheinende Geäder. Die Beine und Füße 15^a: *Seine Schenkel weiß marmorne Säulen, gegründet auf feingoldene Stützen*. Wenn die Schönheit des Lebendigen nicht mit Farben, sondern in Redebildern dargestellt werden soll, so kann dies nicht anders geschehen als daß Mineralisches, Pflanzliches und überh. Dingliches zur Vergleichung gewählt wird, und die Gleichnisse müssen mehr oder weniger hinken, weil das Starre und Seelenlose nicht an das Lebendige heranreicht. So auch hier die Beschreibung der unteren Extremität, welche von Hüfte und Oberschenkel bis zu den Füßen herabreicht, von denen auch der Anatom² sagt, daß sie das „Piedestal für die knöchernen Säulen der Beine“ bilden. Die Vergleichung ist also sachgemäß: die שִׁיָּם (v. שִׁי = ساق treiben: die Vorwärtsbeweger) nehmen wirklich im Baue des Menschen die Stelle der Säulen עֲמֻדִים und die Füße die Stelle der אֲדָנִים ein, wie im Stiftszelt die Bretersäulen auf solchen Untersätzen ruhten, in welche sie mit ihren Zapfen eingriffen Ex. 26, 18 f. Aber das Bild bleibt selbst hinter der Naturwahrheit einer steifen äg. Figur zurück: es ermangelt

1) Vollständig heißt das Elfenbein שִׁנְתַּיִם, lat. *ebur* von dem äg. *ebu*, dem ägyptisirten indischen *ibha* Elephant.

2) Hyrtl a. a. O. § 155.

nicht nur des Lebens, sondern vermag nicht einmal die dem Lebendigen eigenen curvilinearen Umrisse auszudrücken. Andererseits verliert es sich in das Symbolische; denn obgleich es naturgemäß ist, daß die Schenkel mit Säulen aus weißem (nach Aq. Theod. parischem) Marmor verglichen werden — שֵׁשׁ = שֵׁשׁ 1 Chr. 29, 2 (Material für den Tempelbau), talm. מִרְמָרָא, gleichen Verbalstammes mit נִישָׁן, dem Namen der weißen Lilie — so ist die Vergleichung der Füße mit feingoldenen Basen doch rein symbolisch, das Gold ist ein Bild des Ehrens und Herrlichen und repräsentirt mit dem weißen Marmor Hoheit gepaart mit Reinheit. Der Gepriesene ist eben nicht ein Hirt, sondern ein König. Die Vergleiche sind so großartig, weil die Schönheit des Geliebten an sich durch seine Königsherrlichkeit gesteigert wird.¹ Seine Gestalt 15^b: *Sein Aussehen wie der Libanon, auserkoren wie die Cedern.* Der Chald. denkt bei בָּחִיר an einen Jüngling (v. בָּחַר = בָּחַר reifen wie Ps. 89, 20), aber dann ließe sich בָּחִיר statt בָּחִיר erwarten. Richtig Lth. mit allen andern Uebers.: *auserwelt wie Cedern.* Sein Anblick d. i. seine Gestalt im Ganzen ist hochragend, ehrfurchtgebietend und majestätisch wie der Libanon, der König unter den Bergen; er (der Gepriesene) ist auserwählt d. h. gewährt einen über das Gewöhnliche hinausragenden seltenen Anblick wie die Cedern, diese Könige unter den Bäumen, welche als sonderliche Zeugen der schöpferischen Allmacht אֱלֹהֵי אֱרֶצְיָא Ps. 80, 11 heißen. בָּחִיר *electus*, überall sonst Attribut von Personen, geht auch hier nicht auf den Anblick, sondern den der ihn gewährt, und was es in Verbindung mit den Cedern bed., zeigt Jer. 22, 7 vgl. Jes. 37, 24. Auch hier verräth sich, was ohnehin gewiß, daß der Schönste der Menschenkinder ein König ist. Schließlich kehrt die Schilderung von der Erhabenheit zur Lieblichkeit zurück 16^a: *Sein Gaumen ist Süßigkeiten, und er ganz Lieblichkeiten.* Der Gaumen הֶקֶל wird häufig als Redewerkzeug genannt Iob 6, 30. 31, 30. Spr. 5, 3. 8, 7 und ist auch hier als solches gemeint. Die Bed. Mundspitzung (Kußmund), welche Böttch. dem Worte gibt, ist erdichtet; הֶקֶל (= *hink*, arab. *hanak*) ist der innere Gaumen und die Halsgegend mit der *wula* unterhalb des Kinns. Auf die Rede ging theilweise auch schon der Lobpreis der Lippen 13^b, aber dort kam der Wolduft des Athems in Betracht, des Athems an sich und des zur Formung articulirter Rede dienenden. Die Nennung des Gaumens aber kann auf nichts Anderes als auf die Sprache zielen. Mit dieser gelangt die Schilderung zum Schlusse, denn von der Sprache, dem deutlichsten unmittelbarsten Ausdruck der Persönlichkeit, wird schließlich zum

1) Dillmann wirft die Frage auf, deren Beantwortung er bei Ewald vermißt, wie der Jungfrau von den neuen Herrlichkeiten der salom. Zeit (Pflanzen und Kunsterzeugnissen) zu reden so geläufig sein konnte. Böttch. antwortet, daß sie dieselben während sie am Hofe festgehalten wurde kennen gelernt hat und daß die ganze Schilderung den Grundged. habe, daß sie all die Herrlichkeiten, welche die Harem-Frauen hochachten und genießen, an ihrem Geliebten besitze. Aber schon die ersten Worte der Schilderung צֶדֶק וְאֵרוֹם schließen den doch jedenfalls von der Sonne gebräunten Hirten aus; das Gold in den Verbildlichungen der unbedeckten Körperteile auf diese Bronzefarbe zu beziehen ist abgeschmackt.

Lobe der Person fortgegangen. Die *pluraliatant.* מִתְמַהֲרִים und מִתְמַהֲרִים bed. das was sie besagen in reichster Fülle. Sein Gaumen d. i. was und wie er redet ist eitel Süßigkeit (vgl. Spr. 16, 21. Ps. 55, 15) und sein ganzes Wesen eitel Lieblichkeit. Mit berechtigtem Stolze setzt Sulamith hinzu 16^b: *Das ist mein Lieber und das mein Freund, ihr Töchter Jerusalems!* Das nachdrücklich wiederholte הֵן ist hier Präd. (Lth.: *Ein solcher ist .*), wogegen Ex. 3, 15 Subj. (Lth.: *das ist .*).

Die Töchter Jerusalems erbieten sich nun, mit Sulamith ihren verschwundenen Geliebten zu suchen VI, 1: *Wohin ist dein Lieber gegangen, du Schönste der Frauen? Wohin hat dein Lieber sich gependet, daß wir ihn mit dir suchen?!* Die Sehnsucht ist ihr als Nachwirkung ihres Traums auch nach dem Erwachen geblieben. Am Morgen hat sie sich auf den Weg gemacht und trifft mit den Töchtern Jerusalems zusammen. Dort lassen diese sich den Freund Sulamiths beschreiben und fragen sie, wohin er gegangen. Sie wollen die Richtung wissen, in welcher er ihr verschwunden, den Weg, welchen er vermutlich eingeschlagen (פָּן / פָּנָה treiben, vorwärts streben, sich von einem zum andern wenden), so wollen sie mit ihr suchen gehen (יָרַד der Folge oder des Zweckes wie Ps. 83, 17). Die Antwort, die sie gibt, geht aus einer Schlußfolgerung hervor, die sie aus ihres Geliebten Lieblingsneigung zieht v. 2: *Mein Lieber ist hinabgegangen in seinen Garten zu den Würzkräut-Beeten, zu weiden in den Gärten und Lilien zu pflücken.* Er ist sicherlich — will sie sagen — da zu finden wo er am liebsten sich aufhält. Er wird hinabgegangen sein, näml. aus dem Palaste (6, 11 vgl. 1 K. 20, 43 und zur Sache Est. 7, 7), in seine Gärten zu den duftigen Beeten, um dort in den Gärten zu weiden und Lilien zu sammeln (vgl. altdeutsch *rôsen lesen*) — er ist ein Garten- und Blumenliebhaber. Sulamith drückt das in ihrer Hirten-sprache aus, wie Jesus Joh. 15, 1 von seinem Vater sagt, er sei γεωργός. Blumenbeete sind ihres Geliebten Weideplatz (s. über לְרִיעוּת zu 2, 16). Salomo hatte wirklich große Freude an Gärten und Parken Koh. 2, 5. Aber diese zeitgeschichtliche Wirklichkeit ist hier idealisiert, die Naturflora, welcher Salomo mit wißbegieriger Vorliebe zugewandt war, gibt sich als Bild eines darin zu gleichsam typischer Erscheinung kommenden höheren Schönen (vgl. Apok. 7, 17., wo Lamm, Weiden und Wasserquellen als anagogische d. i. himmelwärts weisende Typen verwendet sind). Sonst begriffe sich nicht, weshalb gerade die Lilien genannt sind. Vorausgesetzt selbst, daß man daraus zu schließen hätte, die Lilie sei Salomo's Lieblingsblume gewesen, müßte man annehmen, daß sein Geschmack durch mehr als Gestalt und Farbe bestimmt war. Die Worte Sulamiths geben zu verstehen, daß die Lieblingsneigung und der Lieblingsaufenthalt ihres Freundes seinem Wesen entspricht, welches ganz und gar Sinnigkeit und Innigkeit ist (vgl. die Beziehung auf Dante: die das paradiesische Leben darstellende heitere Frauengestalt, welche Blumen sammelt, zu Ps. 92, 5); Lilien, die Sinnbilder unnahbarer Hoheit, chrfurchtgebietender Reinheit, hehrer Erhabenheit über das Gemeine erblühen da, wo der Lilienhafte wandelt,

den die Lilie der Thäler den Ihrigen nennt. Mit den Worten v. 3: *Ich bin meines Lieben und mein Lieber ist mein, der unter den Lilien weidet* geht Sulamith weiter, um gefolgt von den Töchtern Jerusalems den durch eigne Schuld verlorenen Freund zu suchen. Sie sagt überall nicht אִישׁ, sondern הָיָה und הָיָה, denn die Liebe, obwol geistleiblich, ist in diesem Lied der Lieder doch von ihrer animalischen Naturbasis möglichst gelöst. Auch daß die Schilderung zwischen der des Bekleideten und Unbekleideten schwankt, gibt ihr eine der mystischen Deutung günstige Idealität. Das Nackte ist עֲרֵי. Am Kreuze aber erscheint das Nackte aus dem Bereich der Sinnlichkeit in den des Uebersinnlichen entrückt.

Des vierten Aktes zweite Scene VI, 4—9.

In v. 4 beginnt wieder Rede Salomo's und mit ihr eine neue Scene. Sulamith hat ihn wiedergefunden und die an sich Schöne erscheint ihm jetzt um so schöner, wo ihr ganzes Wesen die Freude des Wiedersehens widerstrahlt v. 4: *Schön bist du, meine Freundin, wie Thirza, lieblich wie Jerusalem, furchtbar wie Schlachtreihn*. Man hört in dem Lobpreis ihrer Schönheit den König. Die Städte, welche die höchsten Zierden seines Reiches sind, dienen ihm als Maß ihrer Schönheit, welche den Wurzelbegriffen nach in רָפָה nach dem Merkmal des Vollständigen, in נֶאֱמָר nach dem Merkmal des Wolanstehenden bezeichnet ist. Man hat aus der Voranstellung Thirza's geschlossen, daß das Hohelied erst nach der Reichsspaltung entstanden sei und daß es einen Bewohner des Nordreichs zum Verf. habe; denn Thirza war die erste Königsstadt dieses Reiches bis auf Omri, den Erbauer Samariens. Aber da hier jedenfalls Salomo redet, so wäre doch gerade einem späteren Dichter, der sich in Salomo's Seele und Lage versetzt, so viel historischer Sinn zuzutrauen, daß er den König Gesamtisraels nicht wie einen König des Sonderreichs Israel reden ließe. Die Voranstellung Thirza's wird einen anderen Grund haben. Thirza תִּירְצָה ist von Robinson auf seiner zweiten Reise 1852, auf der ihn van de Velde begleitete, im Gebirge 2 St. nördlich von Nablus auf einer Anhöhe unter dem Namen *Tullûzah* wieder aufgefunden worden. Schon Brocardus und Breydenbach notirten ein Dorf *Thersa* 3 St. östlich von Samarien.

Diese Namensform entspricht der hebräischen besser als jenes طَلُوزَة¹, aber die Ortslage stimmt, und wenn Tullûzah hoch und schön in einer Umgebung von Olivenbäumen liegt, so rechtfertigt es auch jetzt noch seinen alten Namen, welcher Annehmlichkeit oder Anmut bed. Aber die Anmut kann es nicht sein, um deren willen Thirza vor Jerusalem genannt wird, denn für den Israeliten ist Jerusalem מְדִינַת יְרוּשָׁלַם Ps. 50, 2.

1) Falsch ist ohne Zweifel Knobels und Keils Schreibung طَلُوزَا, s. dagegen Robinsons Neue Forschungen S. 397 und desselben Physische Geographie des h. Landes S. 89.

Thren. 2, 15. Daß von Thirza zu Jerusalem aufgestiegen werde (Hgst.), läßt sich auch nicht sagen; denn נָאֲרָה (*decora*) und יָפָה (*pulchra*) würden, wenn eine Klimax beabsichtigt wäre, umgekehrt gestellt sein. Der Grund ist vielmehr der, daß Sulamith aus dem oberen Lande ist, nicht eine Tochter Jerusalems, und daß deshalb vorerst eine nordwärts gen Sunem hin gelegene schöne Stadt zur Vergleichung ihrer Schönheit dienen muß. Daß Sulamith schön und furchtbar (אִיָּמָה v. אִיָּם) ist, widerspricht sich nicht: sie ist furchtbar in der unwiderstehlichen Gewalt des Eindrucks ihrer Persönlichkeit, furchtbar wie נִרְגָּלוֹת d. h. wie mit ihren entfalteten Fahnen (vgl. das *Kal* dieses v. *denom.* Ps. 20, 6) daherziehende Scharen. Man hat nicht מַחֲלֹת zu ergänzen, welches zuweilen Fem. ist Ps. 27, 3. Gen. 32, 9., obwol das Attribut hiezu gut passen würde Num. 2, 3 vgl. 10, 5.; noch weniger צָבָאוֹת, welches in der Bed. Kriegsdienst Jes. 40, 2 und Kriegszug Dan. 8, 12., aber nicht in der Bed. Kriegsheer als Fem. vorkommt. Vielmehr ist נִרְגָּלוֹת so neutrisch von befahnten Scharen gemeint wie אֲרָחוֹת (nicht אֲרָחוֹת) Jes. 21, 13 von reisenden. Kriegsscharen mit ihren Bannern, ihren Standarten ziehen siegesgewiß dahin. So ist Sulamiths ganze Erscheinung, wenn auch ihr unbewußt, ein *veni vidi vici*. Salomo ist ihr Ueberwundener. Indem er sich aber ihr gegenüber doch in seiner Freiheit behaupten will, ruft er ihr zu 5^a: *Wende deine Augen von mir hinweg, denn sie dringen bewältigend auf mich ein*. Döpke übers. *ferocire me faciunt*, Hgst.: sie machen mich stolz, aber obgleich הִרְהִיב nach Ps. 138, 3 so gebraucht werden kann, so wäre das doch eine Wirkung der Augen, mit welcher sich eher das Gegentheil der Bitte: Wende sie weg motiviren ließe. Das V. רָהַב bed. ungestüm s. und ungestüm auf jem. eindringen; das *Hi.* ist das Intensiv dieser trans. Bed. des *Kal*: niederwältigend auf jem. eindringen, Schrecken einflößen *terrorem incutere*. LXX übers. es mit ἀναπτεροῦν, was auch von der Wirkung des Schreckens („auffahren machen“) gesagt wird, und der Syr. mit *afred* in die Flucht schlagen, weil *arheb* in Furcht jagen bed., wie auch ارهب s. v. a. خَوْف *terrefacere*; hier aber entspricht der Sinn des Verbums mehr der Bed. von رَعِب in den Zustand des *ro' b* d. i. lähmenden Schreckens versetzen. Wenn sie ihre großen, reinen, durchdringenden Augen auf ihn richtet, muß er die seinigen senken: ihr Strahl ist ihm unerträglich. Diese eigentümliche Gestalt nimmt hier der Lobpreis der Augen an; dann aber geht es wie 4, 1^b. 2. 3^b weiter. Die dortigen Lobsprüche des Haars, der Zähne und der Schläfe wiederholen sich hier 5^b—7: *Dein Haar ist wie eine Herde Ziegen die abwärts am Gilead lagern. Deine Zähne wie eine Herde Lämmer, die aufsteigen aus der Schwemme, alle zwillingsträchig und ein kinderberaubtes nicht darunter. Wie ein Schnittstück der Granate deine Schläfe hinter deinem Schleier*. Die Wiederholung ist wörtlich, aber doch nicht ohne Wechsel im Ausdruck; dort גִּלְעָד גִּלְעָד, hier מִן־הַגִּלְעָד; dort הַקִּצְיוֹבוֹת *tonsarum*, hier הִרְהִילִים *agnarum* (Symm. Ven.

τοῦ ἀμνάδων), denn רַחֵל ist in seiner eig. Bed. wie arab. *rachil*, *richl*, *richleh* das weibliche Lamm und insbes. das Mutterschaf. Hitz. dichtet hier, daß Salomo der Sulamith wiederhole was er 4, 1—3 einer andern zur Ehe erkorenen Donna gesagt habe und daß die Schmeichelei durch die Wiederholung fade werde wie für Sulamith so auch für den Leser. Aber der Roman, den er in das Hohelied hineinliest, ist nicht dieses selbst, sondern sein Palimpsest im Geschmacke etwa von Lucians verwandeltem Esel. Die Wiederholung hat einen sittlich bessern und keinen so raffinirten Grund. Sulamith erscheint dem Könige noch immer so schön wie an dem Tage, da sie als Braut ihm zugeführt wurde. Seine Liebe — das soll sie, das soll der Leser oder Hörer diesen wörtlich so wie damals lautenden Lobsprüchen entnehmen — ist unverändert die selbe. Es ist keine unter den Frauen des Hofes, welche er ihr vorzöge, diese selber müssen ihr den Vorrang zuerkennen v. 8—9: *Sechzig sind der Königinnen, und achtzig der Beifrauen, und Jungfrauen ohne Zahl. Eine ist meine Taube, meine Fromme, die Einzige ihrer Mutter, die Auserkorene ihrer Gebärerin. Es sahen sie Töchter und priesen sie glücklich, Königinnen und Beifrauen und priesen sie herrlich.* Selbst hier, wo wenn irgendwo Beachtung des Geschlechtsunterschieds zu erwarten war, steht רַחֵל statt des correkteren הַיָּה (z. B. Gen. 6, 2). Die Ziffern der Frauen des salomonischen Hofhalts 1 K. 11, 3 sind weit größer (700 נָשִׁים שְׂרוּת, 300 פִּי־לִנְיָם), und die welche das Hohelied Salomo absprechen, halten den Dichter hierin für geschichtlicher als den Geschichtschreiber. Wir unsererseits schließen, indem wir die Autorschaft Salomo's festhalten, aus diesen niedrigeren Ziffern, daß das Hohelied ein Liebesverhältnis Salomo's aus dem Anfange seiner Königsherrschaft besingt: sein Luxus hatte damals noch nicht die enorme Höhe erreicht, auf die er Koh. 2, 8., näml. der gleichsam wiedererstandene Salomo, als *vanitas vanitatum* zurückblickt. Immerhin ist auch die Ziffer von 60 מְלָכוֹת d. i. ebenbürtigen und legitimen Gemahlinnen noch hoch genug, denn Rehabeam hatte nach 2 Chr. 11, 21 Frauen 18 und Beifrauen 60. Die 60 kam schon 3, 7 vor. Mag es eine runde Zahl sein, wie zuweilen, obwol selten, *sexaginta* so gebraucht wird (Hitz.), so läßt sie sich doch, zumal hier wo 80 daneben steht, nur bis 51 aber nicht weiter herunterdrücken. Ein immer noch unerklärtes Wort ist פִּלְגֶּשֶׁת (פִּלְגָּשׁ) griech. *πάλλαξ*, *παλλαγή* (lat. *pelle*), welches in der Form פִּלְגֶּשֶׁת (פִּלְגָּשׁ) aus dem Griechischen in das Aramäische zurückgewandert ist. Der Bildung nach vergleicht sich פִּלְגֶּשֶׁת v. פִּלְגָּשׁ abschneiden, woher auch der Harem den Namen حَرَم hat als die abgeschiedene Gynäkonitis, zu welcher der Zugang verboten ist. Eine Endung *is* (ש) kennt das Assyrische, aber nur als Adverbialendung, welche wie *'istinis* = לְבִירוֹ allein *solus* zeigt mit dem Pronomen *su* zusammenhängt. Jene zwei Nomm. scheinen also auf Quadrilitera mit zugesetztem ש zurückgeführt werden zu müssen; viell. deutet פִּלְגָּשׁ in der Bed. zersplittern v. פָּלַג spalten (wov. der Bach als sich in seine Rinnsale spaltend den Namen

פָּלֶגֶת hat) auf das polygame Verhältniß als Zersplitterung der Einen Ehe, so daß das Nebenweib den Namen פְּלִגְשָׁתַי als Repräsentantin der Vielehe im Gegens. zur Einehe hat. In אֶחָה הִיא יוֹנָתָן חֲמִידָה ist אֶחָה Subj. (Eine, die ist meine Taube, meine Fromme), in אֶחָה הִיא לֵאמֹנָה dagegen ist es Präd. (Eine *unica* ist sie ihrer Mutter). Daß Sulamith ihrer Mutter einziges Kind war, ist daraus nicht zu schließen; אֶחָה *unica* ist s. v. a. *unice dilecta* wie יְחִידָה Spr. 4, 3 s. v. a. *unice dilectus* (vgl. Keil zu Sach. 14, 7). Das parall. בָּרָה hat seine nächste Bed. *electa* (LXX Syr. Hier.), nicht *pura* (Venet.); der Grundbegriff des Schneidens und Scheidens spaltet sich in die Begriffe der Erwählung und der Reinigung. Die Aoriste 9^b sind die einzigen im Buche; sie wollen sagen, daß der Anblick Sulamiths auf Seiten der Frauen die sofortige Folge hatte, daß ihr das Glück, ihnen allen vorgezogen zu werden, willig zugestanden, daß ihr der Preis zuerkannt wurde. Die Worte sind wie auch Spr. 31, 28 ein Anklang an Gen. 30, 13: die Bücher der חֲכָמָה gefallen sich in Hindeutungen auf die Genesis, das Buch der vorisraelitischen Ursprünge. Hier in v. 8—9 zeigt sich recht der Unterschied unserer typischen und der allegorischen Auslegung. Diese ist zu sagen verpflichtet, was die 60 und 80 bedeuten und wie sich die Gemahlinnen, die Kebsen und die dem Harem beigegebenen עֲלִמֹתַי unterscheiden; aber was bis jetzt darauf geantwortet worden ist wird durch seine Schalheit oder Albernheit eine leichte Beute frivolen Spottes. Die typische Auslegung aber läßt die 60 und die 80 und die unzähligen sein was ihre Namen besagen: Favoritinnen, Nebenfrauen, Dienerinnen. Diesen Weiberstall, welcher in der Genesis von der viehischen Entartung der Ehe in der kainitischen Linie datirt wird, in das Himmliche hinüberzudeuten ist Profanation des Heiligen. Der Sachverhalt ist der, daß Salomo zu der typischen Vorausdarstellung, welcher er dient, eine von Gottes Gesetz (Dt. 17, 17) gerichtete Trübung mitbringt, die beim Antitypus ganz und gar hinwegzudenken ist. Salomo — bem. Jul. Sturm richtig — ist nicht lauter an sich, sondern nur im Verhältniß zu Sulamith. In Christus dagegen ist keine Trübung, die Sünde haftet an der Gemeinde. Im Hohenlied ist die Braut reiner als der Bräutigam, in der Erfüllung des Hohenliedes aber kehrt sich das Verhältniß um: der Bräutigam ist reiner als die Braut.

Fünfter Akt.

Sulamith, die entzückend schöne, aber demütige Fürstin.

VI, 10 — VIII, 4.

Des fünften Actes erste Scene VI, 10 — VII, 6.

Der 4. Akt veranschaulichte die trotz kleiner Störungen sich gleichbleibende Liebe der Neuvermählten. Dieser fünfte zeigt, wie die Ge-

liebte, obschon auf einen Königsthron erhoben, dennoch in ihrem Kindessinn und ihrem Natursinn eine Lilie der Thäler bleibt. Die 1. Scene versetzt uns in den Bereich der königlichen Gärten. Sulamith kommt aus dem Hintergrund derselben zum Vorschein und geht auf die Töchter Jerusalems zu, welche von der Schönheit ihrer himmlischen Erscheinung überwältigt ausrufen v. 10: *Wer ist die da hervorglänzt gleich der Morgenröthe, schön wie der Mond, rein wie die Sonne, furchtbar wie Schlachtreihn?* Die Frage **מִי זֶה** ist wie 3, 6.; dort galt sie der welche dem Könige zugeführt ward, hier der welche sich in dem Seinigen als ihrem Eigenen bewegt. Dort folgte auf **זֶה** appositionsartiges **כִּלְהָ**, hier determinirtes und also straffer damit verbundenes **הַיִּשְׁתַּקֶּחֶת**, worauf aber dann indeterminirte und also appositionsartige Prädicate folgen. Das V. **שָׁקַף** **سَقَف** bed. vorbiegen, überhangen, wov. *Hi.* **הִשְׁקִיף** und *Ni.* **יִשְׁקֹף** lugen, indem man sich vorbiegt (s. zu Ps. 14, 2). LXX übers. es hier mit *ἐκκύπτουσα*, Venet. *παράκλινουσα*, was beides mit vorgeneigtem Haupte nach etwas gucken bed. Der Vergleichspunkt ist das Auftauchen aus dem Hintergrund: Sulamith durchbricht den Dämmer des Gartenhains wie das Frühroth das Morgenrauen oder auch: sie kommt näher und näher, wie das Frühroth hinter den Bergen aufsteigt (Jo. 2, 2) und von da aus immer weiter den Horizont einnimmt. Venet. übers. *ὡς ἑωσφορός*, aber der Morgenstern ist nicht **יְהוָה** selbst, sondern **בֶּן-יְהוָה** Jes. 14, 12.; **יְהוָה** eig. Morgengrauen

bed. im Hebr. nicht sowol wie das arab. **سَكَّر** dieses, als vielmehr wie im Arab. **فَجَر** das Morgenroth d. i. die rothe Färbung des Morgen-

nebels. Von dem Morgenroth wird zu dem vor Sonnenaufgang am Morgenhimmel noch sichtbaren Monde fortgegangen, welcher gew. **יָרֵחַ** als der gelbe, hier aber **לְבָנָה** als der weiße heißt, so wie die Sonne, welche hier als aufgegangene (Richt. 5, 31) in Betracht kommt, nicht **שֶׁמֶשׁ** als die emsige (Ps. 19, 6^b. 7^a), sondern wegen der Intensität ihres erwärmenden Lichts (Ps. 19, 7^b) **חַמָּה** genannt wird; **לְבָנָה** und **חַמָּה** sind in der Dichtersprache beliebte Benennungen des Mondes und der Sonne, schon deshalb weil die Urbedeutung der beiden andern dem Sprachbewußtsein entschwunden war, mit diesen aber sich sofort bestimmte eigenschaftliche Vorstellungen verbinden. Sulamith erscheint gleich dem Morgenroth, welches das Dunkel durchbricht, schön wie der Silbermond, welcher in sanfter stiller Majestät am Himmel steht (Iob 31, 26), rein (s. über **בָּרִיר** in dieser Bed.: glatt, blank, rein zu Jes. 49, 2) wie die Sonne, deren Licht (vgl. **נְהוֹר** mit aram. **נְהִירָא** Mittagshelle) das Reinste des Reinen ist, imponirend wie Kriegerscharen mit ihren Standarten (s. 6, 4^b). Die Antwort der Nahenden auf diesen Zuruf lautet schlicht, innerlich, kindlich v. 11. 12: *In den Nußgarten war ich hinabgegangen, um zu besehen das Gesproß des Thalgrunds, um zu sehen ob erblühet der Weinstock, geknospet die Granaten. Ich wußte nicht, daß meine Seele mich erhoben auf den Prachtwagen meines Volkes, eines Edlen.* In der Einsamkeit ist ihr wohl, an dem

stillen Weben und Treiben in der Pflanzenwelt hat sie ihre Freude, Weinstock und Granate sind von ihrer Heimat her ihre Lieblinge. Ihre Seele, nämli. die Liebe zu Salomo, welche ihre Seele erfüllt, hat sie auf den Prachtwagen ihres Volkes, den Prachtwagen eines Edlen erhoben, wo sie neben dem Könige, dem Wagenlenker, zu sitzen gekommen ist; sie weiß das, aber sie weiß es auch nicht, denn was sie nicht ohne eigenen Trieb geworden, das ist sie ohne Selbstüberhebung und ohne Verleugnung ihrer Herkunft. Das sind die Gedanken und Empfindungen Sulamiths, welche wir diesen zwei Versen entnehmen, wir meinen: ohne zwischen den Zeilen zu lesen und ohne zu künsteln. Hinabgestiegen bin ich — sagt sie — nämli. aus dem königlichen Palaste, vgl. 6, 2. Da weiterhin von einem Thalgrund die Rede ist und alles ländlich lautet, so wird man sich Etam (עֵתָם) als Schauplatz zu denken haben. Dieses an sich schon romantisch (s. Richt. 15, 8 f.) gelegene Etam war, wie Josephus *ant.* VIII, 7, 3 glaubhaft berichtet, Salomo's Belvedere. „Im königlichen Marstall — erzählt er — nahm man ebenso sehr Rücksicht auf Schönheit als Schnelligkeit, so daß nirgends sonst bei andern Pferden eine schönere Haltung oder größere Raschheit zu finden war. Alle mußten gestehen daß die Haltung der königlichen Pferde wundersam gefällig und ihre Schnelligkeit unvergleichlich sei. Ihnen zur Zierde dienten auch die Bereiter, welche in blühendster Jugend standen, sich durch seltenen hohen Wuchs auszeichneten, langes Haar trugen und in Gewänder von tyrischem Purpur gekleidet waren. Sie rieben ihre Haare täglich mit Goldstaub ein, so daß ihr ganzes Haupt strahlte, wenn die Sonne in dem Golde erglänzte. In solchem Aufzug reihten sie sich, gewappnet und Bogen tragend, um den König, der die Gewohnheit hatte, bei Sonnenaufgang in weißem Gewande auszufahren und selbst den Wagen zu führen. Das Ziel dieser Spazierfahrten war meistens ein Flecken, welcher sechzig Stadien von Jerusalem entfernt war und Etam (Ἐτάμ, vgl. ebend. VIII, 10, 1 Ἐταμέ) hieß; Gärten und Bäche machten ihn ebenso anmutig als fruchtbar.“ Dieses Etam, von wo (dem עֵתָם עֵינַם¹) aus eine noch in ihren Ueberresten sichtbare Wasserleitung den Tempel mit Wasser versorgte, hat Robinson bei dem Dorfe Artâs, wohin man von Jerusalem aus über Bethlehem weiter südlich gelangt, wieder aufgefunden; am oberen Ende des gewundenen Thales liegen ziemlich hoch oberhalb der Sohle die drei altsalom. Teiche, große länglich viereckige Becken von beträchtlichem Umfang, terrassenförmig hinter einander. Ungefähr in gleicher Höhe mit dem obersten Teiche befindet sich, etliche hundert Schritte entfernt, eine starke Quelle, die sorgfältig überbaut ist und zu der man innerhalb des Gebäudes mittelst einer Treppe hinabsteigt. Durch sie hauptsächlich werden die Teiche, die eben große Reservoirs sind, gespeist und wird das Wasser durch eine unterirdische Leitung in den oberen Teich geleitet. Auf dem Wege

1) Nach *Sebachim* 54^b einer der höchsten Punkte des h. Landes, an den, als man die Stätte für den Tempelbau ersah, gedacht werden konnte.

neben dem noch jetzt vorhandenen Aquädukt hinreitend sieht man in die noch heute reiche Vegetation des Thales hinunter und versteht es vollkommen, daß hier sehr reiche Garten- und Parkanlagen gewesen sein können (Mittheilung Moritz Lüttke's, Verf. des Werkes „Aegyptens neue Zeit“). Eine für das Bild, welches diese 1. Scene des 5. Aktes uns vorführt, passendere Oertlichkeit läßt sich nicht denken, und was Josephus erzählt dient nicht allein dem v. 11, sondern auch dem v. 12 zu überraschender Illustration. גוזז ist der aus Persien stammende Walnuß- d. i. welsche Nußbaum (*Juglans regia* L.); der persische Name ist گوز, äth. *gûz*, arab. syr. *gauz* (*gôz*), im Hebr. mit prosthetischem א wie armen. *engus*. גוזז גוזז ist ein Garten, dessen eigentümliche Zier der duftige und schattige Walnußbaum ist; גוזז גוזז würde nicht ein Nußgarten, sondern ein Nüsse-Garten sein, denn der Plur. bed. mischnisch *nuces* (näml. *juglandes* = *Jovis glandes* Plinius XVII, 136 *ed. Jan*) wie האגוזים Feigen im Untersch. von האגוזים Feigenbaum, nur der Midrasch zu u. St. gebraucht vom Baume sonst nicht vorkommendes האגוזים. Der Zweck des Hinabgangs war Einer, näml. Beobachtung des Standes der Gewächse, aber ein mannigfacher, der in dem was auf נראה folgt in mannigfachen Wendungen zum Ausdruck kommt. Das nächste Ziel war der Nußgarten. Sodann war ihre Absicht, die jungen Triebe des Thalgrunds zu beobachten, den man sich, da נחל wie Wâdi Thal und Thalfluß zusammen bez., von einem Flusse oder Bache durchflossen zu denken hat. Der Nußgarten selbst mochte im Thalgrund liegen, denn der Walnußbaum liebt mäßige Kühle (Josephus, *bell.* 3, 10, 8) und feuchten Boden. אפר aber sind die jungen Triebe, mit denen sich, wenn der Frühling gekommen, zumeist die Ufer des Bachs und der feuchte Thalgrund schmücken. אפר Trieb, im Hebr. von Keimung und Wachstum, im Aram. von der Fruchtbildung, stammt von אפר, der schwächeren Potenz von אפר, welche sich ausweiten und ausbreiten von innen heraus und insbes. aufsprossen und emporquellen bed. אפר אפר bed. hier wie auch Gen. 34, 1 sich etwas aufmerksam besehen, sehend daran haften, sehend sich darein versenken. Ein weiterer Zweck war zuzusehen, ob der Weinstock aufgebrochen ist oder ausgeschlagen hat — dies die Bed. von אפר אפר aufbrechend Sprossen oder Schossen d. i. Blätter, Zweige, Blüten treiben, אפר אפר brechen¹ —, ob die Granatbäume Blüten oder Blütenknospen gewonnen האגוזים, nicht, wie Gesenius im *thes.* und HW angibt, האגוזים, welches האגוזים lauten würde, sondern von אפר אפר statt האגוזים mit gleicher Entdagessirung n. d. F. האגוזים, האגוזים wie האגוזים Spr. 7, 13., אפר אפר glänzen, blühen (wov. der אפר אפר als Blütenmonat wie der אפר אפר als Früchtemonat den Namen hat).² Weshalb der Granatbaum (*Punica granatum* L.), welcher diesen seinen lat. Namen von seinen vielkernigen Früchten hat, semitisch אפר אפר heißt, ist noch unerklärt; die Araber

1) s. Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 72.

2) Vgl. mein *Jesurun* p. 149.

wissen es so wenig, daß sie schwanken, ob für das Stammwort **רָמַן** oder **רָמַן** (was aber ohne erweisliche Existenz) zu halten sei — die Frage fällt mit der Frage nach Abkunft und Bed. des syr. Gottesnamens **רַמְנָן** zus., dieser scheint ‚Erhabenheit‘ zu bed.¹ und viell. hat der Granatbaum von diesem Gotte als ihm geweiht den Namen.² In v. 12 setzt Sulamith hinzu, daß sie über diesem ihrem stillen Ergötzen an dem Pflanzenleben schier des Standes vergessen habe, zu dem sie erhoben worden ist. **לֹא יָדַעְתִּי** kann je nach dem Zus., in welchem so gesagt wird, sowol: ich weiß nicht Gen. 4, 9. 21, 26 als: ich wußte nicht Gen. 28, 16. Spr. 23, 35 bed.; hier das Letztere (LXX Aq. Hier. Venet. Lth.), denn **לֹא יָדַעְתִּי** läuft parallel mit **יָדַעְתִּי** und verhält sich dazu begründend oder verumstündend. Die Verbindung **לֹא יָדַעְתִּי נַפְשִׁי**, sei es so daß **נַפְשִׁי** Permutativ des Subj. ist (Lth.: *Meine Seele wußte nicht*) oder so daß **נַפְשִׁי** Acc. des Objekts: ich kannte mich selbst nicht (nach Iob 9, 21), ist schon deshalb verwerflich, weil sie das folg. **שָׁמַרְתִּי** seines Subj. beraubt und die Gedankenfolge ungefügig macht. Die Acc. trifft ohne Zweifel das Richtige, indem sie dem **יָדַעְתִּי** unserem Kolon (Doppelpunkt) entsprechendes *Rebia* gibt, denn was mit **נַפְשִׁי** folgt ist ebendas was sie nicht gewußt oder nicht bedacht zu haben bekennt. Denn der Sinn kann nicht der sein daß ihre Seele sie unbewußter Weise d. i. unwillkürlich und unversehens gesetzt oder gebracht hat u. s. w., denn **לֹא יָדַעְתִּי** als solche Umstandsangabe bildet nie den Hauptsatz, sondern der Natur der Sache nach immer einen Untersatz und zwar entw. einen Umstandssatz mit **ו** Iob 9, 5 oder einen Relativsatz Jes. 47, 11 vgl. Ps. 49, 21. Also wird auf **לֹא יָדַעְתִּי** folgen was ihr unbewußt geblieben war: es folgt in *oratio directa* statt *obliqua*, wie auch sonst nach **יָדַעְתִּי** das sonst das Obj. des Wissens einführende **כִּי** wegbleibt Ps. 9, 21. Am. 5, 12. Ist ihr aber unbewußt geblieben, hat sich ihrem Bewußtsein entzogen, daß ihre Seele sie gesetzt u. s. w., so ist **נַפְשִׁי** hier ihr eigenes Selbst (Psychol. S. 218) und zwar nach der Seite des Begehrens (Iob 23, 13 vgl. Dt. 12, 15), also in Gegens. zu äußerem Zwange ihr eigner innerster Trieb (Psychol. S. 204), der Zug ihres Herzens. Diesem folgend ist sie auf die Höhe versetzt worden auf der sie sich, ohne dessen immer eingedenk zu bleiben, sich jetzt befindet. Das Nächste wäre nun freilich, **מִרְקָבוֹ** nach der üblichen Constr. des V. **נִיחַם** (נִיחַם) mit doppeltem Acc. z. B. Gen. 28, 22. Jes. 50, 2. Ps. 39, 9 als Prädicatsacc. (Venet. *ἔφετό με ὄχημα*) anzusehen, wie z. B. Hgst.: ich wußte nicht, so machte mich (d. h. unversehens machte mich) meine Seele zu Wagen meines Volkes welches edel. Aber was soll das heißen? Er bemerkt dazu: „Sulamith vertritt die Stelle der Kriegswagen ihres Volkes als seine mächtige und kräftige Schutzwehr

1) Ein altchald. König heißt *Rim-Sin*; gewöhnlicher in Eigennamen ist *rammu* wie *Ab-rammu*.

2) Schwerlich hängt der Name mit **רָמַן** Gewürm zus., obwol die Granate vom Wurmstich zu leiden hat — der Wurm, der sie heimsucht hat den sonderbaren Namen (**רַמְמִינִי**) *Schabbath* 90^a.

oder durch den ihr inwohnenden Heldengeist.“ Aber abgesehen von der syntaktisch falschen Auffassung des **לֹא יִדְעָתִי** und von der unberechtigten Allegorese zerschlägt sich diese Deutung daran, daß Wagen an sich keine Schutzwehr und so ohne weiteres, zumal bei dieser Bezeichnung mit **מִרְכָּבוֹת** und nicht mit **רֶכֶב** (2 K. 6, 17 vgl. 2 K. 2, 12. 13, 14), keine Kriegswagen sind. Also wird **מִרְכָּבוֹת** Acc. des Ziels der Bewegung sein. So versteht es z. B. Ew. (§ 281^d): meine Seele brachte mich zu den Wagen u. s. w. Die Schäferhypothese findet hier näml. den Hergang der Entführung Sulamiths ausgesprochen. Holländer übers.: „Mir ahnte nichts, plötzlich, unbewußt, kann es kaum sagen, wurde ich in Amminadibs Staatswagen versetzt.“ Die Masora aber bem. ausdrücklich, daß **עַמִּי נִרְיָב** nicht als Ein Wort, sondern als **נִרְיָב מִלִּין** zu lesen sei (s. den textkritischen Anhang).¹ Verhältnismäßig besser also Hitz.: ohne eine Ahnung solchen Zusammentreffens sah sie sich nach den Wagen ihrer edlen Volksgenossen hin versetzt d. i. wie Ges. im *thes.*: *inter currus comitatus principis*. Eine andere Erkl., sagt Hitz., sei nicht möglich, da der Acc. **מִרְכָּבוֹת** an sich nur in der Richtung wohin oder in die Nähe wovon bed. Und allerdings wird er gew. von dem Ziele gebraucht, nach welchem sich etw. richtet und hinstrebt z. B. **מִרוֹם** nach der Höhe Jes. 37, 23. **קִדְשׁ** nach dem Allerheiligsten Ps. 134, 2 vgl. **הַשְׁעָרָה** nach dem Thore hin Jes. 22, 7. Aber der Acc. **מִרוֹם** kann auch, in der Höhe Jes. 22, 16., der Acc. **הַשָּׁמַיִם**, in dem Himmel 1 K. 8, 32 bed., und wie **הַשְּׁלִיךְ הָאֶרֶץ** von Hinwerfung in den Nil Ex. 1, 22 und **שָׁלַח הָאָרֶץ** vom Entsenden in das Land Num. 13, 27 gesagt wird, so wird auch **שִׁים בְּמִרְכָּבָה שִׁים** für **שִׁים מִרְכָּבָה** 1 S. 8, 11 gesagt werden können, wonach Syr. (*b^emercabto*) und Quinta (*ἐς ἄquata*) übers., wogegen Symm. und Hier. sich das Verständnis durch die Lesung **שִׁמְחָתִי** (meine Seele setzte mich in Verwirrung) verderben. Der Plur. **מִרְכָּבוֹת** ist so amplificierend wie **רֶכֶבִי** 1, 9 und **בָּהֵיטִי** 1, 17 gemeint. Sachlich ist 2 S. 15, 1 zu vergleichen: es ist der Königswagen gemeint, der nach 1, 9 mit ägyptischen Rossen bespannte. Fraglich aber ist ob **נִרְיָב** sich zu **עַמִּי** adjectivisch verhält: mein Volk, ein edles — eine Verbindungsweise, welche das Attribut in appositioneller Weise hervorhebt Gen. 37, 2. Ps. 143, 10. Ez. 34, 12 — oder ob permutativisch, so daß der erste Gen. mit einem näher bezeichnenden vertauscht wird: auf den Prachtwagen meines Volkes, eines Fürsten. Das Letztere hat den Vorzug, nicht bloß deshalb weil (abgesehen von dem Eigennamen **עַמִּי נִרְיָב**) überall wo **עַם** und **נִרְיָב** zusammenstehen die über das Volk Hinausragenden gemeint sind Num. 21, 18. Ps. 47, 10. 113, 8., sondern weil dieses **נִרְיָב** und **בֵּית נִרְיָב** in unverkennbarer Wechselbez. stehen. Indes bleibt auch wenn man **נִרְיָב** mit **עַמִּי** zusammennimmt, der Ged. der gleiche. Sulamith ist keine Entführte, sondern eine, wie wir 3, 6 ff. lasen, ehrenvoll Heimgeholte und sie sagt hier ausdrücklich, daß nicht

1) Auch Angelo Fava (1840), durch Ueberschätzung Lanci's, des in unnützen Einfällen unerschöpflichen römischen Orientalisten, irregeleitet, führt in das Drama *il personaggio di Aminadabbo* ein, des Vertrauten Salomo's, der diesem Sulamith (aber als willig folgende) zugeführt habe.

irgendwelche äußere Gewalt, sondern ihre eigne minnende Seele sie auf den Prachtwagen ihres Volkes und seines Königs gehoben. Daß sie der Thatsache ihrer Erhebung gerade diesen Ausdruck gibt, kommt daher, daß sie ihre Freude an der Natureinsamkeit dem Daherfahren in stolzer Karosse entgegensetzt. Mag sie den Prachtwagen den ihres edlen Volkes oder den ihres Volkes und zwar eines Fürsten nennen, sie sieht in beiden Fällen in Salomo die Concentration und Gipfelung der Volksherrlichkeit.

Ermuthigt durch Sulamiths anspruchlose Antwort stellen nun die Töchter Jerusalems an sie eine Bitte, welche ihnen die Bewunderung ihrer Schönheit eingibt VII, 1^a: *Kehr zurück, kehr zurück, o Sulamith, kehr zurück, kehr zurück, daß wir dich beschauen!* Sie ist jetzt laut 6, 10 ff. auf dem Wege vom Garten nach dem Palaste. Das viermalige שׁוּבִי bittet sie dringlich, ja flehentlich, noch einmal mit den Bittenden dorthin umzukehren, und zwar damit sie ihres Anblickes genießen; denn הִיָּהָה bed. sich schauend in etwas versenken, seine Augenweide an etwas haben. Hier zuerst wird die Bewunderte namentlich angeredet. Aber ein reiner Eigennamen kann הַשׁוּלָמִית nicht sein, denn der Art. ist der vocativische wie z. B. in הַבַּת יְרוּשָׁלַם o Tochter Jerusalem Thren. 2, 13. Reine Eigennamen wie שׁוּלָמִי sind so determinirt an sich, daß sie den Art. ausschließen; nur solche Eigennamen, welche für das Sprachbewußtsein zugleich noch Nennwörter sind wie לִבְנֵי וְרִבְנֵי sind des Art., insbes. auch des vocativischen, fähig Ps. 114, 5 vgl. aber Sach. 11, 1 mit Jes. 10, 34. Sonach wird הַשׁוּלָמִית nicht sowol Eigennamen als Abkunftsname sein, wie überh. die Nmm. auf הִי (mit wenigen Ausnahmen, näml. abgesehen von den Ordinalzahlen הַרְבֵּי, הַרְבֵּי, הַרְבֵּי) sämtlich Gentilicia sind. LXX übers. הַשׁוּלָמִית ἡ Σουλᾶμιτις, und es ist wirklich nur eine andere Form für הַשׁוּלָמִית d. h. die aus Sunem. So heißt 1 K. 1, 3 die auserlesen schöne Abisag, 2 K. 4, 8 ff. die vornehme und fromme Gastfreundin Elisa's. Sunem שׁוּנֵם lag im Stamme Issachar (Jos. 19, 18) nahe dem kleinen Hermon, durch ein Thal von diesem getrennt, südostwärts vom Carmel. Dieses untergaliläische Sunem, welches südlich von Nain, südöstlich von Nazaret, südwestlich vom Tabor liegt, hieß auch שׁוּלָם. Eusebius im Onomastikon sagt darüber: Σουβήμη (l. Σουλῆμη) κλήρου Ἰσάαχαρ. καὶ νῦν ἐστὶ κώμη Σουλῆμη ὡς ἀπὸ σημείων ε τοῦ θαβὼρ ὄρους κατὰ νότον d. i. wie Hier. es übers.: *Sunem in tribu Issachar. et usque hodie vicus ostenditur nomine Sulem in quinto miliario montis Thabor contra australem plagam.* Noch jetzt findet sich diese Ortschaft unter dem N. سُولَم am westlichen Ende des 'Gebel ed-Duhi (kleinen Hermon), unfern der großen Ebene (Jisré'el, jetzt Zer'in), welche eine bequeme Verkehrsstraße vom Jordan nach der Seeküste bildet, aber doch so zurückgezogen im Gebirg, daß in den Talmuden wie von Nazaret so auch von diesem Sulem nirgends die Rede ist. Hier war die Heimat der Sulamitin des Hohenliedes. Die Alten deuten den Namen εἰρη-νεύουσα oder gar ἐσχυλευομένη (s. Lagarde's *Onomastica*), jenes nach

Aq. und Quinta, dieses nach Symm.; dem Targum liegt die Deutung 'ה השלמה באמונתה (s. Raschi) unter. Aber die Namensform (der Syrer schreibt dafür שילימיתא) widerstrebt diesen allegorischen Deutungen. Eher ließe sich annehmen, daß der Dichter absichtlich nicht השלמה, sondern השולמה sage, um ihren Namen dem Namen Salomo's zu nähern und daß es den Nebensinn der an Salomo Hingegebenen und also gleichsam eines passivisch gewendeten שולמה = *Salóμη* habe — um so wahrscheinlicher, als die Töchter Jerusalems die Gefürstete kaum so anzureden wagen würden, wenn nicht dieser Name mit dem Namen Salomo's zusammenklänge. Nicht wissend um die Größe ihrer Schönheit fragt Sulamith 1^a: *Was möget ihr an der Sulamith schauen?* Es ist ihr nicht bewußt, daß etwas Sonderliches an ihr zu sehen sei, die Töchter Jerusalems aber sind anderer Meinung und antworten auf diese kindlich bescheidene, aber um so mehr ermutigende Gegenfrage 1^b: *Wie Reigen der Mahanaïm!* Sie wollen an ihr so etwas wie den Reigentanz von Mahanaïm sehen. Wenn das hier Name der im Stammgebiete von Gad nördlich vom Jabbok gelegenen

Levitenstadt (jetzt مَكْنَة) wäre, wo Isboseth zwei Jahre lang residierte und David auf seiner Flucht vor Absalom gastliche Aufnahme fand (Lth.: *den Reigen zu Mahanaïm*): so müßte man in dieser transjordanischen Stadt ein solches Volkstanzfest voraussetzen wie in Silo Richt. 21, 19 und es ließe sich der Name des Geburtsorts Elisa's מְחֻלָּה vergleichen (vgl. auch Herod. 1, 16: „den Tanz der arkadischen Stadt Tegea tanzen“). Aber das Hohelied liebt Rückdeutungen auf die Genesis (vgl. 4, 11^b. 7, 11); dort aber 32, 3 ist mit מְחֻלָּה¹ das Doppellager von Engeln gemeint, welches Jakobs Vorder- und Nachzug (32, 8) deckt. Die Stadt Mahanaïm hat von diesem visionären Erlebnis Jakobs den Namen. Das Wort als Stadtname ist immer artikellos und wird also hier wo es den Art. hat appellativisch zu verstehen sein. Die alten Uebers., indem sie „die Reigen der Heerlager“ übers. (Syr. Hier. *choros castrorum*, Venet. *θίασον στρατοπέδων*), wobei ungewiß bleibt, ob Waffentanz oder Parade-Aufzug gemeint ist, übersehen den Dual und gewinnen, indem sie מְחֻלָּה mit מְחֻלָּה verwechseln, ein in diesem Zus. abenteuerliches und unklares Bild. In Wahrheit aber ist das Bild ein Engelsbild. Die Töchter Jerusalems wünschen Sulamith tanzen zu sehen und bezeichnen das als einen engelischen Anblick. מְחֻלָּה ist in der nachbiblischen Sprache geradezu ein Engelname geworden. Der Reigentanz der Engel ist nur ein Schritt weiter von dem Wechselgesang der Seraphim Jes. c. 6. *Engelkoere* und Himmelsheere denkt auch die alte deutsche Poesie zusammen.² Die folg. Beschreibung ist unleugbar (man lese nur wie vergeblich sich Hitz. dem Zugeständnis

1) Böttch. erklärt מְחֻלָּה für einen Plur., aber der Plur. von מְחֻלָּה lautet מְחֻלָּה וּמְחֻלָּה; die Pluralendung *ajim* beschränkt sich auf מְחֻלָּה וּמְחֻלָּה.

2) s. Walther von der Vogelweide 173, 28. Die indische Mythologie geht weiter und verlegt nicht allein das Urbild des Tanzes, sondern auch des Drama's in den Himmel, s. Göttingische Anzeigen 1874 S. 106.

entwindet) die einer Tanzenden. Etwas Anstößiges liegt nach biblischer Vorstellung und altertümlicher Sitte darin nicht. Auch die Frauen des aus Aeg. erlösten Volkes, Mirjam an ihrer Spitze, und die Davids Sieg über Goliath feiernden Frauen tanzen (Ex. 15, 20. 1 S. 18, 6 f.). David selbst tanzt 2 S. c. 6 vor der Bundeslade her. Freude und Tanz sind nach alttest. Begriffe unzertrennlich (Koh. 3, 4), und Freude nicht nur als frohes Vollgefühl jugendlichen Lebens, sondern auch geistliche heilige Freude (Ps. 87, 7). Der Tanz, den hier die Frauen des Hofes sehen wollen, fällt unter den Gesichtspunkt des Spieles, dessen Begriff wetteifernde Wechselwirkung individueller Virtuositäten zu dem Zwecke der Belustigung. Auch das Spiel ist sittlichen Adels fähig, wenn es innerhalb der Schranken der Zucht zu rechter Zeit in rechtem Maße geschieht und wenn die natürliche Lebensfreudigkeit von geistigem Sinn durchdrungen, von geistlicher Gesinnung geweiht ist. Sulamith wird also, indem sie tanzt, deshalb noch nicht zu einer Gaditanerin (Martial XIV, 203) oder einer Alme (so heißen im vorderen Orient die umherziehenden Frauen, welche mimischen, theilweise lasciven Tanz zum Gewerbe machen), sie wird dadurch noch nicht zur Bajadere (Jes. 23, 15 f.)¹, wie auch Mirjam Ex. 15, 20., die Tochter Jefta's Richt. 11, 34., die Silonerinnen Richt. 21, 21., die Jerusalemerinnen 1 S. 18, 6 sich nicht entehren; Tanz der Jungfrauen ist sogar ein Zug in dem Bilde der Zeit nach dem Gerichte Jer. 31, 13. Daß aber Sulamith wirklich tanzt, der dringenden Bitte des Frauenchors willfahrend, zeigt die folg. Beschreibung ihrer Reize, welche von den Füßen und den Schwingungen ihrer Hüften anhebt.

Indem Sulamith nach Abwerfung ihrer Oberkleider, so daß sie nur noch die leichte Bekleidung einer Hirtin oder Winzerin hat, vor den Töchtern Jerusalems auf- und niederschwebt, entfalten sich vor deren Augen alle ihre Reize. Ihre früher (5, 3) nackten oder doch nur mit Sandalen versehenen Füße setzt sie mit dem Anstand einer geborenen Fürstentochter 2^a: *Wie schön sind deine Tritte in den Schuhen, Fürstentochter!* Das נָרִיב, welches edel von Gesinnung und dann edel von Geburt und Stand bed. (vgl. das umgekehrte Verh. der Bedd. in *generosus*), wird in letzterer Bed. Synonym und Parallelwort von פָּלָה und שָׂר; Sulamith heißt hier Fürstentochter, weil sie die Standeserhöhung erfahren, von welcher Hanna 1 S. 2, 8 vgl. Ps. 113, 8 redet und auf welche sie selbst 6, 12 hindeutet. Ihre Schönheit, von jeher mit unaffektirter Würde gepaart, erscheint jetzt wie in angeborener fürstlicher Grazie und Hoheit. פָּצַם (v. פָּצַם *pulsare* wie in *nunc pede libero pulsanda tellus*) bed. Tritt und Fuß, in letzterer Bed. das dichterische hebräische, das vulgäre phönizische Wort für רָגַל; hier fließen die Bedd. *pes* und *passus* (franz. *pas* Tanzschritt) ineinander. Von den

1) Alma ist das arab. عَالِمَة (Kundige, näml. des Tanzes und der Jonglerie)

und Bajadere ist die durch Mouillirung vermittelte portugiesische Erweichung von *baladera* Tänzerin v. *balare* (*ballare*), mittellateinisch und dann romanisch; sich im Kreise bewegen, tanzen,

Füßen der Tanzenden wendet sich der Lobpreis der Zuschauerinnen zu ihren Hüften 2^b: *Die Schwingungen deiner Hüften wie Schmuckketten, das Werk von Künstlerhänden.* Die zweiseitige Hüfte, vom Rückgrat und Kreuzbein aus angesehen, heißt מַחְנִים, von den Oberschenkeln aufwärts und der Brust abwärts (der Lendengegend), also vorn und seitlich angesehen הַלְצִים oder הַרְכִּים. Hier sind die mannigfaltigen Drehungen und Schwingungen des Oberkörpers mittelst des Hüftgelenks gemeint; solche Bewegungen sphärischer Art heißen חַמוּקִים

v. חַמֵּק 5, 6. הַלְאִים ist Plur. von הָלִי = حَلِي wie צִבְאִים (Gazellen) von

צִבִּי = ظَبْي. Schon der Sing. הָלִי (oder הַלְיָה = حَلِيَّة) bed. den aus

Gold, Silber oder Edelsteinen bestehenden weiblichen Schmuck und zwar (zufolge der Zusammenstellung Spr. 25, 12. Hos. 2, 15) des Halses oder der Brust als Ganzes; der nur hier vorkommende Plur. הַלְאִים ist deshalb gewählt weil die lebens- und schönheitsvollen Biegungen der Hüften mit den freien Schwingungen eines solchen Schmuckes und also einer gegliederten Schmuckkette verglichen werden, denn חַמוּקִים sind nicht die Schönheitscurven der ruhenden Hüften — der Zus. hier fordert Bewegung. Dem einheitlichen Begriffe des הַלְאִים gemäß lautet die Appos. nicht מַעֲשֵׂי, sondern (wenigstens nach der LA der Palästinenenser) מַעֲשֵׂה (LXX Trg. Syr. Venet.). Der Künstler heißt מַעֲמָן *ommân* (woneben sich auch die Schreibungen מַעֲנָן und מַעֲנָן finden), wie syr.

מַעֲמָן, jüdisch-aram. מַעֲמָן, er hat als Meister von der Festigkeit den Namen wie die Rechte הַיָּמִין: die Hand und zumal die rechte ist der *artifex* unter den Gliedern.¹ Von den Hüften gehen die Lobrednerinnen auf die Leibesmitte über. Beim Tanz, zumal dem orientalischen, welcher mimische Darstellung sich steigender Empfindung ist, heben sich Brust und Leib und die Körperformen zeichnen sich durch die Gewandung hindurch ab v. 3: *Dein Nabel ein wolgerundetes Becken, dem der Mischwein nicht mangle; dein Leib ein Haufen von Weizen, umsteckt mit Lilien.* Hitz. geht in Deutung dieser Worte davon aus, daß ein „Wollüstling“ rede. Er verwandelt deshalb שְׂרָרָה in שְׂרָרָה, ‚dein Heimliches‘. Aber 1) redet hier kein Wollüstling und überhaupt kein Mann, sondern es reden Frauen — freilich vor allem der Dichter, der aber doch nicht so ungeschickt gewesen sein wird, Wollust athmende Worte, die er wenn er wollte den König sprechen lassen konnte, hier

den Frauen in den Mund zu legen. Dazu kommt 2) daß שֵׁר = سِر

Geheimnis (Heimliches, im Arab.² bes. übertragen auf die *pudenda* des Mannes wie des Weibes) ein der hebr. Sprache fremdes Wort ist; diese hat für ‚Geheimnis‘ das der Wurzelbed. seines Verbalstamms

1) Vgl. Ryssel, Die Synonyma des Wahren und Guten in den semitischen Sprachen (1873) S. 12.

2) s. Tebrizi in meiner kleinen Schrift: Jüdisch-arabische Poesien u. s. w. (1874) S. 24.

nach (näml. fest, zusammengedrängt s.) entsprechende סוד (s. zu Ps. 2, 25, 14), und 3) wird die von Döpke Magnus Hahn u. A. auch ohne Punktationsänderung beliebte Bez. des שררד auf das *interfeminium* des Weibes hier schon dadurch ausgeschlossen, daß die sich entfaltenden

Reize einer Tanzenden geschildert werden. Wie das arab. سُر bed. שר

(= *surr*) v. שרר fest verbinden eig. den Nabelstrang Ez. 16, 4 und dann die Nabelnarbe. So Spr. 3, 8., wo die meisten Neuern für לְשָׁרָה ohne rechten Grund לְשָׁרָה = לְשֶׁאֶרָה, 'deinem Fleische' lesen wollen; der Nabel kommt dort als das Centrum des Leibes in Betracht, wie er denn bei Neugeborenen immer, bei erwachsenen Menschen nahezu in der Mitte der Körperlänge liegt¹, und zwar als das Centrum, von wo das Wolgefühl der Gesundheit seine Wärmestrahlen verbreitet. Dieser Mittel- und Höhepunkt der Bauchwand kennzeichnet sich an einer Leichtbekleideten und Tanzenden, wenn sie tiefer und immer tiefer athmet, auch durch die Gewandung hindurch, und weil der Nabel ein Grübchen mit Trichtergestalt zu bilden pflegt (Böttch.: in der Form ungefähr eines Drehlochs im Wasser, wie man an nackten antiken Standbildern sehen kann), deshalb vergleichen die Töchter Jerusalems Sulamiths Nabel mit einem 'Becken der Rundung' d. i. welches diese allgem. Eigenschaft hat und also zur Gattung der runden gehört. אֵינָן

bed. nicht Becher, sondern Becken *pelvis*, eig. Waschbecken إِيَّانَة (v. אֵינָן = اِجَن walken, waschen = יַבֵּס), dann das Sprengbecken Ex. 24, 6 und überh. das Becken Jes. 22, 24., hier das Mischbecken, in welchem der Wein durch eine Zugabe von Wasser mundrecht gemacht wird (χατήρ v. *χερανύναι temperare*), nach talmudischer Angabe durch Zugabe von $\frac{2}{3}$ Wasser; in diesem Sinne wird unsere Stelle *Sanhedrin* 14^b. 37^a und anderwärts (s. Aruch unter מִינֵי) allegorisch gedeutet. מִינֵי ist nicht Würzwein, welcher anders heißt 8, 2., sondern, wie Hitz. richtig erkl., Mischwein d. i. mit Wasser oder Schnee versetzter (s. zu Jes. 5, 22). מִינֵי ist nicht vom griech. *μιόγειν* entlehnt (Grätz), sondern ein in allen drei sem. Hauptdialekten heimisches Wort, die schwächere Form von מִסֵּי, welches den Sinn von 'eingießen' haben kann, aber nicht 'eingießen', sondern gleichfalls 'mischen' bed. (s. zu Jes. 5, 22. Spr. 9, 2). Das dem אֵינָן beigegebene סֶרֶר malt die dem Nabelringe entsprechende Kreisform (v. סֶרֶר = סֶרֶר); Kimchi meint den Mond verstehen zu müssen (vgl. חֲרִירִין *hunula*): ein mondförmig rundes Becken, wonach Venet., auch im Griech. einen exquisiten Namen des Mondes wählend, *ῥάντιστρον τῆς ἐκάτης* übers. Aber 'Mondbecken' wäre ein dafür unzureichender Ausdruck; Ew. meint, es sei der Name einer Blume, ohne dies aber zu begründen. Das „Becken der Rundung“ ist die ein wenig eingesenkte Leibesmitte und was der Satz אֵל-יְהוָה הִמְיָן nicht sowol von dieser aussagt als ihr anwünscht, ist Gesundheitsfrische, für welche es kein passenderes und zarteres

1) Hyrtl, Topographische Anatomie § CXXXIX.

Bild geben kann, als den mit frischem Wasser temperirten feurigen Wein. Das Gleichniß 3^b ist ähnlich wie *Mezîa* 84^a das von der Schönheit R. Jochanans: „Wer eine Vorstellung von dessen Schönheit gewinnen will, der nehme einen silbernen Pokal, fülle ihn mit Granatblüthen und umwinde seinen Rand mit einer Rosenguirlande.“¹ Noch jetzt wird das geworfelte und gereiterte (gesiebte) Getreide in größeren Haufen von sehr ebenmäßiger Halbkugelform aufgeschichtet, welche dann zur Sicherung gegen Vogelfraß häufig mit im Winde bewegten Dingen besteckt werden. „Der Anblick solcher Weizenhaufen — sagt Wetzstein zu Jes. S. 710 — deren man auf den Tennen eines Dorfes oft lange Reihen gleichzeitig sehen kann, ist für den Landmann herzerquickend und die Vergleichung des Hohenliedes 7, 3 wird jeder Araber schön finden.“ Ein solcher Haufen heißt jetzt صَبَّة, während عَرْمَة ein Haufen gedroschenen, aber noch ungeworfelten Getreides ist; hier ist mit עֲרֵמָה die Vorstellung einer *subba* d. i. eines Haufens nicht allein gedroschenen und geworfelten, sondern auch gereiterten Weizens zu verbinden. סִיט umhegt, umzäunt (wov. nachbibl. סִיט Zaun) ist ein solches *prt. pass.* wie פִּיץ versprengt (vgl. zu Ps. 92, 12). Der Vergleich gilt dem reizenden Anblick der durch das Gewand hervortretenden schön bemessenen Rundung, zugleich aber der Fleischfärbung, denn die Fantasie sieht mehr als das Auge und schließt von dem Sichtbaren auf das Verhüllte. Weizenfarbig war nach der moslemischen Sunna der Teint des erstgeschaffenen Menschen (Genesis S. 116). Weizengelb und Lilienweiß gibt ein herabgestimmtes Weiß und deutet zugleich auf Reinheit und Lebenskraft; bei *πυρός* denkt man an *πῦρ*, aufgehäufter Weizen soll, wofür Biesenthal Plutarchs *quaest.* anführt, eine sonderliche Wärme entwickeln. Es ist dem Gange der Beschreibung gemäß, wenn die Reihe nun an die Brüste kommt v. 4: *Deine beiden Brüste gleich zwei Rehlein, Zwillingen einer Gazelle.* Wiederholung von 4, 5., aber mit Weglassung des Attributs הָרִיעִים בְּשׂוֹשָׁנִים, da die Lilien so eben zu einem anderen Bilde verwendet worden sind. Statt הָאֲזִיזִי dort hier תְּאֵמָה (*tā'me*), jenes nach der Grundform *tī'ām*, dieses nach der Grundform *to'm* (vgl. גָּאֵל Neh. 13, 29 v. גָּאֵל = גָּאֵל). Der Hals 5^a: *Dein Hals gleich dem Elfenbeinthurm.* Der Art. von הַשֵּׁן könnte der gattungsbegriffliche sein (s. die Anm. zu 1, 11), aber wie sicher 7, 5 und 4, 4 scheint es auch hier ein bestimmter Thurm zu sein, den die Vergleichung im Auge hat, ein außen mit Elfenbeingetäfel bekleideter und, zumal wenn die Sonne darauf schien, weithin sichtbarer allbekannter Thurm in oder bei Jerusalem; denn sonst würde, wie bei den folgenden Vergleichen, die Oertlichkeit näher angegeben sein. So schlank, so blendend weiß, so imponirend und das Auge fesselnd

1) s. meine Gesch. der jüdischen Poesie S. 30 f. Hoch (Der deutsche Salomo 1837) erinnert an die jüd. Hochzeitssitte, die Neuvermählten mit dem Rufe פִּי וְרִבִּי aus einer mit Blumen umkränzten Schüssel voll Weizen oder Korn (mit Geld darunter) zu bewerfen,

erscheint Sulamiths Hals. Diese und die folgenden Bilder, wenn sie der ersten besten Schönheit gälten, würde der Vorwurf des Unveranlaßten und Ungeheuerlichen treffen, aber sie gelten der Gemahlin Salomo's, gelten einer Königin und sind deshalb dem Herrlichsten des ihr mituntergebenen Reiches entnommen, haben ebendarin die Rechtfertigung ihrer Großartigkeit. Die Augen 5^{ba}: *Deine Augen Teiche in Hesbon am Thore der volkreichen*. Das früher amoritische, jetzt zum Reiche Salomo's gehörige חֶשְׁבֹן lag ungef. 5½ St. ostwärts von der Nordspitze des todten Meeres auf einer großen welligen fruchtbaren Hochebene mit weithin reichender Aussicht. Unterhalb der noch jetzt als Trümmerfeld vorhandenen Stadt fließt ein westwärts von ihr entspringender Bach, der von da als *Nahr Hesbân* dem Ghôr zuströmt und sich mit dem Jordan nicht weit von seiner Einmündung in das todte Meer vereinigt. Die Lage der Stadt war wasserreich, ein großes Wasserbecken von herrlichem Gemäuer findet sich noch jetzt in der Thalsole ¼ St. davon. Die Vergleichung hier setzt solcher Wasserbecken zwei voraus, die aber nicht nothwendig nebeneinander gelegen zu haben brauchen, beide aber vor dem Thore d. i. nahebei außerhalb der Stadt. Da שַׁעַר ausgen. Jes. 14, 31 Fem. ist, so wird בַּת-רִבִּים im Sinne von רַבְרֵי Thren. 1, 1 (vgl. zur Nichtdetermination des Eigenschaftsworts Ez. 21, 25) auf die Stadt zu beziehen sein, nicht auf das Thor (Hitz.); auch empfiehlt sich Blau's¹ Conjectur בַּת-עֲקָרִים nicht, schon deshalb nicht, weil die hervorstechende Klippenreihe von מַעְלֵה עֲקָרִים (Num. 34, 4. Jos. 15, 3), welche südlich vom todten Meere das Ghôr schräg durchkreuzt² und vor Alters die Südgrenze des Amoriterreichs bildete (Richt. 1, 36), zu entfernt und zu wenig Reisezielpunkt war, um einem Thore Hesbons den Namen zu geben. Aber überhaupt thun hier das Menschengedrange im Thor und die Topographie des Thores nichts zur Sache; die Herrlichkeit der Stadt aber ist für das Bild von den berühmten Teichen wie der goldene Rahmen. בֵּרַק בְּרָדָה (v. בֵּרַק בְּרָדָה)

sich ausbreiten, s. Genesis S. 98 vgl. Fleischer zu Levy 1, 420^b) heißt ein künstlicher ausgemauerter runder oder viereckiger Teich. Der Vergleich der Augen mit Teichen will nach Wetzsteins³ Bem. sagen: „entw. so schimmernd wie ihr Wasserspiegel, oder so lieblich anzusehen, denn der Araber kennt keine höhere Wollust als den Anblick des hellen bewegten Wassers.“ Es ist wol beides zusammenzunehmen: der spiegelnde Glanz der feuchten Augen (vgl. Ovid *de arte am.* 2, 722: *oculos tremulo fulgore micantes Ut sol a liquida saepe refulget aqua*) und der den Blick des Beschauenden festhaltende Zauber der Anmut. Die Nase 5^{bβ}: *Deine Nase wie der Libanonthurm, der gen Damascus hinschaut*. Auch dieser Vergleich versetzt uns in die kunstsinnige und baulustige Macht- und Prachtzeit salomonischer Herrschaft. Es ist ein

1) In Merx' Archiv 3, 355.

2) s. die Beschreibung in Robinsons Physischer Geographie S. 51.

3) Zeitschr. für allgem. Erdkunde 1859 S. 157 f.

bestimmter Thurm gemeint; der Art. determinirt ihn und das ohne Art. appositionsweise folgende Part. mit dem näher bestimmenden פני רמשק (s. zu 3, 6) beschreibt ihn. הַלְבָּדִי bez. hier „die ganze alpine Gebirgsmasse im Norden des Landes Israel“ (Furrer), denn ein Thurm, der in der Richtung auf Damask (פְּנֵי Acc. wie אֶרֶץ-פְּנֵי 1 S. 22, 4) ausschaut, ist als auf einem der östlichen Ausläufer des Hermon oder auf dem Amana-Gipfel (4, 8), von wo der Amana (Barada) herabströmt, stehend zu denken, sei es als Wartthurm, welcher das von David her zum Reiche gehörige Damask überwachte (2 S. 8, 6), oder auch nur als ein dem Genusse der paradiesischen Aussicht dienender Luginsland. Die Nase gibt dem Gesicht vorzugsweise seinen physiognomischen Ausdruck und bedingt seine Schönheit. Der Vergleich mit dem zierlichen Thurm auf riesiger Höhe ist dadurch veranlaßt, daß die Nase der Gefeierten, ohne stumpf oder platt zu sein, geradlinigt und ohne Abweichung nach rechts oder links von der Stirn ausgeht (Hitz.), gilt also der ebenmäßigen Schönheit welche gepaart mit ehrfurchtgebietender Würde. Hinter dem Lobe der Nase des Carmels zu gedenken lag nahe; Carmel ist ein Vorgebirge und ein solches heißt semitisch ‚des Gebirges Nase‘ (*anf el-ğebel*). Das Haupt 6^a: *Dein Haupt auf dir wie der Carmel*. Man sagt, daß das Haupt ‚auf dem Menschen‘ ist (2 K. 6, 31. Judith 14, 18), indem man den Menschen ideell als centrale Einheit der gegliederten Aeußerlichkeit des Leibes denkt. Sulamiths Haupt beherrscht ihre Gestalt, an Schönheit und Majestät alles überbietend, wie der Carmel, einen hehren und wonnigen Anblick gewährend, Land und Meer zu seinen Füßen beherrscht. Von dem bewaldeten Haupte des Carmel (Am. 9, 3. 1 K. 18, 42) wird zu dem Haupthaar übergegangen, welches moslemische Dichter gern mit langen Blättern, wie Weinlaub und Palmgezweig, vergleichen, so wie andererseits der dichtbelaubte Wald *comata silva* (vgl. Oudendorp zu Appul. *Metam.* p. 744) genannt wird (s. zu Jes. 7, 20). Grätz, auf persische Sprachbestandtheile im Hohenliede ausgehend, hält כֶּרְמֵל für den Farbenamen; aber 1) heißt der Carmesin statt חֹלֶעֶת שָׁנִי (s. zu Jes. 1, 18. Spr. 31, 21) persisch-hebräisch nicht כֶּרְמֵל, sondern כֶּרְמִיל; 2) kann das Haupthaar, wenn ראשך direkt von diesem verstanden werden könnte, zwar mit dem Glanze des Purpurs verglichen werden, nicht aber mit dem Glanze des Carmesins oder Scharlachs, es müßte denn rothes und nicht schwarzes Haar gemeint sein. Es ist aber überhaupt nicht das Lockenhaar, sondern das belockte Haupt gemeint. Von diesem kommt die Lobpreisung schließlich auf das Haupthaar selbst 6^aβ—6^b: *Deines Hauptes herabwallend Haar wie Purpur — ein König gefesselt durch die Locken*. Hitz. meint, daß כֶּרְמֵל den Dichter an כֶּרְמִיל (Carmesin) erinnere und daß er so auf אֶרֶץ-רָמָן ver falle, aber eher möchte man meinen, daß der Carmel selbst unmittelbar ihn auf den Purpur führe, denn an diesem Vorgebirge ist der Hauptfundort der Purpurschnecke (Seetzen, Reisen 4, 277 f.). הָלָה (v. הָלַל baumeln, lose herabhängen Iob 28, 4., arab. تَدَلَّل) ist *res pendula* und insbes. *coma pendula*. Hgstb. bemerkt daß der Purpur denjenigen viele Qual ver-

ursache, die unter דלה die Haare des Hauptes verstehen. Er selbst versteht unter דלה mit Gussetius die Schläfe *tempus capitis*. Aber diese heißt דקה 4, 3 und Qual könnte das „purpurgleiche“ herabwallende Haar nur denen verursachen, welche Purpur und Carmesin nicht zu unterscheiden wissen. Der rothe Purpur ארגמן (assy. *argamannu*, aram. arab. pers. mit Entfremdung von der urspr. Wortbed. ארגמן, welcher v. רגם = רגם als Buntfärbestoff diesen Namen führt, ist Dunkelroth und nahezu glänzendes Schwarz, wie Plinius *h. n.* 9, 135 *ed. Jan* sagt: *Laus ei* (dem tyrischen Purpur) *summa in colore sanguinis concreti, nigricans adspectu idemque suspectu* (von der Seite angesehen) *refulgens, unde et Homero purpureus dicitur sanguis*. Ebendeshalb spielt nicht allein im Mythos das Purpurhaar des Nisos eine Rolle, sondern schönes glänzendes dunkelschwarzes Haar heißt auch sonst purpurn z. B. *πυρρόρεος πλόκαμος* bei Lucian, *πορφυραὶ χαίται* bei Anakreon. Mit אַרגָמָן ist die Beschreibung geschlossen und epiphonematisch schließt sich diesem ihrem letzten Zuge noch der Ausruf an: Ein König gefesselt durch die Locken! Denn auch רהטים v. רהט laufen, fließen ist ein Name der herabwallenden Locken, nicht gerade der Schmachlocken (Hitz.) d. i. der vorn herabhängenden langen Locken; ebendasselbe Wort bed. 1, 17 in der nordpaläst. Form רחית (*Chethib*) die Rinne *canalis*. Die Locken der Geliebten heißen in erotischen Gedichten häufig die Fesseln, in denen der Liebende sich gefangen, indem „die Liebe in reizenden Ringeln ihr Netzgewebe auswarf“ (Dschâmi in Jusuf und Suleicha).¹ Goethe im Westöstlichen Divan führt als kühnes, aber immer noch maßhaltiges Beispiel an: „Es stecken mehr als funfzig Angeln in jeder Locke deiner Haare“, und dagegen als ein widerlich überspanntes, wenn es von einem Sultan heißt: „In deiner Locken Banden liegt des Feindes Hals verstrickt.“ אסירה bed. auch im Arab. häufig den Liebegeknechteten: *asîruha* ist geradezu s. v. a. ihr Liebhaber.² Das Tanzgemälde bricht nun hier ab. Die Erwähnung des Königs leitet zur folg. Scene über, wo wir wieder seine Stimme vernehmen. Schauplatz und Situation sind offenbar andere. Wir werden aus den Gärten in den Palast versetzt, wo Beide ohne Zeugen das folg. Zwiesgespräch führen.

Des fünften Actes zweite Scene VII, 7—VIII, 4.

Es ist der Motiv und Ziel des Hohenliedes bildende Grundged. welcher sich ausspricht, indem Salomo ausruft VII, 7: *Was bist du schön und was wonnig, o Liebe, unter den Freuden!* Es ist eine Wahrheit von allumfassender Geltung, welche hier zum Ausdruck kommt. Es geht nichts über die Liebe d. i. die Verkettung und Verschmelzung zweier Leben, deren eines sich dem anderen hingibt und

1) Vgl. von ebendems. Dichter: „Ach dein doppeltlecht'ges Haar, ein Herz in jeder Schlinge, Und ein Zweifelsknoten dem Verstand in jedem Ringe“ (DMZ XXIV, 581).

2) Samachschari, *Mufasssal* p. 8.

in ihm die Ergänzung seiner selbst findet, nichts über diese Selbsthingabe, welche zugleich bereicherte Selbstgewinnung ist. Dies gilt von der irdischen Liebe, von welcher Walther v. d. Vogelweide sagt: *minne ist zweier herzen wüme* und gilt auch von der himmlischen — jene überragt alle irdischen Ergötzungen (auch die rein sinnlicher Geschlechtslust Koh. 2, 8), und diese ist, wie der Apostel in seinem geistlichen Hohenliede 1 Cor. 13, 13 sagt, in Verhältnis zu Glaube und Hoffnung *μεῖζων τούτων*, größer als diese beiden, denn sie ist ihr seliges ewiges Ziel. In *רַחֵם* deutet sich an daß der ideale, in *נִצְמָה* daß der eudämonistische Zug der Menschenseele in der Liebe zur Befriedigung gelangt. LXX, diese so wahre und schöne Erhebung der Liebe über alle andern Freuden verwischend, übers. *ἐν ταῖς τρυγαῖς σου* (in dem Genusse, den du gewährst). Auch Syr. Hier. u. A. berauben das Hohelied dieses seines Licht- und Höhepunkts, indem sie *אֶהְיֶה* nicht *אֶהְיֶה*, sondern *אֶהְיֶה* (o Geliebte) lesen. Die Worte besagen dann, noch dazu gegen den Geist der hebr. Sprache, welche weder *אֶהְיֶה* noch *אֶהְיֶה* als Vocativ kennt, was wir bereits 4, 10 lasen, während sie, sowie sie nach dem überlieferten Texte lauten, das Vorspiel des Lobgesangs auf die Liebe als solche sind welcher 8, 6f. sich fortsetzt.

Indem nun Salomo das Weib seiner Jugend anblickt, steht sie vor ihm wie eine Palme mit ihrem herrlichen Blättergezweige, welche die Araber die Schwester des Menschen (*ucht insân*) nennen, und wie eine Rebe, welche an der Hauswand sich emporrankt und deshalb Emblem der Hausfrau ist Ps. 128, 3., und er sagt wozu ihn dieser Anblick gedrängt hat v. 8—10^{aa}: *Dein Wuchs da gleicht der Palme und deine Brüste den Trauben. Ich dachte: Ersteigen will ich die Palme, erfassen ihre Zweige, und deine Brüste sollten mir sein wie Trauben des Weinstocks und der Hauch deiner Nase wie Aepfel und dein Gaudium wie der beste Wein* — Sulamith steht vor ihm. Indem er sie von Kopf bis zu Fuß mustert, findet er ihren Wuchs gleich dem Wuchse einer schlanken hochstämmigen Dattelpalme und ihre Brüste gleich den Trauben süßer Früchte, in die sich zur Zeit der Reife die Blütenrispen der Dattelpalme wandeln. Daß *קִימָהָ* nicht als von der Person abgezogenes Höhenmaß, sondern als mit der Person zusammengedachte Statur (vgl. Ez. 13, 18) gemeint ist, bedarf kaum der Bemerkung. Die Palme hat den Namen *תָּמָר* von ihrem aufwärts strebenden schlanken Schafte (s. zu Jes. 17, 9. 61, 6), und es heißt so besonders die von Aegypten bis Indien heimische und mit Vorliebe gepflegte (s. zu Gen. 14, 7 *תְּמָרִים*) *Phoenix dactylifera*, deren weibliche Blüten, in Rispen gestellt, sich zu großen Trauben saftiger zuckerreicher Früchte entwickeln. Diese dunkelbraunen oder auch goldgelben Trauben, welche den Stamm oben umkränzen und den Anblick der Palme, besonders im Abendsonnenlicht, wunderschönern, heißen hier *אֶשְׁכֵּלֹת* (Verbindungsform *אֶשְׁכֵּלֹת* Dt. 32, 32) wie arab. *عُتْكَال* Plur. *عُتَاكِيل*

(*botri dactylorum*). Das Perf. *תָּמָה* bed. *aequata est* = *aequa est*, denn *תָּמָה* / *רָם* bed. plan, flach, gleich machen oder werden. Das Perf.

אָמַרָה־יָ dagegen wird rückblickend gemeint sein. Als Ausdruck dessen was zu thun er sich eben jetzt vorgenommen stünde es müßig, und so etwas invoraus mit Emphase anzusagen ist wider Natur, Geschmack und Sitte. Rückblickend aber kann er sagen, daß ihn angesichts dieser hehren und holden Schönheit der Eine Gedanke erfüllt habe, sich ihres Besitzes und des Genusses, welchen sie verhieß, zu bemächtigen, wie einer der eine Palme besteigt (עָלָה mit בָּ wie Ps. 24, 3) und ihre Fiederblätter (סִנְסִינִים benannt, wie es scheint¹, nach den von der Mittelrippe nach beiden Seiten ausgehenden fiederschnittigen spitzen Blättern) erfaßt (אָחַז Fut. אֶחֶז neben אֶחָז mit בָּ wie Iob 23, 11), um die Fülle süßer Früchte unter ihrem Laube zu brechen. Wie die Cypresse (سروة) ist auch die Palme bei moslemischen Dichtern Bild der Geliebten, bei den Mystikern Gottes², wonach hier die Vorstellung der Besitznahme sich besonders. Mit יִהְיֶה־יָאֵל setzt sich fort was er damals dachte und erzielte. Statt בְּהָמָר 9^a wäre ohne Zweifel besser בְּהָמָר punktirt. Das Bild vom Palmbaum bricht mit בַּסִּנְסִנִּי ab: es war adäquat in Betreff des Wuchses, minder aber in Betreff der Brüste, denn die Datteln sind länglich oval und haben einen steinharten Kern. Darum weicht das Bild von den Datteltrauben dem der Sache wenigstens näher kommenden von den Weintrauben (אֶשְׁכְּלוֹת הַנֶּפֶךְ des Wechsels halber mit e) mit ihren je mehr sie reifen desto mehr schwellenden runden und elastischen Beeren. Der Geruch der Nase, welche אָף vom Schnauben heißt, ist der des durch sie ein- und ausgehenden Athems, denn der Mensch athmet regelrecht durch die Nase bei geschlossenem Munde. Aepfel boten sich um so eher zum Vergleiche, da der Apfel auch den Namen הַפִּיחַ (v. פִּיחַ mit dem Nominalpräfix *ta*) von dem Dufte hat, den er ausathmet. אֶשֶׁת רַע ist Wein der guten Sorte d. i. bester wie רַע Spr. 6, 24 ein Weib böser Art d. i. ein böses; das neutr. gedachte Adj. ist beidemal Gen. des Attributs wie in בְּרֶפְת־טוֹב Spr. 24, 25 Gen. des Substrats. Auch die Punktation בִּיחַן הַטּוֹב (Hitz.) ist möglich, sie gibt aber statt des zierlichen poetischen Ausdrucks den gewöhnlichen. Man kann bei dem Vergleiche an das *jungere salivas oris* (Lucret.) und also *oscula per longas junger pressa moras* (Ovid) denken. Aber haben wir 4, 11. 5, 16 richtig verstanden, so wird der Gaumen vielmehr mit Bezug auf die Worte der Liebe genannt, welche sie ihm in der Umarmung zuflüstert. Nur so erklärt sich die weitere Verfolgung des Vergleichs und daß Sulamith selbst es ist, die ihn weiter verfolgt.

Denn die dramatische Haltung des Hohenliedes tritt hier stärker als sonst daran hervor, daß Sulamith dem Könige ins Wort fällt und seine Rede wie echoartig fortsetzt, aber ebendamit auch abbricht 10^{aβ}: *Der meinem Lieben sanft hinuntergleitet, der regsam macht Schlafender Lippen.* Schon LXX hatte hier לִירִי im Texte. Es könnte

1) Auch daß סִנְסִינִי viell. s. v. a. סִלְסִל (זִלְזִל, זִלְזִל) hin und her schwanken, kommt in Betracht.

2) s. Hâfiz ed. Brockhaus II p. 46.

nichtsdestoweniger unächt sein. Hitz. wirft es als aus v. 11 irrig wiederholt hinaus. Auch Ew. (Hohesl. S. 137) that das früher, ihm wie gewöhnlich folgend Hlgt. Allein — so wendete sich Ew. später ein — dann würde die Zeile „zu klein und der folgenden nicht entsprechend.“ Wie soll nun aber לרורי sich in Salomo's Rede fügen? Ginsburg erkl.: wie solcher den ich meinem Freunde vorsetze und den er sich wol schmecken läßt. Aber das gibt einen εἰς ἄλλο γένος abschweifenden Ged., und übrigens bem. Ew. richtig daß immer nur Sulamith רורי von ihrem Geliebten, nie der König in einem ähnlichen Sinne gebrauche. Dennoch sträubt er sich dagegen, hier Sulamith Salomo's Rede unterbrechen zu lassen, indem er mir entgegnet (Jahrb. 4, 75): „Solche Unterbrechungen sind wir allerdings von unserem so vielfach umgestalteten und verrenkten Schauspiele her sehr gewohnt; im Hohenliede aber findet sich kein einziges Beispiel davon und eins ihm anzudichten sollte man sich bedenken.“ Er seinerseits liest לרורים, obwol möglicherweise לרורי mit ר, nach der Volkssprache verkürzt aus רם, ebendasselbe sei. Aber ist dieses לרורים nicht ein müßiger Zusatz? Schmeckt ausgezeichnet Wein bloß Freunden gut und verhält er sich bei nicht Verliebten länger im Gaumen als bei Liebenden? Und ist dies, daß Sulamith dem Könige ins Wort fällt und seine Rede fortsetzt, nicht ebendas was im griech. Drama so häufig vorkommt, wie z. B. wenn in Euripides' Phönissen v. 608 Polynikes sagt: ὦ θεῶν βωμοὶ πατρῶων und Eteokles einfällt und fortfährt: οὐδὲ σὺ πορφύρεων πάρει? Der Text wie er lautet fordert Wechsel der sprechenden Personen und nichts steht der Annahme dieses Wechsels im Wege, worin diesmal auch Hlgt. uns beistimmt. Das ל von לרורי ist ebenso gemeint wie wenn die Braut dem Bräutigam mit לרורי zutrinkt. Das ל von למישרים ist das der bestimmenden Norm wie das ב von במישרים Spr. 23, 31 das des begleitenden Umstands: was schlecht schmeckt stauet sich im Gaumen, was aber gut schmeckt gleitet geraden und geebneten Wegs hinunter. Aber was will רשנים שפתי דובב sagen? LXX übers.: ἰκανούμενος χεῖλεσί μου καὶ ὀδοῦσιν sich anpassend (S. προστιθέμενος) meinen Lippen und Zähnen שפתי רשני. Aehnlich Hier. (wenigstens das falsche μου entfernend) labiisque et dentibus illius ad ruminandum, wobei ihn רבה rumor für דובב auf ruminare geleitet zu haben scheint. Ebenso textwidrig wie Luthers Uebers. der meinem Freunde glat eingehe und rede von fernigem, welche רשנים (wie auch Venet.) statt רשנים voraussetzt (feiner Wein, der gleichsam von alten Jahrgängen erzählt) und übrigens sich über das שפתי hinwegsetzt. Sprachgemäß ist die Uebers.: welcher beschleicht Schlafender Lippen (Hlgt. Hitz.). Aber das gibt keinen Sinn als wenn man sich unter רשנים wie auch Ges. Ew. die una in eodem toro cubantes vorstellt, welche aber sprach- und sachgemäß שכברים heißen müßten. Da übrigens die Wirklichkeit von Schlaftrunkenen und Schlafredenden, aber nicht von Schlaftrinkern weiß, so empfiehlt sich unsere frühere Uebers.: welcher reden (redselig) macht Schlafender Lippen. Diese Deutung stützt sich auf einen talmud. Spruch Jebamoth 97^a jer. Mo'ed katan III, 7 u. ö., welcher mit Bezug

auf u. St. sagt, daß wenn Jemand in dieser Welt den Ausspruch eines Gerechten in dessen Namen anführt (שפתו ד' דובבות (מרחשות oder רוחשות) בקבר. Es ist aber ein von Buxtorf übererbter Irrtum daß דובבות dort *loquuntur* und demgemäß דובב unserer Stelle *loqui faciens* bedeute. Es bed. vielmehr (s. Aruch) *bullire, stillare, manare* (verw. זב, טף, syn. רהש), indem wie jener Spruch gemeint ist der Verstorbene einen Nachgeschmack seines Ausspruchs zu empfinden bekommt und diese Empfindung sich im Schmatzen der Lippen äußert, und דובב, sei es *prt. Kal* oder *Po.* = מְדַבֵּב, also: in Ueberquellen, in Nachempfindung von genossenem und gleichsam *ruminando* wieder emporkommenden Getränk versetzen. Die Bed. reden ist trotz Parchon und Kimchi (welchem Venet. mit seinem *φθιγγόμενος* folgt) dem Verbum fremd, denn auch דבָּה bed. nicht Gerede, sondern Schleichen und insbes. schleichende Verleumdung und überh. *fama repens*; der Verleumder heißt arab. *dabūb* wie hebr. דָּבִי. Wir lassen es nun dahingestellt ob in דובב unserer Stelle jene in der Gemara damit verbundene spezielle Vorstellung enthalten sei, aber die Wurzeln דב und זב sind gewiß verwandt, sie haben den Grundbegriff sanfter geräuschloser Bewegung gemein und modificiren diesen je nachdem sie auf Festes oder Flüssiges bezogen werden. Sonach wird דבָּב, wie es in *lente incedere* bed. (wov. der Bär den Namen דב hat), auch *leniter se movere* und trans. *leniter movere* bedeuten können, wonach hier der Syr. *quod commovet* (فعل) *labia mea et dentes meos* übers. (diese abgeschmackte Hereinbringung der Zähne stammt aus LXX Aq.), wonach das Targum allegorisirt und was auch im Allgem. die Meinung der Gemara ist, sofern sie דובבות mit רוחשות vertauscht (s. Levy unter רהש). Uebrigens fallen die Uebers. *qui commovet* und *qui loqui facit* dem Sinne nach zus. Denn wenn von edlem Wein gesagt wird, daß er die Lippen Schlafender rege macht, so ist eben eine in Schlafreden sich äußernde Regsamkeit gemeint. Der edle Wein ist aber ein Bild der mit wonnigem Behagen gleichsam eingesogenen und eingeschlürften Liebeserwiderungen der Geliebten, welche auch den Schlafenden noch in holden Träumen umgaukeln und in Hallucinationen versetzen.

Es ist unmöglich daß לְדוּרִי in v. 10 eine andere Beziehung habe als in v. 11., wo unstreitig Sulamith redet: *Ich bin meines Lieben, und nach mir geht sein Verlangen.* Hinter לְדוּרִי אֲנִי vermißt man לִי דוּרִי 6, 3 vgl. 2, 16., welches viell. ausgefallen. 11^b deutet auf Gen. 3, 16 zurück, denn hier wie dort ist תְּשׁוּקָה v. שָׁאֵף treiben der Liebeszug als Naturmacht. Wenn ein Weib der Gegenstand solcher Leidenschaft ist, so ist es möglich, daß sie einerseits sich dadurch hoch beglückt und andererseits wenn die Liebe in ihren Lobeserhebungen sich ins Maßlose versteigt, niedergedrückt und wenn sie sich von vielen Augen in ihrem Liebesverhältnis beobachtet weiß, beeengt fühlt. Diese gemischten Gefühle sind es, welche Sulamith bewegen indem sie das so überreichlich gespendete Lob in Worten welche besagen was sie dem Könige sein möchte, fortsetzt, zugleich aber abbricht, um wie nun

das Folg. zeigt diesen Ueberschwang seiner Liebe zur Stellung einer Bitte zu benutzen und so in andere Bahn zu leiten: ihr schlichtes kindliches Gemüt sehnt sich aus dem Geräusche und der Pracht des Stadt- und Hoflebens nach der Stille und Einfachheit des heimatlichen Landlebens zurück v. 12: *Auf, mein Lieber, aufs Land wollen wir ziehen, nächtigen in den Dörfern.* Hitz. beginnt hier einen neuen Auftritt, den er überschreibt: Sulamith sich sputend mit ihrem Freunde heimzukehren. Die Schäferhypothese meint näml. daß die treue Sulamerin, nachdem sie Salomo's Panegyricus angehört, den Kopf schüttelte und sage: Ich bin meines Freundes. Ihm ruft sie **לָכֶּה דָּוִד** zu, denn wie Ew. dies denkbar zu machen sucht: die goldene Zuversicht ihres nahen Sieges hebt sie in ihrem Geiste sogleich über alle Gegenwart und alle Gegenwärtigen hinweg, nur zu ihm mag sie reden und als wäre sie halb noch hier halb schon wieder mitten in ihrer Heimat bei ihm ruft sie ihm zu: Laß uns hinaus aufs Feld gehen u. s. w. In der That, es gibt nichts Unglaublicheres als diese Sulamerin, deren Dialog mit Salomo aus Anreden Salomo's und aus Antworten besteht, die nicht an Salomo, sondern monologisch an ihren Schäfer gerichtet sind, und nichts Memmen- und Schattenhafteres als diesen Liebhaber, dessen Mondscheingesicht, während sein liebstes Schäflein ihm verloren zu gehen droht, nur hier und da durch die Fensterscheiben guckt, um wieder zu verschwinden. Um wie viel besser wird doch da der französische Jesuit Claude Franc. Menestrier (geb. in Sion 1631, gest. 1705) der Dramatik des Hohenliedes gerecht, welcher in seinen zwei Schriften über Oper und Ballet Salomo als Schöpfer der Oper feiert und das Hohelied als ein Schäferspiel ansieht, in welchem sein Liebesverhältnis zu der ägypt. Königstochter unter den allegorischen Bildern der Liebe eines Schäfers und einer Schäferin dargestellt werde!¹ Denn Sulamith wird 1, 8 als **רָכָה** gedacht und denkt Salomo als **רָכָה**. Sie ist es mit ihrer Neigung auch nach ihrer Erhebung zu einer Königin geblieben. Die Einsamkeit und Herrlichkeit der freien Gotteswelt draußen ist ihr lieber als das Gewühl und die Pracht der Stadt und des Hofes. Daher ihr Drängen aus der Stadt nach dem Lande. **הַשָּׂדֶה** ist Localis ohne äußere Bezeichnung wie *rus* (auf das Land). **בְּפָרִים** (hier und 1 Chr. 27, 25) ist Plur. der nicht vorkommenden Hauptform **פֶּפֶר** (Constr. **פֶּפֶר** Jos. 18, 24) oder auch **פֶּפֶר** arab. **كَفَر** (vgl. das syr.

Diminutiv *kafrīno* Städtchen), statt welcher einmal **בֶּפֶר** 1 S. 6, 18 punktirt ist, jenes Namens einer Ortschaft des platten Landes, mit welchem eine Menge späterer palästinischer Ortsnamen z. B. **בֶּפֶר נָחִים** *Kaḡarvaoum* zusammengesetzt ist. Ewald zwar versteht **כַּפְרִים** wie 4, 13: wir wollen weilen unter den duftigen Alhennasträuchern. Aber **בְּכַפְרִים** kann doch nicht s. v. a. **פְּתַח הַכַּפְרִים** sein und da **לֵין** (wahrsch. aus **לִיל** dissimilirt) und **הַשְׂכִּים** 13^a neben einander stehen,

1) s. Eugène Despris in der *Revue politique et littéraire* 1873. Die Ansicht war nicht neu: ganz ebenso urtheilte Fray Luis de Leon, s. seine Biographie von Wilkens (1866) S. 209.

so müßte man annehmen daß sie sich in die Henna-Sträucher hineinbetten wollen, was wenn es überhaupt verstellbar wäre selbst für ein dem Hirtenstande angehöriges Liebespaar zu zigeunerartig wäre (s. Job 30, 7). Nein, die Worte Sulamiths sprechen den Wunsch nach einer Reise aufs Land aus: sie wollen da sich ergehen und des Nachts bald in dieser bald jener ländlichen Ortschaft herbergen (בכפרים wie 1 Chr. 27, 25 und Neh. 6, 2., wo auch der Plur. ähnlich gebraucht ist). Zu dem vermeintlichen Schäfer gesagt wäre das komisch, denn ein Hirt wandert nicht von Dorf zu Dorf, und daß sie, nach der Heimat zurückziehend, in Dörfern einkehren und übernachten wollen, wird doch nicht der Sinn sein sollen. Aber von der zur Königin erhobenen Hirtin oder vielmehr Winzerin gesagt ist es sowol ihrem Verhältnisse zu Salomo — sie sind vermählt — als auch dem unveräußerlichen Zuge ihres Herzens nach ihrem früheren heimatlichen Landleben entsprechend. Die frühere Winzerin, das Kind der galiläischen Berge, die Lilie der Thäler hören wir auch aus v. 13. 14 heraus: *Morgens wollen wir aufbrechen nach den Weinbergen, sehen ob erblühet ist der Weinstock, ob sich geöffnet die Weinblüthe, geknospet die Granaten — dort will ich dir hingeben meine Minne. Schon duften die Mandragoren, und über unseren Thüren sind allerlei edle Früchte, heurige, auch fernige, die ich, mein Lieber, dir aufbewart.* Da das Frühaufstehen auf das Uebernachten folgt, so bewegt sich die Ausmalung des Gewünschten vorwärts. Da הַשְׂבִּיחַ Denom. von שָׁבַח ist und eig. nur aufschultern d. i. sich aufmachen bed., so hat es, wenn frühes Aufbrechen bezeichnet werden soll, meistens בִּבְרֵךְ (vgl. בְּצֵלוֹת הַשֶּׁחֶר Jos. 6, 15) bei sich; doch kann dieses auch fehlen 1 S. 9, 26. 17, 16. נִשְׁבַּחְמָה לְבָרְכִים ist s. v. a. נִשְׁבַּחְמָה וְיִלְךָ לְבָרְכִים, eine Kürze des Ausdrucks, die auch in historischer Prosa gestattet ist Gen. 19, 27 vgl. 2. Richt. 19, 9. Sie wollen in der Frühe, wo sich das Naturleben am besten belauschen und dessen Werden und Treiben und Aufstreben am besten beobachten läßt, zusehen ob der Weinstock aufgebrochen d. i. ausgeschlagen (so schon 6, 11), ob die Weinblüthe (s. zu 2, 13) sich entfaltet (LXX ἡνθυσεν ὁ κυπρισμός), ob die Granatbäume Blüthen oder Blüthenknospen gewonnen (הִנְצִי wie schon 6, 11); פָּתַח ist hier wie Jes. 48, 8. 60, 11 als innerliches Transitive gebraucht: Oeffnung vollziehen oder erfahren, wie auch פָּתַח vom Aufblühen der Blumen für פָּתַח (sich entfalten) gesagt wird.¹ Die Weinberge sind, da sie nicht בְּרָמִית sagt, nicht allein die ihrer Familie, sondern überh. die ihrer Heimat, aber ihrer Heimat, denn diese ist das Ziel ihres Wunsches, an welchem sie, in diese schöne Reise mit dem Geliebten sich hineinträumend, alsbald mit Ueberflügelung der Zwischenstationen angelangt ist. Dort in ungestörter Stille und und lieblicher, die Liebe Weihender Umgebung will sie sich ihm in der ganzen Fülle ihrer Liebe hingeben. Mit יָדִי meint sie die Erweisungen ihrer Liebe (s. zu 4, 10. 1, 2), die sie ihm da als dankbare Erwidierungen

1) s. Fleischer zu Makkari 1868 S. 271.

der seinigen gewähren will. Sie spricht so in der Maienzeit, in Monat Ijjar, der unserem Wonnemond entspricht, und sucht ihrem Versprechen dadurch Nachdruck zu geben, daß sie ihn auf die schon duftenden Mandragoren verweist und auf die köstlichen Früchte aller Art, die sie ihm auf dem Gesims ihrer heimatlichen Wohnung aufbewahrt hat. *הַיָּרֵר* (n. d. F. *ליזר*) Liebesblume ist die zu den Solanaceen mit Beerenfrucht gehörige *mandragora officinalis* L. mit weißgrünlichen Blumen und gelben muskatennußgroßen Aepfelchen; Früchte und Wurzeln galten als Aphrodisiacum, weshalb diese Pflanze arab. *عبد السلام*

Liebesgruß-Diener *postillon d'amour* genannt ward; der Sohn der Lea findet solche Mandragoren-Aepfelchen (LXX Gen. 30, 14 *μῆλα μανδρογορῶν*) zur Zeit der Weinernte, die in den Monat Ijjar fällt, sie haben einen starken, aber angenehmen Geruch. Bei Jerusalem sind die Alraunen selten, aber um so häufiger wildwachsend in Galiläa, wohin Sulamith hier im Geiste versetzt ist. Ueber das in der ältesten Schrift dem Hohenliede eigne *מְגֵרִים* (von dem ausschließlich im Segen Mose's Dt. 33 vorkommenden Sing. *מְגֵר*) s. 4, 13, 16. Von *יְצִל־פְּתָחוֹתַי* bis *צִפְתָּרִי לָךְ* ist nach LXX Syr. Hier. u. A. Ein Satz, was an sich nicht unstatthaft; denn das Obj. kann seinem Verbum vorausgehen 3, 3^b und wie das Subj. zwischen Ortsangabe und Verbum stehen kann Jes. 32, 13^a, so auch das Obj. 2 Chr. 31, 6., welches wie in dieser Stelle seiner nachdrücklichen Hervorhebung halber mit *Athnach* interpungirt sein kann, im biblischen Chaldaismus ist diese invertirte Wortfolge heimisch z. B. Dan. 2, 17^b. Aber ein solcher langathmiger Satz ist wenigstens nicht im Style des Hohenliedes und man sieht nicht recht, weshalb gerade *עַל-פְּתָחוֹתַי* den Vortritt hat. Ich übersetzte deshalb früher so wie Lth. abtheilend: Und über unseren Thüren sind allerlei edle Früchte; heurige, auch fernige habe ich u. s. w. Aber mit dieser Abweichung von der überlieferten Vershalbirung ist nichts gebessert. Denn das Aufbewahren bezieht sich doch naturgemäß auf vorjährige Früchte und kann sich keinesfalls in erster Linie auf diesjährige beziehen, zumal da Sulamith im Sinne des Gedichts seit ihrer Heimholung ihre Heimat nicht besucht hat und erst jetzt in der Frühsommerzeit zwischen Gersten- und Weizenernte von Sehnsucht dorthin ergriffen wird. Deshalb wird *דוּרֵי צִפְתָּרִי-לָךְ* für sich zu nehmen, aber nicht als selbständiger Satz (Böttch.), sondern mit Ew. als Relativsatz zu fassen und dieser mit Hitz. auf *יְצִלִים* zu beziehen sein. *כָּל* geht auf die mancherlei Sorten edler Früchte, welche dann nach ihrer Sammelzeit in *καιὰ καὶ παλαιά* (Mt. 13, 52) eingetheilt werden. Der Plur. *פְּתָחוֹתַי*, der als amplificativer poetischer hier nicht passen würde, setzt mehrere Eingänge ihres elterlichen Anwesens voraus, und da *צִפְתָּרִי* auf ein sonderliches Aufheben ausgesuchter Früchte geht, so wird *עַל* wol nicht auf den Boden, etwa den Boden oberhalb der Familienwohnung und oberhalb der Scheuer, gehen (Hitz.), sondern auf das Obergesims der inneren Thüren, ein oben angebrachtes Bret, auf dem man zu besonderem Zweck bestimmte Sachen zurückzustellen pflegte. Sie redet

zu dem Könige wie ein Kind, denn, obwol hoch erhoben, ist sie doch ohne Selbstüberhebung ein Kind geblieben.

Wenn nun Salomo ihrer Bitte willfahrt, in ihre Einladung willigt, so wird sie ihr Elternhaus wiedersehen, wo sie in den Tagen der ersten Liebe ihm das Köstlichste, über das sie verfügte, aufgehoben, um ihm damit eine Freude zu machen. Indem sie sich so mit ganzer Seele in die Heimat und den Kreis der Ihrigen zurückversetzt, entsteht ihr in der kindlichen Reinheit ihrer Liebe der Wunsch VIII, 1. 2: *O wäirst du gleich einem Bruder mir, der gesogen meiner Mutter Brüste! Fänd' ich dich draußen, ich würde dich küssen, sie dürften mich auch nicht verhöhnen. Ich würde dich führen, hineinbringen in meiner Mutter Haus, du müßtest mich unterweisen — ich würde dich tränken mit Wein der Würze, mit dem Most meiner Granate.* Salomo ist nicht ihr Bruder der mit ihr an Einer Mutter Brust gelegen, sie wünscht aber, mit Wonne sich in die Wirklichkeit des Gewünschten hineinträumend, daß sie ihn zum Bruder hätte oder vielmehr, da sie nicht אָדער sondern אָדער sagt (mit אָדער welches hier nicht wie Ps. 35, 14 den Sinn von *tanquam*, sondern von *instar* wie z. B. Iob 24, 14 hat): daß sie an ihm hätte was der Bruder der Schwester ist. Fände sie ihn dann draußen, so würde sie ihn küssen (hypoth. Fut. im Vorder- und Fut. ohne אָדער im Nachsatz wie Iob 20, 24. Hos. 8, 12. Ps. 139, 18) — sie könnte das, ohne sich selber Anstands halber (vgl. den Kuß der lichtscheuen Buhlerin Spr. 7, 13) den Zwang der Zurückhaltung anthun und auch (אָדער) ohne fürchten zu müssen, daß ihr solche, die es sähen, höhnisch begegneten (אָדער אָדער wie in der Reminiscenz Spr. 6, 30). Die nahe Verbundenheit, welche in dem geschwisterlichen Verhältnis liegt, gilt ihr also höher als die nahe Verbindung, welche das eheliche Verhältnis mit sich bringt, und ihr kindliches Gefühl täuscht sie auch nicht: das geschwisterliche Verhältnis ist wirklich reiner, fester, beständiger als das eheliche, sofern sich dieses nicht bis zur Gleiche des geschwisterlichen vertieft und Freundschaft, ja Brüderlichkeit (Spr. 17, 17) zur Innenseite gewinnt. Daß Sulamith sich in dem Gedanken so glücklich fühlt, daß Salomo ihr Bruder wäre, daran zeigt sich in charakteristischer Weise, daß Augenlust, Fleischeslust und Hoffahrt ihr fremd sind. Wäre er ihr Bruder, so würde sie ihn bei der Hand nehmen¹, würde ihn hineinbringen in das Haus ihrer Mutter, er müßte da unter den Augen ihrer gemeinsamen Mutter ihr Lehrer und sie würde seine Schülerin werden. LXX fügt nach $\text{εἰς οἶκον μητρός μου}$ noch $\text{καὶ εἰς ταμεῖον τῆς συλλαβοῦσης με}$ = $\text{וְאֶל-חֲדָרֵי הַיָּרֵי}$ 3, 4 hinzu. Ebenso Syr., der das in einigen Codd. der LXX folgende διδάξεις με nicht gelesen hat. Auch Hitz. kann sich in dieses הַלְמַדְתִּי nicht finden und fragt: Was denn sollte er sie lehren? Er bez. es auf die Mutter: „die mich würde lehren“, näml. aus eigener früherer Erfahrung heraus, wie ich ihm Alles recht machen möge.

1) Ben-Ascher liest *enhāgacha*, Ben-Naftali *enhogcha*, s. Genesis S. 417 und hinten den textkritischen Anhang.

„Wäre die Meinung — fügt er hinzu — er sollte es thun, dann sollte sie sich auch von ihm heim führen lassen in sein Haus, die Braut vom Bräutigam.“ Aber richtig Hier. Venet. Lth.: du würdest (solltest) mich lehren; auch Trg.: „Ich würde dich geleiten, o König Messias, und hineinbringen in das Haus meines Heiligtums, und du würdest mich lehren (וְהָאֵלֹהִים יְהוָה) Gott zu fürchten und in seinen Wegen zu wandeln.“ Nicht ihre Mutter, sondern Salomo ist im Besitz der Weisheit, nach der sie begehrt, und wenn er, wie sie wünscht, ihr Bruder wäre, so würde sie ihn nöthigen sich ihr als Lehrer zu widmen. Die Ansicht, welche Leo Hebraeus (*Dialog. de amore* c. III), John Pordage (Metaphysik, deutsch 3, 617 ff.), Rosenmüller hegen und welche sich nach Analogie der Gîtâgovinda, des Boethius und Dante empfiehlt, auch in dem syr. Buchtitel „Weisheit der Weisheiten“ sich anzudeuten scheint, daß Sulamith die personificirte Weisheit sei (vgl. auch 8, 2 mit Spr. 9, 2 und 8, 3. 2, 6 mit Spr. 4, 8), zerschlägt sich an diesem חַלְמָנִי; der Sachverhalt ist eher der umgekehrte: Salomo die Weisheit in Person und Sulamith die weisheitliebende Seele¹ — denn Sulamith wünscht sich Antheil an der Weisheit Salomo's. Welch einen tiefen Blick in Sulamiths Innerlichkeit gewährt uns dieses חַלְמָנִי! Sie weiß wie viel ihr noch fehlt, um ihm das zu sein was sie ihm als Weib sein sollte, aber in Jerusalem läßt ihm die Unruhe des Hoflebens und die Bürde seiner Regentenpflichten nicht zu, sich ihr zu widmen — im Hause ihrer Mutter aber, wenn er da sie, die Unwissende, unterwiese, so würde sie es ihm mit dem würzigsten Wein und mit dem Saft des Granatbaums der ihr Eigentum ist erwidern. יַיִן הָרֶקֶחַ *vinum conditura* ist appositionell s. v. a. genitivisch יַיִן הָרֶקֶחַ *vinum conditurae* (ἀρωματίζης bei Dioskorides und Plinius) wie יַיִן הָרֶעֱלָה Ps. 60, 5. אֶשְׁכֶּךְ 1 K. 22, 27 u. ö., s. Philippi, Status constructus S. 86. אֶשְׁכֶּךְ setzt in lieblichem Wortspiel das אֶשְׁכֶּכֶה fort. עֵסִים heißt der Saft als Ausgepreßtes: das chald. עֵסִי entspricht dem vom Keltertreten üblichen hebr. עֵסֶה. Unnöthig ist es רַמְנִי als apokopirten Plur. wie מְנִי Ps. 45, 9 (Ew. § 177^a) zu fassen; רַמְנִי nennt sie den ihr gehörigen Granatbaum: denn zwar kann רַמְנִי in kollektivem Sinne gebraucht werden (Dt. 8, 8), aber die Verbindung mit dem Possessiv-Suff. schließt diesen aus, oder sie nennt עֵסִים רַמְנִי den ihr gehörigen Granatapfelmast (vgl. ῥοῖτης = *vinum e puniceis* bei Dioskorides und Plinius). An den Granatapfel als erotisches Symbol² ist nicht zu denken; die Granate wird genannt als etwas Schönes und Köstliches. O Ali — sagt ein Spruch der Sunna — iß nur fleißig Granatapfel (pers. *anâr*), denn ihre Körner sind aus dem Paradiese.³

Indem sie nun der Vorstellung, daß Salomo ihr Bruder, den sie frank und frei küssen dürfe, und ihr Lehrer, mit dem sie traulich

1) Mehr hierüber in meinem Hohenliede 1851 S. 65—73.

2) s. Porphyrius *de abstin.* IV, 16 und Inman in seinem schmutzigen Buche *Ancient Faiths* Bd. 1. 1868, wonach die Granate ein Bild des *full womb* gewesen sein soll.

3) s. Fleischer, *Catalogus Codd. Lips.* p. 428.

unter der Mutter Augen zusammensitzen könne, sich träumerisch hingibt: fühlt sie sich von ihm umschlungen und ruft den Frauen der Residenz aus der Ferne zu, diesen seligen Genuß ihr nicht zu stören v. 3. 4: *Seine Linke ist unter meinem Haupte und seine Rechte herzet mich. Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems: was wollt ihr aufwecken und was aufstören die Liebe, bis daß es ihr gefällt!* Statt פָּחַח unterhalb heißt es hier, wie gewöhnlich, פָּחַח (vgl. 5^b). Statt וְיָמָה * * * יָאֵם in der Beschwörung steht hier gleichbedeutendes מָה * * * יָאֵם; das fragende מָה, welches im arab. لا Negation geworden, zeigt sich hier wie Iob 31, 1 auf dem Wege zu diesem Bedeutungswandel. Das *per capreas vel per cervas agri* bleibt hinweg, viell. deshalb weil die Naturseite der Liebe hier gebrochen ist und der ἔρως zur ἀγάπη aufstrebt. Die Töchter Jerusalems sollen diese weihevollen Liebesfeier nicht durchbrechen, sondern sie ihrer Selbstabbrechung überlassen.

Sechster Akt.

Die Befestigung des Liebesbundes in Sulamiths Heimat.

VIII, 5 ff.

Des sechsten Aktes erste Scene VIII, 5—7.

Der sehnliche Wunsch Sulamiths geht in Erfüllung. Arm in Arm kommt sie mit Salomo daher und betritt mit ihm den heimischen Boden. Sunem (Sulem) am westlichen Ende des kleinen Hermon (*Gebel ed-Duhî*) lag etwas über 1½ St.¹ nördlich von Jizre'el (*Zerá'in*), welches gleichfalls am Fuße eines Berges lag, näml. auf einem nordwestlichen Ausläufer des Gilboa. Zwischen beiden mündet das Thal Jizre'el in die herrliche „große Ebene“, welche 2 Chr. 35, 22. Sach. 12, 11 בקֶּצֶת מְגִדוֹ und jetzt *Merg' ibn 'Ámir* heißt — eine großartige Fläche, welche zur Frühlingszeit von den südgililäischen Bergen aus „wie ein von sanften Ufern umrahmter grünfarbiger See“ erscheint. Man wird sich vorzustellen haben, daß das Liebespaar von der Stadt Jizre'el aus, deren Höhepunkte eine weite anmutige Rundschau gewähren, zu Fuße das בְּקַעַת יִזְרְעֵאל durchwandert, ein schönes wolbewässertes fruchtbares Thal, welches hier als unbebautes Weideland מְרִבִּי heißt. Ihr Ziel ist das in grünem Thalgrund liegende Dörfchen, von welchem aus sich in raschem Ansteigen die düsteren Wände des kleinen Hermon erheben. Hier im Thale befinden sich die Landsleute der vorerst aus der Ferne noch Unkenntlichen, denen der D. die Frage in den Mund gibt 5^a: *Wer ist diese heraufkommend aus der Wüste, sich lehnend auf ihren Geliebten?* Mit einer ähnlichen Frage begann 3, 6 der dritte

1) So viel Zeit brauchte Furrer, s. den Art. Jisreel in Schenkels BL.

Akt wie hier der sechste; jener schloß die Bilder des werdenden, dieser die Bilder des zum Abschluß gelangten Liebesverhältnisses. Für **מִן הַמְדַּבֵּר** hat LXX *λελευκανθισμένη* in Weiß gekleidet, der Uebers. hat aus den unleserlichen Consonanten seiner Handschrift **מִתְחַדֵּשׁ** herausgeklaut. Dagegen übers. er **מִתְחַדֵּשׁ** richtig *ἐπιστηριζομένη* (Symm. *ἐπεσπιδόμενη*, Venet. *κεχυκνία ἐπὶ* müde sich stützend auf . .), wogegen Hier. **מִתְחַדֵּשׁ** mit unpassendem *deliciis affluens* übers., indem er es mit **מִתְחַדֵּשׁ** verwechselt. Aber das dem Hebr. mit dem Arab. und Aethiop. gemeinsame **הִתְחַדֵּשׁ** bed. sich aufstützen, v. **רָפַץ** *sublevare* (franz. *soulager*), arab. *rafaka*, *rafuka* behülflich, fördersam, willfährig s., VIII. *irtafaka* sich auf den Ellbogen oder (mit dem Ellbogen) auf ein Pfühl aufstützen (vgl. *rafik* Reisegefährte, *rufka* Reisegesellschaft, von dem Grundbegriff wechselseitiger Unterstützung oder Hülfsleistung), äth. *rafaka* zum Essen lagern *ἀνακλινεσθαι* (vgl. Joh. 13, 23). Daß Sulamith sich auf ihren Geliebten stützt, geschieht nicht blos wegen Ermüdung in der Absicht, ihre Schwäche aus seiner Fülle von Kraft zu ergänzen, sondern auch im Drange der Liebe, welche so dem seligen und stolzen und über alle Furcht erhobenen Gefühle ihres Besitzes unwillkürlichen Ausdruck gibt. Der Weg führt das Liebespaar vor dem Apfelbaum nahe dem elterlichen Hause Sulamiths vorüber, welcher der Zeuge des Anfangs ihrer Liebe gewesen 5^b: *Unter dem Apfelbaum erregt' ich deine Liebe, dort hat dich gekreißet deine Mutter, dort gekreißet die dich geboren.* Die Worte **הִתְחַדֵּשׁ עִירְרָתִיךָ** ließen sich als Worte Sulamiths zu Salomo begreifen: hier unter diesem Apfelbaum (der in poetischer Rede immer bedeutsame Artikel deutet darauf hin), wo Salomo mit ihr zusammentraf, hat sie ihm die erste Liebe abgewonnen; denn daß sie ihn, den unter dem Apfelbaum Schlafenden, geweckt, können die Worte nicht sagen wollen, da **עִיר** nirgends die hier von Hitz. angenommene Bed. von **הִקְרִין** und **הִקְרִין** hat, sondern nur ‚regen, aufregen, erregen‘ und nur wo von Schlaf oder schlafähnlichem Zustande die Rede ist ‚aus dem Schlafe aufrütteln, aufstören‘ (s. zu 2, 7) bed. Aber von **שָׁמָּה** an kann unmöglich Sulamith reden, selbst nicht im Sinne der Schäferhypothese; denn die Wanderung des Liebespaares geht ja nicht nach dem Stammhause des Geliebten, sondern der Geliebten. Man muß also die Textpunctuation (s. über diese den textkritischen Anhang) hier durchgreifend ändern und durchweg weibliche Suffixformen als die urspr. beabsichtigten wiederherstellen: **עִירְרָתִיךָ אִמִּי** und **הִתְחַדֵּשׁ** (vgl. **שִׁיבְתֶּיךָ** Jes. 47, 10), worin wir den Syrer zum Vorgänger haben. Selbst die Allegorese kann sich mit den Worten so wie sie als Worte Sulamiths an Salomo lauten nur mühsam abfinden. Wäre **הִתְחַדֵּשׁ** Emblem des Oelbergs, welcher, wunderbar gespalten, die Todten Israels wiedergibt (Trg.), oder Emblem des Sinai (Raschi), so eignen sich beidemale die Worte eher zu Worten an Sulamith, als Sulamiths selber. AE legt sie sich als Worte Sulamiths an Salomo zurecht, indem er an Gebete denkt welche wie goldene Aepfel in silbernen Schalen, Hahn indem er unter dem Apfelbaum Canaan versteht, wo ihn sein Volk mit Schmerzen sich zum

Könige geboren, Hgst. indem er sich zu der fernliegenden Gleichung versteigt: „Die Mutter des himmlischen Salomo ist zugleich die Mutter Sulamiths.“ Hoelemann erinnert an Sur. XIX, 32 f. wonach 'Isa Sohn Marjams unter einer Palme geboren worden ist, aber Antwort was denn nun hier der Apfelbaum als Geburtsstätte Salomo's solle vermag er nicht zu geben. Wäre wirklich allegorisch auszulegen, so empföhle es sich eher, unter dem Apfelbaum den Erkenntnisbaum des Paradieses zu verstehen, woran Aq. welchem Hier. folgt mit seinem ἐκεῖ διεφθάρη zu denken scheint und worauf neuerdings Godet verfallen ist¹; dort hat Sulamith d. i. die arme Menschheit die barmherzige Liebe des himmlischen Salomo erregt, welcher ihr da als Unterpfand dieser Liebe das Protevangelium entgegengebracht hat, und in der Nähe dieses Apfelbaums d. i. auf dem Grund und Boden der gefallenen, aber erlöst zu werden bestimmten Menschheit hat Sulamiths Mutter d. i. die vorchristliche alttestamentliche Gemeinde den Erlöser aus sich heraus geboren, welcher Sulamith in Liebe aus der Tiefe zu königlichen Ehren emporrückt. Aber das Lied der Lieder stellt uns nirgends die allzuschwere Aufgabe, ihm mittelst Allegorese solche fern liegende Gedanken abzugewinnen. Verwandelt man die männlichen Suff. in weibliche, so erhalten wir ein der Situation vollkommen entsprechendes Wechselgespräch. Salomo erinnert Sulamith bei jenem denkwürdigen Apfelbaum an die Zeit, wo er das Feuer erster Liebe in ihr anfachte; עֵינַי bed. anderwärts Thatkraft (Ps. 80, 3) oder Leidenschaft (Spr. 10, 12) in regsame Bewegung setzen; mit dem Acc. der Person verbunden bed. es Sach. 9, 13 in kriegerische Stimmung und Erhebung, hier in die wonnige Unruhe bislang nicht gefühlter Liebe versetzen. Wie mannigfacher Bez. auf entgegengesetzte Affekte das Reflexiv הִתְעוּרִי fähig ist, zeigt Iob 17, 8. 31, 29 — warum nicht also auch עֵינַי — Mit שָׁמָּה setzt sich Salomo's Rede fort, aber nicht so daß dies gleichfalls auf den Apfelbaum ginge. Denn Sulamith ist kein Beduinenkind, welches ebensoviel unter einem Apfelbaum geboren sein könnte, wie etwa unter den Beduinen ein zufällig am Trinkort (*menhil*), auf der Wanderung (*rahil*), bei Thau (*tall*) oder Schnee (*thelg*) geborenes Mädchen *Munêhil*, *Ruhêla*, *Talla* oder *Thelga* genannt wird.² Die Geburtsstätte ihrer Liebe ist nicht auch die Geburtsstätte ihres Lebens. Wie הַרְחִיבָה auf den Apfelbaum deutet, an dem ihr Weg vorüberführt, so deutet שָׁמָּה auf ihres Weges Ziel, das nahebei gelegene elterliche Wohnhaus (Hitz). LXX (Venet.) übers. treffend: ἐκεῖ ὠδύνησέ σε ὁ μήτηρ σου, denn während das arab. حَامِلٌ *concupere* bed. und dessen Pi. حَامِلٌ das gew. Wort für *gravidam facere* ist, scheint הָיָל an u. St. wirklich ein

1) Andere z. B. Bruno von Asti (gest. 1123) und die von Herzog in der Zeitschr. für hist. Theol. 1861 herausgegebene waldensische Auslegung: *malum = crux dominica*. Th. Harms (1870) zieht 2, 3 herzu und bem.: Die Kirche gebiert ihre Kinder unter dem Apfelbaum Christus. In solche dem Wortlaut trotzbietende Unmöglichkeit verirrt sich die Allegorese.

2) s. Wetzstein, Inschriften (1864) S. 336.

denom. *Pi.* in der Bed. ‚unter Wehen (חִבְלֵי הַיִּלְדָּה) hervorbringen‘ zu sein.¹ Die LXX übers. weiter: ἐκεῖ ὠδίνῃσέ σε ἢ τεκοῦσά σε, wobei σε eingeflickt und wie auch von Syr. Hier. Venet. mit Verwischung des Finitums יִלְדָּהָ (יִלְדָּהָ) so übersetzt ist, als ob יִלְדָּהָ zu lesen wäre. Aber absichtlich wird nicht bloß der Name der Mutter gewechselt, sondern von dem Kreißen *eniti* zu der vollendeten Thatsache der Geburt fortgeschritten.

Auf diese Erinnerung an den Anfang ihres Liebesverhältnisses, welche durch den Hinweis auf das Elternhaus und die Mutter noch eine besondere Weihe empfängt, antwortet ihm Sulamith mit der Bitte, ihr diese Liebe zu bewahren v. 6. 7: *Setze mich wie einen Siegelring auf dein Herz, wie einen Siegelring auf deinen Arm! Denn gewaltsam wie der Tod ist die Liebe, unerweichbar wie die Hölle ihr Eifern, ihre Flammen sind Feuerflammen, eine Lohe Jahs. Mächtige Wasser sind unvermögend, solche Liebe zu dämpfen, und Ströme können sie nicht überfluten. Wenn ein Mann hingeben wollte alle Habe seines Hauses um die Liebe — man würde ihn nur höhnen.* Der Siegelring, welcher חֶתֶם (v. חָתָם eindrücken) heißt, wurde entw. an einer Schnur auf der Brust Gen. 38, 18 oder auch, wie der welcher טַבַּעַת (v. טַבַּע einsenken) heißt, על־יד getragen Jer. 22, 24 vgl. Gen. 41, 42. Est. 3, 12., nicht aber על־זרוע wie eine Armkette 2 S. 1, 10., und da es zwar gestattet ist, Hand für Finger, nicht aber Arm für Hand zu sagen, so darf man על־יָדָךְ nicht in das Siegelringbild selbst hereinziehen, als ob Sulamith sagte, wie der D. sie auch sagen lassen könnte: *Mache mich gleich einem Siegelring (כְּחֶתֶם) auf deiner Brust, mache mich gleich einem Siegelring על־יָדָךְ oder על־יָדְךָ מִיָּדְךָ.* Die Worte על־לֶבְךָ שִׁימֵנִי und על־זרועך (שִׁימֵנִי) müssen also auch mit Absehn von כְּחֶתֶם für sich bestehende Gedanken ausdrücken, obwol שִׁימֵנִי statt קְהֵנִי schon in Hinblick auf den Vergleich gewählt ist (s. Hagg. 2, 23).² So mit Recht Hitz., der darin die Ged. ausgedrückt findet: „Drücke du mich fest an

1) Das arab. حَبِلَتْ sie hat empfangen und ist infolge dessen schwanger fällt in letzterer Bed. mit حَبِلَتْ sie trägt d. h. ist schwangeren Leibes zus., ohne aber damit, wie Hitz. meint, stammverwandt zu sein. Denn حبل bed. tragen, حبل dagegen: erfassen und in sich aufnehmen (wov. auch der Strick, trop. das

Liebesband *liaison* als Einfangendes und Umfangendes den Namen حبل hat) und wird ganz so wie lat. *concupere* und *suscipere* nicht allein in geschlechtlichem Sinn, sondern auch in ethischem: Zorn fassen, Kummer in sich aufnehmen und hegen gebraucht. Von diesem حبل *concupere* aus erklärt sich das dem hebr. בָּן entsprechende assyrische *habal*. Angenommen, daß auch das Hebräische ein mit חבל gleichbed. חבל besaß, könnte חבל *concupiendo generare* bed., aber der vorliegende hebr. Sprachschatz führt auf *eniti*.

2) Von der Abschrift der Thora, welche des Königs Vademecum sein soll, wird *Sanhedrin* 21^b gesagt: עוֹשֶׂה אוֹתָהּ כְּמִין קָמִיעַ וְחוֹלָה בּוֹרֹעַ, aber auch da ist das Amulet nicht als an den Finger gesteckt, sondern als um den Arm gewunden gedacht.

Brust, schließe mich eng in deine Arme.“ Aber auf Umschließen geht, da nicht von einem Verhältnisse von Person und Sache, sondern Person und Person die Rede ist, die erste Bitte, nicht aber die zweite, welche nicht על-זרעך (זרמי), sondern על-זרעך lautet. Der Siegelring kommt als ein Kleinod in Betracht, von dem man sich trennt, und die erste Bitte geht dahin, daß er sie so unveräußern, wie einen Siegelring (der Art. ist der gattungsbegriffliche) auf einem Herzen tragen (Ex. 28, 29), der Sinn der zweiten daß er sie unvertrennlich wie einen Siegelring an seinen Arm nehmen möge (Jos. 11, 3: „ich habe Ephraim gegängelt, ihn erfassend an seinen Arm“), so daß sie ihm stets am Herzen liegt und ihn stets zur Seite hat (vgl. Ps. 110, 5) — sie wünscht ihm sowol in Liebesgesinnung als in Gemeinsamkeit des Lebensgangs unablässig vereinigt und verbunden zu sein. Die auf בִּי folgende Begründung der Doppelbitte abstrahirt von dem einzelnen Fall, erhebt sich zur Allgemeinheit der Beziehungsthat, die sich darin besonders, und singt das Lob der Liebe, denn die so ihr אהבתי Begründende sagt nicht אהבתי und nicht אהבה, sondern אהבה (wie sogar auch in der Anrede 7, 7): sie meint ungetheilte ungeheuchelte ganze und nicht vorübergehende, sondern beständige, also wahre und wirkliche Liebe, solche die das wahrhaft ist, was das Wort besagt, die den Begriff erschöpft, die der Idee entspricht. Das mit אהבה parallele קנאה ist der Eifer der in ihrem Besitz und Eigenschaftsrecht sich behauptenden Liebe, die Reaction der Liebe gegen jede Schmälerung ihres Besitzes, gegen jeden Vorenthalt ihrer Anerkennung, die „Selbstvindication der zürnenden Liebe.“¹ Die Liebe ist die Leidenschaft d. i. ein des Menschen mächtiger dauernder Affekt, wenn der קנאה zu Tage tritt. Zelus, definiert Dav. Chyträus, *est affectus mixtus ex amore et ira, cum videlicet amans aliquid irascitur in quo laeditur res amata*, weshalb hier auf אהבה und קנאה die Eigenschaftswörter אהבה und קנאה ebenso vertheilt sind wie Gen. 49, 7 אהבה und אהבה. Weit sonderbarer ist es, daß die Energie der Liebe, die, so zu sagen, das Leben des Lebens ist, mit der Energie des Lebens und Hades verglichen wird; mit mindestens gleichem Rechte kann אהבה und מְאֹלֵל gesagt werden, denn die Liebe trotzt beiden, bestaunt beide, triumphirt über beide (Röm. 8, 38 f. 1 Cor. 15, 54 f.). Der Text lautet aber nicht auf Ueberbietung, sondern auf Gleichheit, nicht darauf daß Liebe und Eifer es dem Tode und Hades zuvorthun, sondern daß sie es ihm gleich thun. Der Vergleichspunkt ist beidemal den Prädicaten zu entnehmen. אהבה gewaltig heißt wer angegriffen nicht abzuwehren (Num. 13, 28) und wenn er angreift nicht abzuwehren (Richt. 14, 18). Der Tod ist selbstverständlich als Angreifer gedacht (Job 1, 20), dem nichts Stand halten, nichts sich entwinden kann, wenn ein Herrscherstabe schließlich Alles verfällt (s. Ps. 49). Die Liebe steht ihm darin, daß auch sie den Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt erfaßt (Böttch.: „Wen der Tod überfällt, der muß sterben,

¹) s. meine Prolegomena zu Weber, Vom Zorne Gottes (1862) S. XXXV ss.

wen die Liebe, der muß lieben“) und, wenn sie ihn einmal erfaßt hat, nicht eher ruht, bis sie ihn ganz in ihre Gewalt bekommen: sie ertötet ihn gleichsam für alles Andere was nicht Gegenstand seiner Liebe ist. קָשָׁה hart (*opp.* רַךְ 2 S. 3, 39) σκληρός heißt der auf den sich kein Eindruck machen, der sich nicht erweichen läßt (Jes. 48, 4. 19, 4) oder auch wen hartes Geschick innerlich starr und stumpf gemacht hat (1 S. 1, 15). Hier ist der Vergleichspunkt die Unerweichbarkeit, denn שָׂאֵל, mit שָׂאֵל fordern zusammengedacht (s. zu Jes. 5, 14), ist die gottgeordnete Fluchmacht, welche unerbittlich alles Oberirdische einfordert und, wenn sie es einmal verschlungen, festhält. Ebenso nimmt die Eifersucht der Liebe den geliebten Gegenstand ganz und gar nicht allein in Beschlag, sondern auch in Verwarsam: sie hält ihren Besitz unentreibbar fest (Weish. 2, 1) und entbrennt schonungslos und unerbittlich gegen jeden, der sie in ihrem Besitze beeinträchtigt (Spr. 6, 34 f.). Hat nun aber Sulamith, indem sie mit שִׁמְמִי יְגִר׳ sich an Herz und Arm Salomo's gekettet zu sein wünscht, in dem Begründungssatze die Liebe im Auge, mit der sie liebt, oder die Liebe, mit der sie geliebt wird? Gewiß nicht die eine mit Ausschluß der andern, aber ebenso gewiß zunächst die Liebe von der sie wünscht und glaubt, daß sie ihren Geliebten erfülle. Wenn es sich aber so verhält, so gibt sie sich mit כִּי עֲזָבָה אֶהְבֶּה כִּי dermaßen dieser Liebe anheim, daß sie nur ihr zu leben und für alles Andere wie ertötet sein zu wollen bekennt, und mit קָשָׁה כְּשֶׂאֵל קִנְיָה dermaßen, daß sie sich für den Fall irgendwelcher Anwendung von Untreue der Eiferglut dieser Liebe unterstellt, indem sie drein willigt, ganz und gar von ihr absorbiert zu werden. An קִנְיָה, welches von dem Grundbegriff rothen Glühens ausgeht, schließt sich die weitere Beschreibung dieser Liebe an, deren Schutz- und Trutzmacht sie sich anheim gibt: רֶשֶׁפִּיהָ רֶשֶׁפִּי אֵשׁ ihr Sprühen ist Feuer-Sprühen. Das V. רָשָׁה bed. im Syr. und Arab. schleichen, kurze Schritte machen, im Hebr. und Chald. sprühen, flammen, was im Samar. auf Ungestüm übertragen wird. Symm. übers. nach dem Samaritanischen (was Hitz. billigt): αἱ ὀρμαὶ αὐτοῦ ὀρμαὶ πύρρινοι; Venet. nach Kimchi ἀνθρακες, indem er רֶשֶׁה mit dem wahrsch. unverwandten רֶצֶפֶה verwechselt; die Andern geben es alle mit Wörtern wieder, welche feurige Lichterscheinungen bed. רֶשֶׁפִּי (so hier nach der Masora, wogegen Ps. 76, 4 רֶשֶׁפִּי) sind Effulgurationen; das Präd. sagt, daß es solche von nicht bloß leuchtender, sondern feuriger Natur sind, welche wie sie von Feuer ausgehen so auch Feuer erzeugen, indem sie zünden und entflammen.¹ Die Liebe gleicht in ihren Aufleuchtungen oder besser: Aufblitzungen feurigen Blitzstrahlen: sie ist mit Einem Worte שִׁלְהֶבְתֶּיהָ. So in Einem Worte mit הָ raphatum ist nach der Masora zu schreiben (s. den textkritischen

1) Die phöniz. Inschriften *Citens.* XXXVII. XXXVIII weisen einen Gottesnamen רֶשֶׁפִּי oder schlechtweg רָשָׁה auf, welcher dem *Zeus Keraünios* auf Inschriften von Larnax (auf Cypern) zu entsprechen scheint, s. Vogué, *Mélanges archéologiques* p. 19. רֶשֶׁפִּי sind also nicht die Pfeile selbst (Grätz), sondern diese als gleichsam Blitze des Bogens Ps. 76, 4.

Anhang), aber auch bei dieser Schreibung ist יי der Gottesname und mehr als eine bedeutungslose superlativische Verstärkung des Begriffs. Wie לָהֹבֶה vom *Kal* לָהֹב flammen (√ לָחַט lecken, wie לָחַט / לָחַט schlingen), so ist שִׁלְחָהּ vom *Schafel* שִׁלַּח in Flammen setzen gebildet; dieser Activstamm ist bes. im Aram. häufig und hat im Assyrl. das *Afel* fast ganz verdrängt (s. Schrader in DMZ XXVI, 275). שִׁלְחָהּ verhält sich also urspr. zu להבה wie Anflammung *inflammatio* zu Flamme; יי als *gen. subjecti* zu fassen legt sich dadurch um so näher. Die Liebe rechter Art ist eine Flamme, nicht eine von Menschen (Iob 20, 26), sondern von Gott entzündete und angefachte — die gottgewirkte freie Neigung zweier Seelen zu einander und ebendeshalb, wie nun 7^a 7^b weiter gesagt wird, ein allen Widerwärtigkeiten und Anläufen Stand haltendes und ein rein persönliches, durch nichts Dingliches bedingtes Verhältnis. Sie ist eine Feuerflamme, welche mächtige Wasser (רַבִּים große und viele wie z. B. Hab. 3, 15 vgl. עֲדִים wilde Jes. 43, 16) nicht zu löschen vermögen, und Ströme können sie nicht überfluten (dies bed. שָׁטַף z. B. Ps. 69, 3. 124, 4) oder wegschwemmen (so z. B. Iob 14, 19. Jes. 28, 17); Hitz. besteht auf letzterer Bed., aber das Bild vom Feuer legt die andere nahe: Keine Häufung widriger Geschehnisse vermag wahre Liebe zu dämpfen, wie Wassermenge elementarisches Feuer löscht; keine Macht der Erde kann sie durch die Uebermacht ihres Anpralls unterdrücken, wie Ströme alles worüber sie hinweggehen in ihren Fluten ersäufen — die Lohe Jahs ist unaustilgbar. Und diese Liebe läßt sich auch nicht erkaufen: man würde ein solches Beginnen als ein thörichtes und vergebliches höhnen. Der Ausdruck ist wie Spr. 6, 30 f. vgl. Num. 22, 18. 1 Cor. 13, 3. Ueber הֵיךְ (v. הָיָה *levem esse*) Gemächlichkeit und das wobei sich gemächlich leben läßt s. zu Spr. 1, 13. Nach der Schäferhypothese kommt hier die eig. Pointe der zwischen Salomo und Sulamith sich begebenden Geschichte zum Ausdruck: sie trotz den Anerbietungen Salomo's, ihre Liebe ist nicht käuflich und gehört bereits einem Andern. Aber von Anerbietungen lesen wir nichts außer 1, 11., wo sofort im folgenden v. 12 offenbar wird, daß Sulamith wirklich in Liebe entbrannt ist. Auch Hitz. bem. zu 1, 12: „Wenn die Sprecherin sagt, das Duften ihren Nardenöls sei an die Anwesenheit des Königs geknüpft, so heißt das: nur dann rieche sie Nardenduft d. h. nur seine Gegenwart erwecke in ihrem Herzen angenehme Empfindungen oder süße Gefühle.“ Offenbar sagt Sulamith so, welche auch 6, 12 die Freiwilligkeit ihres Verhältnisses zu Salomo betont, Hitz. aber fügt hinzu: „Offenbar sind die Worte 1, 12 von einer Hofdame gesprochen.“ Aber das Hohelied kennt nur einen Chorus von Töchtern Jerusalems — jene Hofdame ist nichts als ein Fantasiegebilde, durch welches Hitzigs Spitzsinn der von seinem Scharfsinn erkannten Bau-fälligkeit der Schäferhypothese abzuhelpen sucht. So wie wir das Hohelied verstehen, findet v. 7 ebenso vorwiegende Anwendung auf die Liebe, womit Sulamith liebt, als 6^b auf die Liebe, womit sie geliebt wird. Nichts in aller Welt wird sie scheiden können von der Liebe

des Königs — es ist Liebe zu seiner Person, nicht hervorgerufen durch Lüsternheit nach dem Reichtum, über den er verfügt, nicht ihr abgewonnen durch die Herrlichkeit der Stellung, die ihr winkte, sondern frei entgegengebrachte Liebe, mit der sie frei entgegengekommene Liebe erwidert. Der D. läßt hier Sulamith selber die in ihr verkörperte Idee der Liebe aussprechen. Jener Apfelbaum, wo er die erste Liebe in ihr weckte, wird Zeuge der Erneuerung des Liebesbundes Beider, und es ist bedeutsam, daß nur hier, eben gerade hier, wo die Idee des Ganzen noch voller und reicher als 7, 7 zu Worte kommt, Gott bei Namen genannt wird, und zwar bei seinem heilsgeschichtlichen Namen. Hitz. Ew. Olsh. Böttch. erweitern dieses Schlußwort des rhythmischen Gleichmaßes halber zu שְׁלֵמֶתְךָ שְׁלֵמֶתְךָ, aber ähnlicher Schlußfall findet sich Ps. 24, 6. 48, 3 u. ö.

„Ich wollte beinah — sagt Herder in seinem Lied der Lieder 1778 — das Buch schlosse mit diesem göttlichen Siegel. Es ist auch so gut als geschlossen, denn was folgt scheint mir nur ein beigefügter Nachhall.“ Daniel Sanders (1845) schließt es wirklich mit v. 7, versetzt v. 12 hinter 1, 6 und scheidet mit Rebenstein v. 8—11. 13—14 als nicht ursprünglich aus. Die Anthologisten, wie Döpke und Magnus, die mit dem Hohenliede verfahren wie die Fragmentisten mit dem Pentateuch, finden hier ihren buntscheckigen Wirrwarr bestätigt. Auch Umbreit 1820, obwol übrigens das Hohelied als gegliedertes Ganzes erkennend, erklärt 8, 8—12. 13—14 für ein nicht zum Organismus selbst gehöriges Beiwerk. Hoelemann aber in seiner Krone des Hohenliedes 1856 (so nennt er den „Schlußakt“ 8, 5—14) glaubt nicht allein v. 6—7., sondern auch weiter v. 8—12 das Wesen wahrer Liebe, was es um sie sei und wie sie gewonnen werde, dargestellt zu finden und hört dann 8, 13 f. das Lied in reinem Idyllenton vollends ausklingen. Wir sehen in v. 8 ff. die Fortführung der dichterisch idealisirten und in dramatischen Bildern vorgeführten Liebesgeschichte. Innere Nothwendigkeit eignet dieser Fortführung nicht, sie gestaltet sich eben nach Geschehenem und obwol in aller Geschichte sich göttliche Vernunft und sittliche Ideen verwirklichen, so besteht doch der Stoff, mittelst dessen dies geschieht, aus zufälligen Umständen und in Wechselwirkung damit tretenden freien Handlungen. Aber v. 8 ff. ist wirkliche Fortführung bis zu abrundendem Schlusse, nicht bloß ein Anhang, der auch fehlen könnte, ohne daß man etwas vermißte. Denn nachdem uns der D. das Liebespaar vorgeführt hat, wie sie Arm in Arm das grüne Weideland zwischen Jizreel und Sunem durchwandern und bis in die an den Anfang ihres Liebesverhältnisses erinnernde Umgebung des elterlichen Hauses gelangt sind: kann er sie da nicht Kehrum machen lassen, er muß uns auch noch einen Blick in dasjenige gewähren was bei ihrem Besuche dort vorgegangen, er ist nach jener ersten Scene des Schlußaktes noch eine zweite schuldig, auf welche die erste abzielt.

Des sechsten Actes zweite Scene VIII, 8—14.

Der Schauplatz dieser 2. Scene ist das Stammhaus Sulamiths. Es ist sie selber, welche wir sagen hören v. 8: *Wir haben eine Schwester, eine kleine und hat noch keine Brüste — was sollen wir thun mit unserer Schwester in der Zeit, wo man um sie frei'n wird?* Zwischen v. 8 und 7 ist eine Lücke: auf das Bild der Wandernden folgt das Bild der Besuchenden. Aber wer redet hier? Der Scenenwechsel läßt beides zu: daß Sulamith die eine Scene schließt und die andere anhebt wie z. B. in Akt 1, oder auch daß zugleich mit dem Scenenwechsel Personenwechsel eintritt wie z. B. in Akt 3. Redet aber Sulamith, so befaßt ihre Rede keinesfalls alles von v. 8 bis v. 10. Da sie zweifellos auch v. 11 f. redet, so bestände dieses ganze zweite Bild aus Rede Sulamiths wie das zweite des 2. Akts 3, 1—5. Aber dort gibt sich die Rede Sulamiths von vornherein als Erzählung eines Erlebnißes und die in sich selber dramatisch gestaltete Erzählung wird durchweg von dem Ich der Sprecherin getragen; hier aber würde sie, wie z. B. Ew. Hlgst. Böttch. erklären, mit einem auf sie selber bezüglichen Dialoge der Brüder beginnen, einem vormals stattgefundenen — jene kleine Schwester, bem. Ew. zu v. 10, steht jetzt großgeworden hier, sie hat sich früh jenes strenge Wort gemerkt und kann nun jubelnd vor jedermann mit fortgesetzter Blumensprache ausrufen, sie sei eine Mauer u. s. w. Aber daß ein Monolog mit einem durch nichts eingeführten Dialoge beginne, ist ein Ding der Unmöglichkeit: das in diesem Falle erforderliche *לְפָנֵים אֲמָרָה בְּיָדֵי אִמִּי* hätte der D. nicht den Lesern oder Hörern zu ergänzen überlassen dürfen. Wir lesen zwar auch 3, 2. 5, 3 durch nichts eingeführte ehemalige Rede, aber es ist Rede der Erzählenden selber. Also wird mit v. 8 ein gegenwärtig vor sich gehendes Wechselgespräch beginnen. Daß in diesem Wechselgespräche v. 8 den Brüdern gehört, leuchtet ein: dieses derbe Entweder oder paßt nicht in Sulamiths Mund, es sind die Brüder, welche nach Hoelemanns richtiger Bem. hier ganz so reden, wie es zufolge 1, 6 von ihnen zu erwarten ist. Aber gehört ihnen auch v. 8? Es mögen ihrer zwei sein, sagt Hitz., und der eine mag mit v. 9 auf die Frage des andern v. 8 erwidern, mit den Worten des v. 10 tritt Sulamith, welche ihr Gespräch noch gehört hat, plötzlich vor sie hin. Aber leichter vermittelt sich der Uebergang von der ersten Scene zur zweiten, wenn Sulamith die Frage v. 8 zu bedenken gibt. Die Fragen Hitzigs: „Hat sie wegen ihrer Schwester mit zu bestimmen? und hat sie eben erst angelangt nichts Eiligeres zu thun?“ widerlegen dies nicht. Denn 1) die dramatischen Bilder des Hohenliedes folgen einander chronologisch, aber nicht ohne Lücken, und der D. mutet uns ganz und gar nicht zu, v. 8 für Sulamiths erste Worte nach Eintritt in das Elternhaus zu halten; 2) aber ziemt es gerade Sulamith, der nun selbständig gewordenen und so hoch gestellten, diese Frage liebender Fürsorge aufzuwerfen. Uebrigens ist damit, daß mit v. 8 die Darstellung eines gegenwärtigen

Vorgangs anhebt, auch schon entschieden, daß die Schwester, um die es sich handelt, nicht Sulamith selbst ist. Wäre es Sulamith selbst, so würden die Reden v. 8. 9 auf Vormaliges zurückblicken, was wie wir gezeigt haben unmöglich. Oder fordert etwa 6, 9 Sulamith ohne Schwester zu denken? Gewiß nicht, denn so verstanden wäre es zwecklos: das **אחיה** dort soll nicht einfach zählen, sondern steht wie Spr. 4, 3 emphatisch (Hitz.); sie heißt in Salomo's Mund die Einzige ihrer Mutter in dem Sinne, daß diese nicht weiter ihres Gleichen habe und kenne. Also: Sulamith redet und die Schwester, welche in Rede steht, ist nicht sie selber. Die Worte: „Wir haben eine Schwester . .“, in Familie gesprochen, haben, mag man sie Sulamith in den Mund geben oder nicht, etwas Befremdendes, denn ein Familienglied braucht dem andern dies doch nicht erst zu sagen. Man erwartet: Betreffs unserer Schwester, die zur Zeit noch klein und unreif ist, entsteht die Frage, was wenn sie herangewachsen sein wird zu thun sei, ihre Unschuld zu hüten. So wird die Rede gelautet haben, der D. aber legt sie in kleine ebenmäßige Sätze auseinander, denn die Poesie stilisirt anders als die Prosa der Wirklichkeit. Hoelcm. hat darauf aufmerksam gemacht, daß nicht zu übers. ist: Wir haben eine kleine Schwester, was die Wortstellung **אחיה קטנה לני** voraussetzen würde Gen. 44, 20 vgl. 2 S. 4, 4. 12, 2 f. Jes. 26, 1. 33, 21. **קטנה** gehört mit **אחיה** nicht unmittelbar zus., sondern folgt ihm als Apposition und diese appositionelle Beschreibung legt den Grund zu der Frage: jetzt zwar können wir noch außer Sorge sein, aber wenn sie herangewachsen sein und umworben werden wird, was dann? **קטנה** geht auf das Alter wie 2 K. 5, 2 vgl. Gen. 44, 20. Die Beschreibung des Kindes mit **אין ליה וְשִׁדְרִים** hat weder an sich noch insbes. für orientalisches Gefühl etwas Indecentes (vgl. *mammæ sororiarunt* Ez. 16, 7). Das auf **מה-בְּעֵשֶׂה** folg. **ל** ist hier nicht so reiner *dat. commodi* wie z. B. Jes. 64, 3 (für jem. handeln), sondern indifferenter Dativ (was sollen wir ihr thun), aber **מה** ist dem Zus. nach wie Gen. 27, 37. 1 S. 10, 2. Jes. 5, 4 s. v. a.: was ihr zum Besten Gereichendes. Statt **בְּיֹום** lag **בְּיֹום** syntaktisch näher (vgl. Ex. 6, 28), der Art. in **בְּיֹום** ist wie Koh. 12, 3 hinzeigend gemeint: jenes Tages, wo um sie angesprochen werden wird d. h. wo sie die Aufmerksamkeit Heiratslustiger erregt. **בְּ** nach **דִּבֶּר** kann mancherlei Bed. haben (s. zu Ps. 87, 3), im Sinne des Werbens um ein Weib 1 S. 25, 39 modificirt sich so die allgem. Bed. des Betreffs 1 S. 19, 3. Auf die Frage Sulamiths, was zur Sicherstellung der Zukunft des Schwesterchens zu geschehen haben wird, wenn nun die Zeit ihrer Umwerbung kommt, ergreifen die Brüder das Wort und antworten v. 9: *Wenn sie eine Mauer, so bauen wir darauf eine Zinne von Silber, und wenn sie eine Thüre, so wollen wir sie umsperrn mit einer Bohle von Cedernholz.* Die Brüder sind die nächstberufenen Vormünder und Sachwalter der Schwester, bes. in Heiratsangelegenheiten und haben da selbst vor dem Vater und der Mutter den Vorgang Gen. 24, 50. 55. 34, 6—8. Sie setzen zwei Fälle die im Gegens. zu einander stehen und geben ihr Vorhaben in dem einen wie in dem andern Fall kund. Hoelcm. erkünstelt statt des anti-

thetischen Parallelismus einen synonymen, indem er behauptet, אֵם (וְאֵם) · אֵם bezeichne nirgends Contrast, sondern wie *sive . . sive* wesentliche Indifferenz. Aber Beispiele wie Dt. 18, 3 אֵם-יִשְׂרָאֵל *sive bovem sive ovem* gehören gar nicht hieher, denn dieses wesentlich gleich setzende correlate אֵם · אֵם eröffnet nie die Vordersätze zweier Hauptsätze, sondern steht immer bei Satzbestandtheilen Eines Hauptsatzes. Da wo וְאֵם · אֵם zwei parallellaufende Bedingungssätze eröffnet, ist der Parallelismus je nach dem Inhalt dieser Sätze entweder synonym Gen. 31, 50. Am. 9, 2—4. Koh. 11, 3 (wo das erste וְאֵם *ac si*, das zweite *sive* bed.), oder antithetisch Num. 16, 29 f. Iob 36, 11 f. Jes. 1, 19 f. Der Gegens. von הִקְמָה (חֲמָה, neusyr. مَحْمَنَ bewahren, schirmen)

und הִלָּה (חָלָה lose hangen, von der sich in den Angeln hin- und herbewegenden Thüre Spr. 26, 14) springt in die Augen. Eine Mauer steht fest und trotzts wenn sie ihren Zweck erfüllt (was hier, wo sie charakterfester Selbstsucht zum Bilde dient, vorausgesetzt ist) jeglichem Angriff. Eine Thüre dagegen ist beweglich und ist, wenn sie auch vorderhand geschlossen (absichtlich ist nicht פָּתַח, sondern דָּלַת gesagt, s. Gen. 19, 6), doch so beschaffen daß sie geöffnet werden kann. Einer Mauer gleicht ein der Verführung unzugängliches, einer Thür ein der Verführung zugängliches Mädchen. In dem Nachsatze 9^a trifft LXX das Richtige, indem sie טִירָה πάλγξεις, Hier. *propugnacula* übers. Es ist aber nicht nöthig, טִירָה zu lesen. Das V. טִירָה (verw. דִּיר

דָּר) bed. einkreisen, wov. טִירָה das Rundlager (syn. דִּוָּר *duâr*) Gen.

25, 16 und überh. die Niederlassung Ps. 69, 26, und dann auch aneinanderreihen, wov. טִירָה Reihe (vgl. טִירָה und טִירָה, welche in der Man-

nigfaltigkeit ihrer Bedd. mit dem französischen *tour* zusammentreffen) oder auch טִירָה, welches Ez. 46, 23 (s. Keil) die Reihe oder Lage von Mauerwerk, an u. St. eine Reihe von Zinnen (Ew.) oder eine Mauerkrone (Hitz.) d. i. einen Einfassungskranz der Mauer bed. Ist sie eine Mauer d. h. leistet sie allen unsittlichen Zumutungen festen und erfolgreichen Widerstand, so wollen sie diese Mauer mit silberner Zinne schmücken (vgl. Jes. 54, 12: „ich mache aus Rubin deine Mauerzacken“) d. h. ihr die hohe Ehre angedeihen lassen, welche ihrer jungfräulichen Reinheit und Festigkeit gebührt; Silber ist das Symbol der Heiligkeit wie Gold das Symbol der Herrlichkeit. In dem Nachsatze 9^b ist צִיר צִיר nicht anders gemeint als wie wenn es in militärischem Sinne von Einschluß mittelst Belagerung gebraucht wird, aber wie Jes. 29, 3 mit dem Objektsacc. dessen was an das Abzusperrende angedrängt wird; צִיר bed. hier einzwängend anzwängen wie סָגַר Gen. 2, 21 zuschließend einfügen. לִיִּת אֶרֶז ist eine Bohle oder Planke (vgl. Ez. 27, 5 von den Doppelplanken des Schiffsrippenbaues) von Cedernholz (vgl. Zef. 2, 14 אֶרֶז Cederngetäfel); das Cedernholz kommt hier nicht wegen der schönen Politur, die es annimmt, sondern lediglich seiner Härte und Dauerhaftigkeit wegen in Betracht. Ist sie eine Thüre d. h. der Verführung

zugänglich, so wollen sie diese Thür mit einer Cedernplanke umschließen d. h. sie dergestalt bewachen, daß sie für jeden Verführer und jeder Buhle für sie unnahbar ist. Durch diese sittlich strenge aber treugemeinte Antwort wird Sulamith in ihren eignen Mädchenstand zurückversetzt, wo ihre Brüder auch gegen sie in guter Meinung streng gewesen sind. In diese Zeit zurückblickend darf sie freudig bekennen v. 10: *Ich war eine Mauer und meine Brüste wie Thürme, da bin ich geworden in seinen Augen wie eine die Frieden findet.* In der Prosa der Wirklichkeit würde das lauten: Euer Vorhaben ist gut und weise, wie mein eignes Beispiel zeigt; auch für mich seid ihr so treu besorgt gewesen, und daß ich dieser treuen Sorge durch strenge Selbstbewahrung entgegengekommen bin, das ist mir und euch zur Freude das Glück meines Lebens geworden. Daß in diesem Zus. nicht *חומה אני*, sondern *אני חומה* war, ist klar: sie vergleicht sich mit ihrer Schwester und das Lob, das sie sich gibt, gibt sie sich zu Ehren der Brüder. Der Vergleich der Brüste mit Thürmen ist durch den Vergleich der Person mit einer Mauer herbeigeführt; Kleuker bem. richtig, daß hier nicht Sachen mit Sachen, sondern Verhältnisse mit Verhältnissen verglichen werden: die Brüste waren ihrer Person was der Mauer die Thürme, welche vermöge der Wehrkraft, die sie in sich bergen, den Feind, dessen Aufmerksamkeit sie auf sich ziehen, nie an sich herankommen lassen. Die zwei Nominalsätze *murus et ubera mea instar turrium* haben zwar nicht von vornherein, wie wenn sie in historischem Zus. stehen würden (s. zu Gen. 2, 10), rückblickenden Sinn, gewinnen aber solchen rückwirkungsweise durch das folg. *אני חומה*, wie Dt. 26, 5 durch das folg. historische Tempus, wobei aber zu bemerken, daß der an sich zeitlose Ausdruck, den wir im Deutschen nicht wiedergeben können, nicht in einer die Gegenwart ausschließenden, sondern einschließenden Weise Vergangenes besagt. Eine Mauer war sie und ihre Brüste gleich den Thürmen d. h. alle Verführung prallte an ihr ab und wagte sich nicht an ihre ehrfurchtgebietenden Reize, da (*אני* zeitlich, aber zugleich folgernd: darauf und darum wie Ps. 40, 8. Jer. 22, 15 u. ö.) ist sie geworden in seinen (Salomo's) Augen wie eine die Frieden findet. Damit sagt sie nach der Schäferhypothese: es deuchte ihm gut mich mit weiteren Angriffen zu verschonen und in Frieden ziehen zu lassen (Ew. Hitz. u. A.). Aber wie ist das möglich? *מצא שלום בעיני* ist doch eine Variation des häufigen *מצא חן* *בעיני*, welches bes. auch von dem des Mannes Zuneigung gewinnenden Weibe gesagt wird Est. 2, 17. Dt. 24, 1. Jer. 31, 2 f. Und *אני חומה* *או מְצֹאתִי שְׁלוֹם* ist doch nur umständlicherer Ausdruck für *אני מְצֹאתִי חן* *בעיניו שלום*, was ohne Zweifel mehr bed. als: ich brachte es dahin daß er mich ferner ungeschoren ließ; *שלום* bed. in diesem Falle als Syn. von *חן* inniges Einverständnis, Vertrautheit, Freundschaft wie Ps. 41, 10., es bed. dann wie in dem Friedensgrüße und in hundert andern Fällen ein positives Gut. Und weshalb anders sollte sie *שלום* statt *חן* sagen, als um auf den Namen anzuspieren, den sie unmittelbar darauf 11^a nennt, auf den Namen *שְׁלֵמָה*, welcher laut 1 Chr. 22, 9 den Mann

des Friedens' bed. Daß שלמה bei שלום Frieden gefunden, kann nicht sagen wollen, daß sie unverletzt von ihm losgekommen, sondern daß sie in ein Wolverhältnis zu ihm getreten, welches ihr glückselige Befriedigung gewährt. Die feine Umschreibung mit dem subjectivirenden בעיני will sagen, daß sie ihm in ihrer jungfräulichen Zucht als eine Frieden Findende erschien. Das כ ist כ veritatis d. i. der Vergleichung des Wirklichen mit seiner Idee Jes. 29, 2 oder des Einzelnen mit dem Allgemeinen und Gewöhnlichen Jes. 13, 6. Ez. 26, 10. Sach. 14, 3. Hier ist der Sinn daß ihm Sulamith der Idee einer Frieden Findenden entsprechend und also als würdig erschien, Frieden bei ihm zu finden. Eine 'Frieden Findende' ist eine solche, welche einem das Herz abgewinnt, daß man in ein Verhältnis der Achtung und Liebe zu ihr tritt. Auch diese Verallgemeinerung des Begriffs sträubt sich gegen die Verführungsgeschichte. מוצאת ist von der Grundform *mâsiat* aus die Nebenform zu מוצאת 2 S. 18, 22. Salomo hat sie nicht durch Ueberredung oder Vergewaltigung überwunden, sondern er hat, weil sie anders keines Menschen eigen sein wollte, den Friedensbund der Ehe (vgl. Spr. 2, 17 mit Jes. 54, 10) mit ihr geschlossen.

Es liegt nun zum mindesten eher nahe als ferne, daß Sulamith vor ihrem mitanwesenden königlichen Gemahl bittend ihrer Brüder gedenkt v. 11. 12: *Einen Weinberg hatte Salomo in Baal-hamon, übergab den Weinberg den Hütern, daß ein jeder brächte für seine Frucht tausend in Silber. Ueber meinen Weinberg verfüg' ich selber: die tausend sind dein, Salomo, und zweihundert den Hütern seiner Frucht!* Die Worte הָיָה לְשִׁלְמָה כָּרֶם כָּרֶם lassen sich nach לָקַח כָּרֶם 1 K. 21, 1 und כָּרֶם הָיָה לְיִדְדִי Jes. 5, 1 nicht anders übers. als: Einen Weinberg hatte Salomo, vgl. 1 S. 9, 2. 2 S. 6, 23. 12, 2. 2 K. 1, 17. 1 Chr. 23, 17. 26, 10., nicht: Einen Weinberg hat S., was לשלמה כרם mit Weglassung des הָיָה heißen müßte. Ich erklärte früher wie auch Böttch.: Ein Weinberg ist ihm geworden, also gegenwärtig sein Besitztum, und so erklärend könnte man etwa annehmen, daß er ihm bei Uebernahme der Regierung als Bestandtheil des Domaniums zugefallen; aber obgleich an sich לָקַח הָיָה ebensovöl, es ist einem das oder jenes zu eigen geworden' (z. B. Lev. 21, 3) als 'es war ihm zu eigen geworden' (z. B. Koh. 2, 7) bed. kann, so verbindet sich doch hier bei folg. נָתַן mit הָיָה nothwendig historischer Sinn: Salomo hat gehabt . . er hat gegeben, und Hitz. zieht, da Salomo, nachdem er den Weinberg besaß, ihn vermutlich auch behalten halten wird, den Schluß, daß sich der D. hiedurch als nach Salomo lebend verrathe. Aber es sind ja Worte, die er der Sulamith in den Mund gibt, er wird doch nicht zu guter letzt vergessen haben, daß die Heldin seines Drama's eine Zeitgenossin Salomo's ist und gesetzt auch daß er es einen Augenblick vergessen hätte, so wird er doch sein Geschriebenes noch einmal durchgelesen haben und nicht so blind gewesen sein, dieses ihm entschlüpfte הָיָה stehen zu lassen. Man wird also annehmen müssen, daß er den Weinberg, den er, wie Hitz. meint, wenn er ihn besaß „vermutlich“ auch behielt, in Wirklichkeit nicht behalten hat, sei es daß

er ihn verschenkte oder vertauschte oder verkaufte — wir wissen das nicht, aber der D. darf voraussetzen, daß Sulamith es weiß, da es sich um ein unfern ihrer Heimat belegenes Grundstück handelt. Denn $\text{הַמֶּנְחָה לִּפְנֵי מִישׁוֹר}$ LXX *Βεελαμών* ist gewiß einunddasselbe mit dem Jud. 8, 3 genannten, wonach Judiths Mann in Bethulia am Sonnenstich starb und bei seinen Vätern *ἐν τῷ ἀγρῷ τῷ ἀναμέσον Δωθαίου καὶ Βαλαμών* begraben ward (versch., wie der Wortlaut besagt, von dem ebend. 4, 4 genannten *Βελέν* oder genauer *Βελαίν*, womit es Kneucker in Schenkels BL., de Bruyn auf seiner Karte u. A. verwechseln¹, und von dem im Stammgebiete Asers gelegenen הַמֶּנְחָה Jos. 19, 28). Dieses *Βαλαμών* lag sonach nicht fern von Dothan und also unfern von *Ἐσδοχλὼν*, denn Dothan lag, wie Jud. 3, 10 gesagt wird, *לפני מישור גדול של א"י* d. i. südöstlich von der Ebene Jizreel, wo seine Lage inmitten einer kleineren Ebene, die sich in die südlich gelegenen Hügel einbuchtet, in dem *Tell Dotan* wieder aufgefunden worden ist.² Die Alten seit Aq. Symm. Trg. Syr. Hier. machen die Ortsangabe $\text{בְּבַעַל הַמֶּנְחָה}$ ihrer allegorischen Deutung dienstbar, aber mittelst seifenblasenartiger Einfälle, wie z. B. auch noch Hgst.: $\text{בְּבַעַל הַמֶּנְחָה}$ die Welt, *נַשְׂרִים* die Völker, die 1000 Silberlinge die Leistungen, deren Umfang die zehn Gebote bezeichnen. Man versteht da הַמֶּנְחָה von lärmender großer Menge. Der Ort mag wirklich von der Menge seiner Einwohner oder von dort abgehaltenen Jahrmärkten oder sonstwie von Saus und Braus den Namen haben, denn ihn noch Hitz.³ mit Namen wie בְּעַל גַּר und בְּעַל צִפּוֹן , in denen בְּעַל allgemeiner und was folgt besonderer Gottesname ist, zusammenzuordnen ist kein Grund vorhanden; der vorzüglich in dem äg. Theben verehrte Sonnengott *Amon* heißt biblisch אַמֶּן , womit dem Wortlaute nach der Name einer nach *jer. Demai* II, 1 im Gebiete von Tyrus gelegenen Ortschaft stimmt, nicht aber הַמֶּנְחָה . Die Bez. auf den äg. *Amon Ra*, welche eher auf Baalbek, das cölesyrische Heliupolis, führen würde, ist auch deshalb unwahrsch., weil der D. den Namen des Ortes, wo der Weinberg lag, seinem Gedichte gewiß nicht eingeflochten haben würde, wenn dieser Name nicht eine dem Zus. angemessene Vorstellung erweckte. Es ist eine bei der nicht sehr großen Entfernung Baal-Hamons von dem nordwärts jenseit der Ebene Jizreel gelegenen Sunem (Sulem) naheliegende, aber an sich geschichtlich unbedeutende Geschichte, welche die nun Salomo's gewordene Sunamitin erzählt, um sie zur Unterlage einer an den König gerichteten Bitte zu machen. Sie gehört ja selbst einer Familie an, deren Grundbesitz in Weinbergen besteht und hat selbst den Dienst einer Weinbergshüterin versehen 1, 6 — um so weniger befremdet es, daß sie der Weinberg in Baal-Hamon interessirt, den Salomo an die dafür bestellten Hüter

1) Dieses ist zwar nicht das $\frac{1}{2}$ St. südl. von Hesbon gelegene בְּעַל מַעֲיָן (jetzt *Ma'in*), es gab aber auch ein מַעֲיָן (jetzt *Ma'in*) diesseit des Jordans, das in der Nähe des Carmel gelegene Maon Nabals, s. Kleucker, Art. Maon bei Schenkel.

2) s. Robinson, Physische Geographie des h. L. S. 113. Morrison, *Recovery of Jerusalem* (1871) p. 463 und anderwärts.

3) Vgl. auch Schwarz, Das heilige Land S. 37.

unter der Bedingung ausgethan hat, daß sie ihm für dessen Frucht-
ertrag 1000 Sekel Silbers (שֶׁקֶל nach Ges. § 120, 4 Anm. 2 zu ergänzen)
abliefern sollten. Zwar könnte רָבָא, nachdem wir רִיבָה rückblickend
gefaßt haben, auch imperfektisch s. v. a. *afferebat* oder nach Ew.
§ 136^c *afferre solebat* bed.; da aber נָתַן = ἐξέδοτο Mt. 21, 33 ein die
Empfänger verpflichtendes Geben bez., so ergibt sich für רָבָא der Sinn
von רָבָא (אֶשֶׁר) לָמַעַן, jedoch ist לָמַעַן nicht zu ergänzen (Symm. ἐνέγγη),
sondern רָבָא bed. an sich schon *afferre debebat* (er sollte bringen) wie
נִצְמְרוּ Dan. 1, 5: sie sollten stehen (aufwarten) Ew. § 136^g. Allerdings
bed. נִצְמְרוּ nicht Pächter, sondern Wächter — die nachbiblische
Sprache sagt חָכַר verpachten, קָבַל in Pacht nehmen, חֲכִיר Pachtvertrag
z. B. Mezia IX, 2 — aber es handelt sich hier doch um ein Pacht-
verhältnis (*locatio conductio*), denn die Rebenpflanzung jenes Geländes
ist den „Wächtern“ um einen Pachtzins überlassen, den sie nicht in
Früchten, sondern in Geld als dem Aequivalent einer Ertragsquote
(das ב von בְּפָרִי' ist ב *pretii*) zu leisten haben. Man vergleicht gew.
Jes. 7, 23., aber dort wird mit בָּאֵלֶּה כֶּסֶף der Geldwerth einer besonders
werthvollen Weinbergsabtheilung von 1000 Weinstöcken angegeben
(à 1 Sekel), wogegen hier die 1000 Sekel der Pachtzins für eine
Weinbergsabtheilung sind, deren Umfang nicht näher angegeben wird.
Aber jene jes. Stelle enthält insofern etwas Belehrendes für die unsere,
als man daraus sieht, daß man einen Weinberg in Abtheilungen mit
einer bestimmten Anzahl von Weinstöcken eintheilte. Eine solche Zer-
legung in מְקוֹמוֹת ist auch hier vorausgesetzt. Denn hatte jeder der Auf-
seher, denen der Weinberg ausgethan war, für den auf ihn entfallenden
Fruchtertrag 1000 Sekel zu zahlen, so war somit der Weinberg gleich-
zeitig an Mehrere vergeben und also in Parzellen zerschlagen (Hitz.).
Es versteht sich von selbst, daß der nach Abtragung des Zinses noch
erübrigende Gewinn vom Ertrage den Aufsehern zufiel, aber dieser
Gewinn war, da der Ausfall der Ernte und wol auch die Preise des
Weines schwankten, nicht alljährlich der gleiche, und nur im Allge-
meinen läßt sich aus 12^b entnehmen, daß er durchschnittlich ungef.
20 Procent betrug. Denn der Weinberg, welchen Sulamith in v. 12
meint, ist ein ganz anderer als jener in Baal-Hamon. Es ist der selbe
wie der von welchem sie 1, 6 sagt, daß sie, weil als Weinbergshüterin
der Hitze des Tages sich auszusetzen genöthigt, außer Stande gewesen
sei, ihren eignen Weinberg zu hüten. Dieser ihr eigner Weinberg ist
nicht ihr Geliebter (Hoelem.), was zu 1, 6 schlechterdings nicht paßt
(denn sie blickt dort in die Zeit jenseit ihrer nunmehrigen Erhebung
zurück), sondern ihre eigne Person als Inbegriff alles des Anmutigen
und Liebewerthen was ihre Persönlichkeit ausmacht (4, 12—5, 1), wie

כֶּרֶם קֶרֶם der Inbegriff der Reben ist, welche zusammen einen Wein-
berg oder Weingarten bilden. Von diesem bildlichen Weingarten sagt
sie: בְּרַמִּי שָׁלִי לְפָנַי. Das soll nach Hitz. Hoelem. u. A. bed., er stehe
unter ihrer Obhut; aber obgleich mit לְפָנַי sich unter Umständen die
Vorstellung liebender Fürsorge verbinden kann Gen. 17, 18. Spr. 4, 3.,

so bed. doch die RA: das oder jenes ist לָפָנַי überall da, wo sie nicht bloß localen oder zeitlichen, sondern ethischen Sinn hat, nichts anderes als: es steht zu meiner Verfügung Gen. 13, 9. 20, 15. 47, 6. 2 Chr. 14, 6; Gen. 24, 51. 1 S. 16, 16. Richtig Hlgt. nach Ew.: *in potestate mea est*. Auch Sulamith hat einen Weinberg, über den sie ebenso frei verfügen kann, wie Salomo über den seinigen in Baal-Hamon. Es ist die Gesamtheit ihrer äußeren und inneren Gaben. Dieser Weinberg ist mit freier und freudiger Zustimmung ihres Herzens in Salomo's Besitz übergegangen. Auch dieser Weinberg aber hat Hüter (man sieht hier, in welcher Absicht der D. 11^a gerade die Benennung mit נָשִׂים gewählt hat) — Hüter denen Sulamith selbst und denen Salomo es verdankt, daß sie als züchtige und sittliche Jungfrau dessen Eigentum geworden. Es sind ihre Brüder, die treuen Wächter und Pfleger ihrer Unschuld. Sollen diese ganz leer ausgehen? Die vollen Tausend — sagt sie, zum Könige gewendet — welche wie der Jahresertrag des Weinbergs von Baal-Hamon so auch die Frucht des meinigen werth sein wird, gehören Niemand anders als dir, o Salomo, und zwei Hundert den Hütern seiner Frucht! Wenn die Hüter in Baal-Hamon nicht umsonst des Weinbergs warten, so gebührt des Königs Dank auch denen, welche seine Sulamith so treu gehütet. Man würde die Poesie in Prosa herabziehen, wenn man in Sulamiths Worten den Wink fände, daß der König den Brüdern eine Gratification von 200 Sekel zubilligen möge. Sie macht was mit dem Weinberg in Baal-Hamon geschehen zur Parabel ihrer Beziehung zu Salomo und ihrer beiderseitigen Beziehung zu den Brüdern. Die Art, wie sie dies thut, ist zart und naiv. Aus dem מְאַחֲזִים darf man schließen, daß der Brüder zwei sind, so daß die Dankbezeugung als מַצְטִי gedacht ist, so aber daß die 200 nicht als Abgabe von den 1000, sondern als Lohn für die treue Ueberlieferung der 1000 gemeint sind.

Der König, dem bisher bei innigster Theilnahme beobachtendes Schweigen ziemte, ergreift nun, von Sulamith angedet, auch das Wort; er geht auf ihre Bitte nicht ausdrücklich ein, aber man hörts ihm an, daß er sie wolgefällig aufgenommen. Er spricht ihr den Wunsch aus, daß sie die Gefährten ihrer Jugend, die sich um sie versammelt, und ihn selber durch ein Lied erfreue, wie sie es früher in diesen Bergen und Thälern zu singen gewohnt war v. 13: *O du Heimische in den Gärten, Gefährten horchen deiner Stimme, laß mich hören!* Man merkt es ihr ab, daß sie sich in dem sie umgebenden ländlichen Paradiese wie in ihrem Elemente befindet; es ist eine Grundeigenschaft ihres Charakters, der darin zu Tage tritt: ihr Sehnen nach Stille und Frieden, ihre Liebe zu Samlung und Sinnen (Contemplation), ihre Freude an den in der Pflanzenwelt und besonders in der mannigfaltigen sanften Schöne der Blumen zu ahnenden Schöpfergedanken; sie ist jetzt wieder einmal in den Gärten ihrer Heimat, die Anrede הַיְשֵׁבֶת בְּגִנִּים aber bezeichnet dies, daß, wo sie sich auch befinde, Gärten ihre Heimat sind, als einen Grundzug ihres Wesens. Die הַבָּרִים sind nicht Gefährten Salomo's, denn sie ist allein mit Salomo

an dessen Arm hierher gekommen. Auch deutet sich in מְקַשְׁרֵיהֶם לְקוֹלָהָ an, daß es solche sind, welche die liebe Stimme, die ihr Herz erfreute, lange nicht vernommen haben. Die חֲבֵרִים sind die Genossen der früheren Hirtin und Winzerin 1, 6 f., die Gespielen ihrer Jugend, die Freunde ihres Hauses. Mit feinem Takte läßt der D. Salomo weder הַחֲבֵרָה noch חֲבֵרָנִי sagen: jenes wäre wider die Innigkeit seines Verhältnisses zu Sulamith, dieses gegen die Würde des Königs; mit dem allgemein gehaltenen חֲבֵרִים ist weder einseitige Beziehung ausgedrückt noch doppelseitige ausgeschlossen. Daß לְקוֹלָהָ nicht auf die Stimme der Redenden, sondern, wie die alten guten Freunde wünschen, der Singenden geht, erhellt aus הַשְׁמִיעֵנִי in Zusammenhalt mit 2, 14., wonach קוֹלָהָ auch zu diesem zu ergänzen und Stimme des Gesangs gemeint ist. Sie willfahrt indem sie anhebt v. 14: *Fleuch, mein Geliebter, und thu' es gleich einer Gazelle oder einem Jungen der Hirsche auf würrigen Bergen*. Hitz. meint daß sie mit diesen Worten ablehnenden Zurufs ihn von sich hinweg entbiete, ohne jedoch, wie יוֹרִי zeigt, es damit sogar böse zu meinen. Es wäre also, wie Renan sagt, eine neckende Coquetterie. Ist aber Salomo der Bittende und also auch Angeredete, nicht der trotz des שְׁלֵמָה לָהּ auch in diese Schlußscene gewaltsam hineinfantasierte Hirte: so wäre Sulamiths Ignorirung seiner Bitte schnöde, denn so ungeziemend es wäre, wenn sie auf eignen Antrieb den Freunden zu Liebe sänge, so eigenwillig wäre es, wenn sie, von ihrem königlichen Gemahl aufgefordert, schwiege. Insoweit richtig der Spanier Soto Major (1599): *jussa et rogata id non debuit nec potuit recusare*. Mit בָּרָה beginnt also ein Lied das sie singt wie auf gleichlautende Bitte 2, 15 mit אֶחָדִי. Hoelem. findet darin den in ihrer jetzigen Glückseligkeit sie mehr als je erfüllenden Ged. ausgesprochen, daß ihr Geliebter, wenn er momentan je wieder von ihr ginge, doch schleunigst wiederkehren möge zu seiner sehnstüchtig harrenden Braut.¹ Aber abgesehen davon, daß Sulamith jetzt nicht mehr Braut, sondern vermählt und die Hochzeitfeier längst vorüber ist, steht ja von jenem Ged. im Texte nicht eine Sylbe: es müßte wenigstens בָּרָה אֵלַי heißen, wenn überh. בָּרָה hineilen und nicht vielmehr forteilen bedeutete. So wenig als 2, 17 ohne אֵלַי „wende dich her“ bed., ebensowenig bed. dieses בָּרָה „fleuch herbei“. Die Liedworte fordern also Salomo auf, sich auf diesen würrigen Bergen zu tummeln d. i. lebensfroh und ziellos zu ergehen. Wie לָהּ sich 2, 17 um der angeschlossenen Bilder willen (s. zu 2, 9) zu דְּמֵה-לָהּ סָבָה erweitert, so hier בָּרָה-לָהּ (Gen. 27, 43) zu בָּרָה וְדֵמָה (וְדֵמָה) לָהּ. Daß an die Stelle der kluftvollen Berge 2, 17^b hier die würrichen treten, hat, wie bereits dort bemerkt und wie auch Hitz. Hoelem. u. A. herausgeföhlt haben, in dem Streben des D. seinen Grund, das wonnige Lied von der zur Vollendung und Vergeistigung gediehenen Liebe mit einem schlechthin wonnigen Worte

1) Aehnlich Godet: Der irdische Boden gehört während des gegenwärtigen Zeitraums den irdischen Mächten an; erst am Ende soll der Bräutigam die Braut holen und als himmlischer Salomo erscheinen, den falschen fleischlichen austossen und die himmlische Hochzeitfeier begehen.

zu schließen. Aber in welcher Absicht läßt er Sulamith ihrem Geliebten dieses בָּרַח zusingen, welches selbstverständlich hier nicht den Sinn des Entweichens (der Grundbed. nach *transversum currere*), sondern nur wie wenn es von der flüchtigen Zeit gesagt wird Iob 9, 25. 14, 2 den Sinn des Enteilens hat? Man möchte meinen, daß sie, die er als die in den Gärten Heimische angeredet hat, diese seine Anrede mit der Aufforderung erwidere, die Berge zu durchschweifen, was Manneslust ist. Aber 1) ist auch Salomo nach 2, 16. 6, 2 f. Garten- und Blumenfreund, und 2) wenn er gern die Höhen des Gebirgs besteigt, so macht es ihm nach 4, 8 doppelte Freude, diese Freude mit Sulamith zu theilen. Und 3) fragen wir: würde diese Schlußscene und mit ihr die ganze dramatische Bilderreihe einen befriedigenden Abschluß finden, wenn entweder Salomo bliebe und dem Zurufe Sulamiths keine Folge gäbe oder gar wenn er wie abcommandirt allein verschwände und Sulamith in dem Männerkreise, der sie umgibt, allein zurückließe? Keins von beiden kann der D. gewollt haben, der sich sonst als Meister in der Kunst der Composition zeigt. In 2, 17 liegt die Sache anders. Dort ist das Liebesverhältnis noch im Werden und der Verzicht der Liebe auf ununterbrochenes Zusammensein steckt sich selbst eine Grenze. Jetzt aber ist Sulamith vermählt und die Aufforderung lautet unbegrenzt. Es verträgt sich aber weder mit der Stärke ihrer Liebe noch mit der Zartheit des Verhältnisses, daß sie ihren Gemahl so heiteren Mutes veranlasse, sie auf unbestimmte Zeit allein zu lassen. Wir werden uns also vorzustellen haben, daß Sulamith das „Fleuch mein Geliebter . .“ singt, indem sie an Salomo's Arme ins Freie hinausdrängt oder doch daß sie voraussetzt, er werde diesen Ausflug in die Berge ihrer Heimat nicht ohne sie machen. Unter liebes- und lebensfreudigem Gesang läßt der D. das Liebespaar über die blumigen Höhen entschweben, und entflohen ist zugleich der holde Zauber des von einer duftigen Scene zur andern gazellenartig hüpfenden Liedes der Lieder.

ANHÄNGE.

I.

DAS HOHELIED,

metrisch verdeutscht von Heinrich Stadelmann.*

Erster Akt

Der Liebenden gegenseitiges Entbrennen.

I, 2 — II, 7.

Erste Scene.

Ort: Das Speisezimmer der Königsburg.

Töchter Jerusalems.

O daß er mich doch küßte
Mit seines Mundes Kuß!
Viel süßer ist seine Minne
Denn süßen Weins Genuß!

Wie duften köstlich im Saale
Die Salben! Köstlicher doch
Ist unsres Königs Name
Und duftet süßer noch!

Drum liebt dich mit ganzer Liebe
Der holden Mägdlein Schaar.
Zieh uns — wir bieten willig
Die Hand, zu folgen, dar.

* Von dieser Uebersetzung war schon in der Einleitung S. 6 die Rede. Sie ist, geschmackvollst ausgestattet, in Eichstätt u. Stuttgart, Verlag der Krüll'schen Buchhandlung (1870) erschienen und erscheint hier mit Bewilligung des Herrn Verfassers und Herrn Verlegers als Beigabe zu unserem Commentar, um ein zusammenhängendes Bild unserer vorliegenden Auslegung zu geben, welcher sie hie und da durch leichte Eingriffe conformer gemacht worden ist.

In seine Festgemächer
 Führt mich der König ein —
 Laßt uns frohlocken und preisen
 Deine Minne mehr denn Wein!

Sulamith.

Schwarz bin ich wie Kedars Zelte,
 Aber achtet dieß nicht groß!
 Bin auch schön und fein zu schauen
 Wie ein Teppich Salomo's.

Ja, gebräunt sind meine Wangen
 Von der scharfen Sonnenglut;
 Setzten doch die Brüder zürnend
 Mich zu ihres Weinbergs Hut.

Hab' ihn sorglich auch behütet;
 Aber meinen eignen — oh,
 Den vermocht' ich nicht zu hüten:
 Er ist dein, mein Salomo! —

Sag' mir: in des Mittags Schwüle,
 Du den meine Seele liebt,
 Sag: wo weidest du, daß Kühle
 Dir des Baumes Schatten gibt?

Flücht'gen Schrittes will ich eilen
 Dann zu dir durch Feld und Flur,
 Nicht bei fremden Hirten weilen,
 Die mich möchten höhnen nur.

Töchter Jerusalems.

Daß dich, Schönste du der Frauen,
 Nicht die argen Hirten schelten,
 Folge nur der Herde Spuren —
 Findest sie dort bei den Zelten!

Zweite Scene.

Salomo (bisher abwesend und nun herbeigekommen).

Stolz und edel wie ein Roß
 Aus der Hofburg Pharao's,

Also seh' ich dich erprangen,
 Liebste: schön sind deine Wangen,
 Schön dein Hals, geschmückt mit Spangen —
 Goldne Ketten will ich dir,
 Liebste, weihn mit Silberzier.

Sulamith.

Sitzen wir bei frohem Mahle,
 Duftet meine Narde dir;
 Angefacht von deinem Strahle
 Schein' ich selber schöner mir.

Wie ein Myrrhenbüschlein zwischen
 Meinen Brüsten, dufterfüllt,
 Heg' ich dich, — in immer frischen
 Reizen strahlet mir dein Bild.

Wie die volle Kopherblüthe
 Auf Engeddi's Fluren lacht,
 Blüht mir leuchtend im Gemüthe,
 Liebster, deiner Schönheit Pracht.

Salomo.

Siehe, du bist schön, du Süße;
 Schön bist du, dein Auge gleicht
 Sanften Tauben —

Sulamith.

Und ich grüße
 Dich als lieblich, unerreicht.
 Siehst du unser Bette grünen
 Frisch und duftig, nimmer welk?
 Cedern und Cypressen dienen
 Zum Getäfel, zum Gebälk.

Eine Blume der Saron-Auen
 Bin ich, eine Lilie im Thal —

Salomo.

Wie die Lilie die Dornen zumal,
 Ueberragt meine Freundin die Frauen.

Sulamith.

Wie unter des Waldes Bäumen
 Ein Apfelbaum — mein Freund!
 In seinem Schatten zu träumen,
 Wie mir das lieblich scheint!
 Von seiner Frucht zu pflücken,
 Wie mir das wonnig deucht!
 Er hat — o welch Entzücken! —
 Mir süßen Wein gereicht!
 Ob meinem Haupte schwebet
 Die Liebe, sein Panier.
 Mein ganzes Herz erbebet —
 Reicht duftige Aepfel mir!
 O reicht mir würzige Triebe
 Vom Blütenbaum geschwind!
 Denn ich bin krank vor Liebe,
 Ich banges, armes Kind!
 Mein Haupt stützt seine Linke,
 Seine Rechte herzet mich —
 Selige Wonnen trinke
 An des Liebsten Herzen ich.
 Ihr Frauen, ich beschwöre
 Euch bei den Gazellen im Feld,
 Daß keine die Liebe störe,
 Bis daß es ihr gefällt!

Zweiter Akt.

Der Liebenden gegenseitiges Suchen und Finden.

II, 8 — III, 5.

Erste Scene.

Ort: das Wohnhaus Sulamiths und seine Umgebung.

Sulamith.

Horch — mein Geliebter! Er kommt gesprungen
 Ueber die Berge, die Hügel schnell;
 Ja, mein Geliebter, er gleicht dem jungen,
 Munteren Hirschlein, der luft'gen Gazell'.

Siehe, da steht er schon hinter'm Gemäuer,
 Schaut durch die Fenster, mein Lieber, mein Treuer,
 Blickt durch die Gitter so freudig und hell!

Salomo.

Mach' dich auf und eil' entgegen
 Deinem Freunde, süße Maid!
 Sieh, vorüber ist der Regen
 Und die Erde steht erneut!
 Blümlein sprießen bunt und bunter,
 Zärtlich schon die Turtel ruft,
 Und die Feige knospet munter,
 Reben hauchen Blüthenduft.

Mach' dich auf, eil' mir entgegen!
 Aus des dunkeln Felsen Thor
 Komm mit raschen Flügelschlägen,
 Süße Taube, komm hervor!
 Deine Stimme laß erschallen!
 Laß dein Angesicht mich sehn!
 Deine Stimme — süß vor allen,
 Und dein Antlitz, hold und schön!

Sulamith.

„Siehe, mit duftigen Blüthen geschmückt
 Stehet der Weinberg, schon keimen die Beeren.
 Auf denn und fahet die Füchse, die kleinen,
 Daß sie den lieblichen uns nicht verheeren!“

Mein Freund ist mein, ich sein,
 Der unter den Lilien weidet —
 Ich weiß nur ihn allein,
 Und nichts von ihm mich scheidet.
 Komm, mein Geliebter, und steige,
 Dem Hirschlein gleich, der Gazell',
 Bis daß der Tag sich neige,
 Auf die klüftigen Berge schnell!

Zweite Scene.

Sulamith.

Ich suchte Nachts im Traume
 Ihn, meiner Seele Licht,
 Auf meines Lagers Raume,
 Ich sucht' und fand ihn nicht.

„Mein Bett will ich verlassen,
 Ihn, meiner Seele Licht,
 Zu suchen auf den Gassen!“ —
 Ich sucht' und fand ihn nicht.

Die Wächter sah ich stehen
 Und hub zu fragen an:
 „Habt ihr ihn nicht gesehen,
 Den vielgeliebten Mann?“

Doch wie ich, ohne Kunde,
 Von ihnen mich gewandt
 Und blickte in die Runde,
 Vor mir mein Trauter stand.

Verschwunden war mein Jammer;
 Ich faßt' ihn, führt' ihn gleich
 In meiner Mutter Kammer,
 In unsrer Liebe Reich.

Ihr Frauen, ich beschwöre
 Euch bei den Gazellen im Feld,
 Daß keine die Liebe störe,
 Bis daß es ihr gefällt!

Dritter Akt.**Die Einholung der Braut und die Hochzeit.**

III, 6—V, 1.

Erste Scene.

Ort: Umgebung Jerusalems und die Stadt selbst.

Bewohner Jerusalems.

Wer ist die, die aus der Wüste
 Kommt herauf gleich Säulen Rauchs?
 Ganz umwallt von Weihrauchdüften
 Und von Myrrhen süßen Hauchs?

Andere.

Siehe, unsres Königs Sänfte
 Ist es; sechzig Helden gehn
 Ihr zur Seite, streitbar alle,
 Alle herrlich anzusehn.
 An der Hüfte scharfe Schwerter
 Und von Muth das Aug' entfacht,
 Tüchtig alle abzuwenden
 Jede Fahr und Furcht der Nacht!

Andere.

Seht, ein Prachtbett hat der König
 Sich gemacht; ihr edles Holz
 Bot die Ceder; seht, die Lehne
 Strahlt vom Glanze lautren Golds!
 Silbern ist das Fußgestelle,
 Purpurn ist der Pfuhl zu schaun;
 Bunt inwendig ists gesticket
 Von der Liebeshand der Fraun.

Die ganze feiernde Menge.

Kommt, ihr Töchter Zions, schauet
 Unsern König hochentzückt
 In dem Kranz, damit die Mutter
 Ihn am Hochzeitstag geschmückt!

Zweite Scene.

Ort: Festsaal des königlichen Palastes.

Salomo.

Sieh, du bist schön, meine Freundin,
 Bist schön; wie Tauben mild
 Blinken die Augen, vom Flore
 Des Schleiers sanft verhüllt.
 Wie dort an Gileads Hange
 Die Ziegenherde ruht,
 So wallt vom Haupte dir nieder
 Der dunklen Locken Flut.

Wie nach der Schur die Herde
Entsteigt der frischen Well',
So glänzen in vollen Reihen
Die Zähne blank und hell.

Wie ein Scharlachstreif zu schauen
Sind deine Lippen; traut
Ergießt von deinem Munde
Sich wonniglicher Laut.

Wie das Innre der Granate
Die Schläfe, vom Schleier umfängen;
Dein Hals gleich Davids Thurme,
Von tausend Schilden umhangen —

Umhangen von Waffen der Helden.
Und die Brüste der Rehlein zween,
Gleich zarten Zwillingsgazellen,
Die da weiden wo Lilien stehn.

Sulamith.

Bis daß der Tag sich neige,
Bis daß die Schatten fliehn,
Will ich hingehn zum Myrrhenberge,
Zum Weihrauchhügel hin.

Salomo.

Ganz bist du schön, meine Freundin,
Kein Makel ist an dir;
Von Libanons stolzen Höhen
Sollst kommen du mit mir!

Sollst schaun vom Gipfel Amâna's
Und Hermon's, geschirmt und frei,
Dort wo im Bergwald hauset
Der Leopard und Leu.

Du hast das Herz mir gewonnen,
Meine Schwester, süße Braut,
Mit deinen Augen, den frommen,
Draus brünstig die Liebe schaut.

Mit den Lippen, rosig entglommen,
 Davon mir Honig thaut,
 Hast du das Herz mir genommen,
 Meine Schwester, süße Braut.

Wie schön ist deine Liebe,
 Meine Schwester, süße Braut!
 Viel lieblicher sind ihre Triebe
 Denn Wein und würzig Kraut.

So Milch als Honig quillen
 Von deinen Lippen stets;
 Wie Arome, die Libanon füllen,
 Um deine Gewänder weht's.

Ein Garten, Andern verschlossen,
 Nur mir geöffnet, du bist;
 Eine Quelle, nur mir ergossen,
 Ein Born, der mir nur fließt.

In deinem schönen Garten
 Viel edle Würze blüht,
 Zimmet und Myrrhen und Narden —

Sulamith.

Komm, Nord! Wach' auf, du Süd!
 Daß ihre Würze träufen,
 Durchwehet die Gartenflur!
 Die Früchte, die drinnen reifen,
 Genieße sie, Liebster, nur!

Salomo (nachdem er sie umarmt).

Ich kam in meinen Garten
 Und aß meinen Honigseim,
 Habe Myrrhen gepflückt und Narden,
 Und getrunken Milch und Wein —

*

*

Esset und trinket versunken
 In Wonnen allesamt!
 Trinkt, Freunde, und werdet trunken,
 Durch Glück ob Glück entflammt!

Vierter Akt.

Die verschmähte, aber wiedergewonnene Liebe.

V, 2 — VI, 9.

Erste Scene.

Ort: Jerusalem.

Sulamith.

Zur Ruhe hingestreckt
Auf weichen Pfühes Flaum,
Hat Nächtens mich erschreckt
Ein seltsam banger Traum.

Ich schlief, doch in mir wachte
Mein Herz, von Liebe heiß —
Da hört' ich pochen sachte,
Da hört' ich rufen leis.

„Thu' auf mir, meine Fromme!
Meine Taube, öffne mir!
Ich, dein Geliebter, komme,
Dein Freund will ein zu dir.

Komm, öffne meinem Klopfen!
Auf meine Wangen, schau,
In dichten, schweren Tropfen
Fällt meiner Locken Thau.“

„„Entstreift sind meine Kleider —
Soll ich sie neu anziehn?
Mein Fuß gewaschen leider —
Soll ich bestäuben ihn?““

Da durch das Gitter strecken
Sah ich den Freund die Hand,
Daß ich ein süßes Schrecken
In tiefster Brust empfand.

Aufstand ich schnell, daß offen
Dem Freunde sei die Thür',
Und Myrrhen reichlich troffen
Auf Hand und Finger mir.

Doch, ach, mein Freund, mein süßer,
 War fort und nicht zu sehn;
 In Lieb' und Reue ließ er
 Die Braut ihn suchen gehn.

Ich sucht' ihn, doch nicht finden
 Konnt' ich mein süßes Licht;
 Ich rief ihn, doch empfinden
 Wollt' mich der Traute nicht.

Es schlugen mich die Wächter
 Der Stadt, beraubten mich
 Des Schleiers — o ihr Töchter
 Von Salem, höret mich!

Sagt meinem Freund, dem süßen,
 So ihr ihn solltet sehn,
 Mein krankes Herz — zerfließen
 Woll' es, in Lieb' zergehn.

Töchter Jerusalems.

Was ist dein Freund vor andern,
 Den, Schönste, du erkoren?
 Was ist dein Freund vor andern,
 Daß du uns so beschworen?

Sulamith.

Mein Freund ist weiß und roth, erlesen
 Vor Tausenden; es strahlt wie Gold
 Sein Haupt, um das die Flut der Locken,
 Schwarz, wie des Raben Fittig, rollt.

Die Augen — Tauben gleich an Bächen,
 In Milch sich badend, weiß und rein,
 So thauig frisch, und schön gefasset
 Wie in dem Ring der Edelstein.

Wie Würzkrauthügel seine Wangen,
 Ein Blütenbeet voll Duft und Glanz;
 Wie Roth von Lilien seine Lippen,
 Von feinsten Myrrhe triefend ganz.

Die Hände — Schalen gleich von Golde,
 Und mit Topasen rings besteckt;
 Von Elfenbein der Leib, der holde,
 Und mit Sapphiren überdeckt.

Die Schenkel — Marmorsäulen, prächtig,
 Auf goldnen Stützen; hoch und hehr
 Wie Cedern, auserlesen mächtig
 Gleichwie der Libanon ist er.

Sein Mund ist Süße, Alles lauter
 Holdseligkeit — das ist mein Freund,
 Ihr Frauen, ja, das ist mein Trauter —
 O wär' ich wieder ihm vereint!

Töchter Jerusalems.

Wohin ist dein Freund gegangen?
 Wohin hat dein Trauter sich
 Gewendet? Daß wir ihn suchen,
 Du Schönste der Frauen, sprich!

Sulamith.

Mein Trauter ging in den Garten,
 Der Blumen sich zu freun,
 Der Lilien dort zu warten.
 Mein Trauter, der ist mein,
 Der unter den Lilien weidet,
 Von welchem nichts mich scheidet —
 Er mein und ich nur sein!

Zweite Scene.

Salomo (bisher abwesend, nun herzutretend).

Schön bist du, meine Freundin!
 Wie Thirza hold, und wonnig
 Wie Salem! deine Augen
 Wie leuchten sie so sonnig!
 Wie leuchten sie gewaltig,
 Gleichwie des Schlachtheers Reihn!
 O wende deine Blicke!
 Sie schüchtern sonst mich ein.

Wie dort an Gileads Hange
Die Ziegenherde ruht,
So walt vom Haupte dir nieder
Der dunklen Locken Flut.

Wie eine Herde Lämmer
Entsteigt der frischen Well',
So glänzen in vollen Reihen
Die Zähne blank und hell.

Wie das Innre der Granate
Die Schläfe, vom Schleier umfängen;
[Dein Hals gleich Davids Thurme,
Von tausend Schilden umhängen.]

Fürstinnen hab' ich sechzig,
Beifrauen achtzig hab' ich,
Jungfrauen zahllos — an Einer
Dennoch mein Herz nur lab' ich.

Eine, die ist die Meine,
Ist meine Taube, die reine,
Ist ihrer Mutter einzige Lust;
Mägdlein, die sie erschauen,
Fürstinnen, Nebenfrauen
Preisen sie all', ihres Vorrangs bewußt!

Fünfter Akt.

Sulamith die entzückend schöne, aber demüthige Fürstin.

VI, 10 — VIII, 4.

Erste Scene.

Ort: der Park in Etam.

Töchter Jerusalems (am Ausgange der Gärten).

Wer ist, die wie Morgenröthe,
Lauter gleich der Sonne Schein
Glänzt hervor, wie Mondlicht milde,
Furchtbar wie des Schlachtheers Reihn?

Sulamith.

War gegangen in den Garten,
Um zu sehn nach dem Gesträuch,

Ob entkeimet schon die zarten
 Knospen am Granatenzweig,
 Ob die Rebe Blüthen triebe —
 Hatte ganz vergessen drob,
 Daß mein liebend Herz zur Liebe
 Eines Fürsten mich erhob.

Töchter Jerusalems.

Kehre wieder, kehre wieder!
 Laß dich schauen Sulamith!

Sulamith.

Was an Sulamith erschaut ihr?

Töchter Jerusalems.

Holder Engel melodischen Schritt.

(Sulamith begibt sich mit den Töchtern Jerusalems in den Garten zurück und diese sprechen angesichts der Tanzenden:)

Dein Gang in den Schuhen
 Wie königlich ganz!
 Wie schwingt sich die Hüfte
 Beweglich im Tanz!
 So schwingen an Ketten-
 Gehängen die Glieder,
 Die runden, geschmeidigen,
 Auf sich und nieder.

Ein Hügel von Weizen,
 Mit Lilien umkränzt,
 In blühenden Reizen
 Dein Leib erglänzt;
 Die Brüste schwellen
 Gleich weidenden Rehen,
 Zwillingsgazellen,
 Wo Lilien stehen.

Dein Hals gleich dem Thurme
 Von Elfenbein;
 Deine Augen, wie Hesbons
 Teiche so rein!

Reizend die Nase
 Und stolz gebaut,
 Wie der Libanonthurm
 Gen Damaskus schauet!

Dein Haupt auf dir stehend
 Wie Karmel hoch!
 Wie Purpur dein wehend
 Flechtengewog!

Von deiner Locken
 Ueppigem Prangen,
 Wonnig erschrocken,
 Ein König gefangen!

Zweite Scene.

Ort: das Innere des königlichen Landhauses.

Salomo.

Wie schön, wie wonnig, zu weilen
 O Liebe, in deinen Lauben! —

(Zu Sulamith:)

Dein Wuchs eine schlanke Palme,
 Deine Brüste schwellende Trauben!

Hinan, hinan die Palme!
 Die Zweige will ich ergreifen.
 Laß um mich deinen Odem
 Wie Duft von Aepfeln träufen!

Laß deine beiden Brüste
 Mir sein zwei Trauben süße,
 Wie guten Wein deine Lippen —

Sulamith.

Ja, sanft und lieblich fließe
 Ins schmachtende Herz dem Trauten
 Der Wein von meinen Lippen,
 Daß er nach frohem Kosten
 Noch glaub' im Traum zu nippen!

Ich bin dem Freund zu eigen,
 Nach mir nur steht sein Trachten —

Komm, laß uns gehn auf die Fluren,
In den Dörfern übernachten!

Laß sehn uns, ob die Granate
Gewonnen neue Triebe,
Ob die Rebe blüht — und geben
Will ich dir meine Liebe.

Die Mandragoren duften,
Viel Früchte edler Art
Hab' ich ob unsrer Thüre
Dir sorglich aufbewahrt.

Wärst du mein Bruder, hätte
Meiner Mutter Brust, wie mich,
Auch dich genährt! — es höhnte
Uns Keiner, fänd' ich dich,

Und küßte dich und führte
Dich zu der Lieben heim;
Du thätst mich unterweisen —
Ich böte Honigseim,

Ich böte dir zum Lohne
Granatenmost, den besten,
Und Würzwein, wie man schenket
Nur seinen liebsten Gästen. —

Mein Haupt stützt seine Linke,
Seine Rechte herzet mich,
Selige Wonnen trinke
Am Bruderherzen ich.

Ihr Frauen, laßt beschwören
Euch bei den Gazellen im Feld!
Wollt nicht die Liebe stören,
Bis daß es ihr gefällt!

Sechster Akt.

Die Befestigung des Liebesbundes in Sulamiths Heimat.

VIII, 5—14.

Erste Scene.

Ort: der Thalweg nach Sulem.

Bewohner der Landschaft.

Wer ist die, die aus der Wüste
An den Freund sich schmiegend, dort
Kommt herauf?

Salomo.

Hier war's, hier grüßte
Mich zuerst dein Blick, dein Wort!
Unter diesem Apfelbaume
Wo die Mutter dich gebar —

Sulamith.

Heil der Liebe trautem Raume!
Heil der Heimat immerdar!

Halte gleich dem Siegelringe
Mich an Herz und Arm gepreßt!
Stark ist wie des Todes Schlinge,
Wie die Höll' ist Liebe fest.

Ihre Gluthen — Feuerflammen,
Von Jehova's Blick entfacht!
Ström' und Meere allzusammen
Dämpfen nicht der Liebe Macht;

Mögen nimmer überfluten,
Ob die ganze Welt versank,
Ihre Flammen, ihre Gluthen —
Liebe stehet ohne Wank.

Gäb' ein Mann, Lieb' zu erringen,
Haus und Habe, Hof und Flur,
Liebe könnt' er nicht erzwingen —
Man verschmäht' und höhnt' ihn nur!

Zweite Scene.

Ort: das Elternhaus Sulamiths.

Sulamith.

Eine Schwester haben wir,
Noch nicht reif zu minnen;
Aber — kommt ein Freier ihr,
Sagt, was dann beginnen?

Sulamiths Brüder.

Ist sie eine Mauer — wol!
Eine Burg von Silber bauen
Wir darauf, und stattlich soll
Weit sie in die Lande schauen!

Ist sie eine Thüre — wol!
Bohlen müssen sie umfahen,
Cedernbohlen und es soll
Nimmer sich ein Buhle nahen!

Sulamith.

Einer Felsenburg vergleichbar
Stand ich stolz und fest, die Brust
Der Verführung unerreichbar
Und mein Trauter sah's mit Lust.

Habe Frieden drum gefunden
Auch vor seinen Augen — bin
Innig, Brüder, euch verbunden:
Eure Hut war mein Gewinn.

Einen Weinberg hat der König
Salomo zu Baalhamon;
Jeder Hüter bringet tausend
Silberlinge ihm davon.

Und auch ich hab' einen Weinberg —
Er ist dein, mein Salomon,
Dein mit aller Frucht — ein Fünftel
Sei den Hüttern auch zum Lohn!

Salomo.

Wol, Geliebte! — doch Gefährten
Deiner Jugend stehen um dich,
Hörten gerne deiner Stimme
Süßen Klang, und gern auch ich.

Sulamith.

„Fleuch, mein Geliebter, gleich der Gazelle,
Schwebenden Tritttes durchs grüne Revier!
Munter wie Hirschlein, munter und schnelle
Fleuch auf die würzigen Berge mit mir!“

II.

Bemerkungen zum Hohenliede

von D. J. G. Wetzstein.

Die folgenden aphoristischen Erläuterungen zum Hohenliede sind theilweise aus brieflichen Mittheilungen zusammengestellt, größtentheils aber aus unseres Freundes Abhandlung über die syrische Dreschtafel (in Bastians Zeitschrift für Ethnographie, Jahrg. 1873) entnommen, nicht aber ohne daß diese Excerpte ihm vorgelegt und hie und da von ihm erweitert worden sind.

Die Dreschtafel (*lôh ed-deräs*) ist ein seit uralten Zeiten in den Küstenländern des Mittelmeers heimisches landwirthschaftliches Geräth. Sie besteht aus zwei oberhalb durch zwei Querhölzer verbundenen Bohlen von Nußbaum- oder auch Eichenholz, vorn schlittenartig aufwärts gebogen, um über die Halmenlage unbehindert hinweggleiten zu können, unterhalb in schrägen Reihen mit Steinen (porösen Basalts) besetzt, einem Reib- und Schneideapparat, welcher dem Ausdreschen der Körner und der Zerschneidung der Halme zu Häcksel dient, indem die Dreschtafel, mit einem oder zwei Zugthieren bespannt und von ihrem obenauf befindlichen Lenker umgetrieben, die Runde auf der Halmenlage der Tenne macht. Die Dreschtafel mag im Altertum zuweilen zu grausamer Tödtung Kriegsgefangener verwendet worden sein (2 S. 12, 31); heutzutage dient sie als Ehrensitz für Braut und Bräutigam und als Paradebett für den gestorbenen Hausherrn. Die erstere dieser ihrer beiden Nebenfunctionen ist es, welche Wetzstein veranlaßt hat, in jener Abh. unter der Aufschrift „Die Tafel in der Königswoche“ ein Bild der Hochzeitfeier bei der syrischen Landbevölkerung zu entwerfen. Dieses enthält nicht wenige dem Hohenliede zur Erläuterung dienende Züge, die wir hier, untermischt mit anderen auf das Hohelied und unsern Comm. bezüglichen Bemerkungen Wetzsteins, aneinanderreihen.

I, 6. Im August 1861 beim Besuche der Therme *El-hamma* zwischen *Domeir* und *Roheiba* nördlich von Damask war ich Gast des Scheichs *Id*, welcher mit seinem Stamme, einem Zweige der *Solêb*, am dortigen Schwefelflusse (*nahar el-mukebret*) lagerte. Da nun die Sprache dieser Völkerschaft (welche schon in vormuslemischer Zeit die syrische Wüste bewohnte, sich unter den Nomaden am Längsten zum

Christentum bekannte, und deshalb von der Vermischung mit den später aus der Halbinsel eingewanderten Stämmen rein erhalten hat), ihre beachtenswerthen Eigentümlichkeiten besitzt, so benutzte ich die Gelegenheit und ließ mir drei volle Tage lang solebische Gedichte dictiren und erklären. Die Einleitung zu einem derselben lautet:

صاحب الابيات اسمه تويس من الصليب ابن اخو راشد وكان عمه راشد
متناحر هو وايا واحد اسمه بشر بالقول، دري تويس بهم قام ارسل
الى بشر قصيدة اولها مدح في كيس عمه وبتاليها ينّب على بشر انك
عمي جز منه والا انا نكبيرك انت وخالفك،

„Der Dichter ist der *Solêbî Tuwês*, Brudersohn des (schon früher erwähnten) *Râsid*. Letzterer hatte mit einem gewissen *Biśr* einen Wortstreit gehabt (متناحر = מתנחיר); das erfuhr *Tuwês* und schickte nun folgende Kaside an *Biśr*, welche mit Lob in Betreff seines Onkels (في حق عمه = في كيس عمه) beginnt und schließlich dem *Biśr* rathet, jenen in Ruhe zu lassen, widrigenfalls er (*Tuwês*) als sein und seines Anhangs Gegner (נקייר) auftreten würde.“ Der letzte Vers heißt:

مِنِّي أَلْكُمُ الْعَائِلُ تَرَانِي نَحِيْرُهُ، وَأَثْنِي لَهُ الْيَمْنِي وَأَفْوَحَ كَمَا الزَّيْرُ،

Das sag' ich Euch, des Störenfried's Widerpart (נקייר) werd' ich sein,
Das rechte Knie vor ihm beugen und als zweiten *Zir* mich auf der Wal-
statt (dem *menâch*) zeigen.

Zir ist ein im *Dîwân* der *Benî Hilâl* gefeierter Held, und das rechte Knie beugen heißt einen Kampf auf Leben und Tod eingehen; das Bild ist vom Schwerttanz hergenommen.¹

1) Wird dieser Tanz z. B. zur Feier eines Sieges aufgeführt, so kommt es nicht selten vor, daß die Zuschauer einem von der Tänzerin besonders entzückten

jungen Manne zurufen: Knie ihr! (اركع له)، man sagt nicht لها، weil dies zweideutig wäre). Der Aufgeforderte tritt in den Kreis und läßt sich auf das rechte Knie nieder, in welcher beschwerlichen Stellung er sich nun der Tänzerin zu nähern sucht, die ihrerseits auf beide Kniee fällt, nach dem Takte der Musik rutschend und fechtend sich zurückzieht und zugleich mit der Klinge unter Aufwand aller Kräfte den Angreifer von sich fern zu halten sucht. Dieser parirt die Hiebe mit dem linken Arm indem er sich bemüht, seine Aufgabe zu erfüllen, nemlich mit der rechten Hand den Kopf der Tänzerin zu berühren. Gelingt ihm das, so ruft er:

تänzerin, ich berühre! (أبو الخويش أقع). Damit ist das Spiel zu Ende

und der Sieger verläßt unter dem Beifallsgeschrei der Menge oft aus vielen Wunden blutend die Arena. Mancher hat den Versuch, eine gefeierte Schönheit zu berühren, mit seinem Leben bezahlt. Da der Tod ein selbstgewählter war, so geht das Mädchen straflos aus. Ist der Gegner, wie es häufig vorkommt, der Bruder oder Vatersbrudersohn der Tänzerin, in welchem Falle das Wagnis natürlich minder gefährlich ist, so hat er das Recht, die Besiegte zu küssen, was für die Zuschauer immer eine große Belustigung ist.

Soviel über das Gedicht des Šolêbi. Sollte daraus nicht etwas für das *Ni.* von נִחְרֶה oder נִחְרֶה (entbrennen, zürnen) ab, aber warum nicht als *Pi.* von נָחַר? Am nächsten läge es freilich, dieses נָחַר im Sinne von نَحَا, 'schnauben' zu fassen; aber LXX Symm. Theod. indem sie μαχέσαστο (μαχέσαστο) übersetzen, scheinen mit נָחַר wirklich den Sinn jenes نَحَار verbunden zu haben, welches von نَحْر, 'Vorderhals' ausgeht. Der vorgestreckte Hals des Kameels, die Brust (صدر), der Kopf (رأس), das Gesicht (وجه), die Stirne (جبهة), die Nase (أنف) sind im Arabischen bekanntlich lauter Symbole für das dem Orte, der Zeit und dem Range nach Voranstehende. Von diesem نَحْر besitzt nicht nur das Altarabische (s. *Kāmûs* u. d. Worte), sondern auch das Neuarabische denominative Verbalformen. In Damask sagt man: السيل نَحَرَ, „der Gießbach riß von dem an ihn stoßenden Theile des Gartens ab“, und nach DMZ XXII, 142 ist نَحَرَ فلانا „nach Jemandem hin vorwärts streben.“ Daher ist تَنَاهَرُوا sich (in feindlicher Absicht) gegenüber treten, wie تَقَابَلُوا, dann in Wortstreit gerathen, sich zanken, und نَكَير ist nach einer vulgären Ausdrucksweise derjenige, welcher den Andern *coram* nimmt, zur Rede setzt, mit ihm zankt. Den Begriff „dem Gegner an den Hals (نَحْر) fahren“, oder „mit ihm handgemein werden“ drücken diese Denominativa an sich und ohne weiteren Zusatz in der neuern Sprache nicht aus.

I, 7 נִפְתָּחָה. Für נִפְתָּחָה bietet sich zur Vergleichung arabisches نَفْثَة, sowol bei Stadt- als Wüstenbewohnern (*Ḥaḍar* und *Bedu*) ist الغَاضِيَة „die Liebesschmachtende“ eine sehr beliebte Bezeichnung für ein sterblich verliebtes Mädchen; das Masc. الغَاضِي (Plur. الغُضَاة) wird in gleichem Sinne von Jünglingen gebraucht. Der eig. Bed. nach bez. es die Schmachtäugige, deren tiefgesenkte Oberwimpern das Auge verschleiern. In Damask nennt man solche Augen عيون دُبَل „gedrückte A.“ und in Haurân عيون مُغْرَبَات „gebrochene A.“, und sie fehlen nicht leicht im dortigen Liebesliede. Hiernach will die Redende die Nähe der Hirten meiden aus Furcht vor dem هَتَكَ السِّتْر, d. h. aus Furcht, die spottstüchtige Welt werde ihr das Geheimnis ihrer Liebe ansehen, laut des Verses:

دلائل العشق لا تخفى على أحد، كحامد المسك لا يخلو من العبق،

Durch ihre Symptome verräth die Liebe sich der Welt,
Wie sich der Moschus, den man trägt, durch das Arom verräth.

I, 17 S. 38 Anm. Der Name **صَنْوَبَر** hat nie die Cypresse, sondern immer nur die Pinie, eine Föhrenart, bezeichnet. Die Cypresse hieß und heißt nur *serwa*, kollektiv **سَرُو** *seru*. Da es nun sehr wahrscheinlich ist, daß **ברית** (בריש) der althebr. Name der Cypresse ist, und da es auf den Dünen von Beirut niemals Cypressen gegeben haben kann, so wird der Zusammenhang von **בִּירוֹת** mit **ברית** aufzugeben sein. Statt des schwierigen **רִחִיטָו** ist viell. **רִחִיטָו** (von **רִחִיט** = רִחִיץ) „und unsere Wände“ zu lesen. Die Wortform **حَائِط** mag aus dem Idiom des Higâz oder aus einer andern trüben Quelle in die Schriftsprache gekommen sein; die lebende Sprache kennt nur **حَيْط** (רִחִיט) pl. *hîṭân* (Syr. Aeg.) und *hijût* (Bereberei). Die Schriftsprache selbst hat nur den pl. *hîṭân* und setzt damit **רִחִיט** als wirklichen Singular. Für den Uebergang von **ץ** in **ט** im Hohenliede läßt sich **נִטָר** vergleichen.

II, 11. *Denn siehe der Winter ist vorüber, der Regen vergangen, dahingeschwunden.* Es sind Worte lockender Liebe des Bräutigams an die Geliebte, die er zur Königin erheben will. „Die schönste Zeit im Leben des syrischen Landmanns — so beginnt Wetzsteins Schilderung — sind die ersten sieben Tage nach der Hochzeit, in welcher er mit seiner jungen Frau die Rolle von König (*melîk*) und Königin (*melika*) spielt, und beide von ihrer Ortschaft und den geladenen Nachbargemeinden als solche behandelt und bedient werden. Die größeren Dorfhochzeiten fallen meistens in den Monat März, den schönsten des syrischen Jahres, der von seiner Lieblichkeit (*šahar*) *âdâr* ‚Prachtmonat‘ genannt wird, von dem das Sprichwort sagt: Will Jemand das Paradies schauen in seinem Blüthenschmuck (*fî ezhârihâ*), der betrachte die Erde in ihrem Prachtmond (*fî âdârihâ*). Da die Winterregen vorüber sind und die Sonne noch erquickt, nicht wie in den folgenden Monaten belästigt, so werden die Hochzeiten im Freien auf der Tenne des Dorfes gefeiert, welche in dieser Zeit mit geringen Ausnahmen eine blumige Wiese ist. Auch eignet sich der März zum Festmonate wegen der wenigen Feldarbeiten und wegen seines Ueberflusses an Allem was ein Festgeber braucht. Die Heerden haben im Winter geworfen, es gibt Lämmer, Böckchen, Butter, Milch, Käse und Schlachtvieh, das von der Frühlingsweide fett geworden ist; dazu bietet die nahe Wüste braune, gelbe und weiße Trüffeln in solcher Menge, daß wenige Kinder an einem Tage mehrere Kameelladungen sammeln.“ Die Schilderung übergeht den Hochzeitstag selbst mit seinen Aufzügen, dem Schwerttanz der Braut und dem großen Festmahle und hebt von da an, wo die Neuvermählten am Morgen nach der Hochzeitsnacht, welche der junge Ehemann auch jetzt noch zuweilen wie der junge

Tobia auf dem Gebetsteppich zubringt, als König und Königin gelten und in ihren Feierkleidern den Obmann der Brautführer, nunmehr ihren Minister (*wezîr*), empfangen, der ihnen einen Morgenimbiß entgegenbringt. Dann kommen die Brautführer, holen die Dreschtafel aus dem Häckselspeicher (*metben*) und errichten auf der Tenne ein Gerüst mit der Dreschtafel oben auf, welche, mit einem bunten Teppich und mit zwei goldgestickten Straußfederkissen belegt, während der sieben Tage der Ehrensitz (*mertebe*) für König und Königin ist. Diese schöne Sitte hat ihr gutes Recht und erfüllt auch einen edlen Zweck. Denn je gedrückter, geplagter und unglücklicher die Lage des syropalästinischen Bauers ist, um so billiger erscheint es, daß er wenigstens einige Tage lang geehrt, gefeiert und glücklich ist. Und bei der Leichtigkeit und Leichtfertigkeit der Ehescheidungen im Orient trägt die Erinnerung an die so festlich begangene Hochzeitswoche dazu bei, der Versuchung, sich scheiden zu lassen, ein Gegengewicht zu geben.

III, 11 **בְּטָרָה**. Die Sitte, den Bräutigam zu krönen, besteht wol in Syrien nicht mehr. Die Brautkrone, in Damask *tâg-el-'arûs*, heißt in Haurân *orga* (**עֲרָגָה**). Die letztere besteht aus einem silbernen Reif, welcher mit einem über 3 Finger breiten Netze von Korallenschnüren bedeckt ist. Auf diesem Netze sind reihenweise Goldmünzen angebracht, welche, am größten in der untersten Reihe, in den folgenden aufwärts steigend immer kleiner werden. Die Haare der Braut bilden am Hochzeitsfeste keine Flechten, sondern fallen frei auf Rücken und Brust herab und sind, um die Wellenform nicht zu verlieren, nur mäßig mit wolriechenden Substanzen geölt. Die Krönung beginnt damit, daß ihr vorerst die Kopfbinde umgeschlungen wird, welche an diesem Tage nicht der *'Sembar* (s. DMZ XXII, 94), sondern die *Kesmâja* (**كسماية**) ist, ein langer schmaler, dunkelrother und golddurchwirkter Seidenstreif, an den beiden Enden mit Franzen versehen, zwischen denen die *Sumûch*, silberne halbkugelförmige Glöckchen, hängen. Die Enden der *Kesmâja* fallen zu beiden Seiten des Kopfs eines auf die Brust, das andere auf den Rücken, so daß der Klang der *Sumûch* eigentlich nur beim Schwerttanze der Braut recht vernehmbar ist. Ueber der *Kesmâja* wird nun die Krone so angebracht, daß sie mehr auf dem Vorderkopfe sitzt, und die vorderen Goldstücke der unteren Reihe auf die bloße Stirn zu liegen kommen. In der zu VII, 2 theilweise mitgetheilten *Sahḥa* redet der Dichter den Goldschmied an:

وَدُقْ صَمُوحَ تَظَلُّ تَلُوحُ وَتَدْوِي مِثْلَ النِّقَارَاتِ
وَالْعَرَجَةُ أَرْبَعَةُ أَفْوَاجٍ وَفَوْقَ الْهَامَةِ جِهَادِيَّاتُ

Und schlage (für die Braut) Glöckchen, die beständig schwanken und klingen wie die Pauken¹,

1) Unter den *Nakḥârât* sind diejenigen kleinen Pauken gemeint, deren man sich bedient, um zu den Tanzliedern den Takt zu schlagen, wenn das nicht durch

Und (schlage) die Krone, eine vierreihige, und auf der Stirne sollen es Gihâdî's¹ sein.

Etymologisch glaubte ich das Wort 'orga mit 'argûn (אֶרְגֻן), was in Hauran die Fußspange ist, zusammenstellen zu müssen, so daß es, von der Wurzel 'arag „gebogen sein“ Bezeichnung eines Bogens oder Reifens ist, was ja auch das W. تاج bedeutet; indessen sagte man mir

in Korêa (östlich von Bosrâ), während wir eine Brautkrone betrachteten, sie heiße 'orga, weil ihre Korallenschnüre nicht gerade herunter fallen, sondern schräge laufend (مَعْرُوجَات) ein Netz verschobener Vierecke bilden.

IV. 14 אֶהְלוֹת. Wer erkennt in dem maurischen *nif* „die Nase“ das hebr. אֵף wieder? Und doch sind Beide Eins. Das Wort אֵף *enf* „die Nase“ lautet bekanntlich im Munde des Zeltarabers, der das Deminutiv liebt, אֶפְיָה „*nêf*, was sich in יֵיף verwandelt, da das vocallose א am Wortanfange, besonders nach schwerer und betonter Sylbe, gerne wegfällt; aus *nêf* (*neif*) wird endlich *nif*, weil das Idiom der maurischen Araber den Diphthong *ei* haßt.

Gerade so erging es dem Worte אֶהְלוֹת „die Zeltchen“ „die Häuschen“, wie man die dreikantigen Kapseln der Cardamome nannte, eines Gewürzes, welches wegen seines Feuers und überaus lieblichen Aroms noch heutzutage von Ḥaḍar und Bedu so leidenschaftlich geliebt wird, daß man sich wundern mußte, wenn es in der betr. Stelle des Hohenliedes fehlte. Aus אֶהֱלֵי bildete man das Deminutiv אֶהְיֵי, und dieses verkürzte sich in הֵלֵי *hêl*, was der heutige Name der Cardamome ist, während man daneben das nicht verkürzte *hêl* als Caritativ der ursprünglichen Bedeutung beibehielt; man sagt: *ja hêlî* „meine lieben Zelt- (d. h. Stamm-) genossen.“ Dieser sprachliche Proceß läßt sich in allen semit. Sprachen beobachten, er hat eine Menge neuer Wurzeln erzeugt. Daß er schon frühzeitig begonnen, zeigt das Phönizische; denn die bibl. Namen הֵרֶם und הִרֶם sind aus אֶהְיֵי-רֶם und אֶהְיֵי-רֶם verkürzt, und die punischen Steine bieten viel Analoges, z. B. den Eigennamen הַמְלִכָּה (= אֶהְיֵי-מְלִכָּה *restrictus reginae coeli*) neben הַמְלִכָּה (= אֶהְיֵי מ'), ferner המלקרה neben ההמלקרה u. dergl.; auf einem der Steine, die ich selber aus Carthago mitgebracht habe, steht הֵן statt אֵרֵן „Herr“. In gleicher Weise wird der Name der von den Reisenden

das Tamburin geschieht. Die Damascenerinnen nehmen sie auf jede Landpartie mit, wo sie häufig ohne allen Gesang die einzige Begleitung der Tänze sind. Sie werden so gehandhabt, daß sich ein Mädchen auf die bloße Erde setzt, die beiden kaum eine Untertasse großen kupfernen Halbkugeln vor sich auf den Schoß nimmt und mit zwei hölzernen Schlägeln intonirt. Ihr Bezug ist Ziegen- oder Gazellenhaut, während man zum Tamburin am Liebsten den Kehlbeutel des Pelekan nimmt. Diese Pauken haben wie die unsrigen eine ungleiche Stimmung; verstimmte werden durch Erwärmung über dem Kohlenbecken justirt.

1) Der *Gihâdî* ist eine seltenere türkische Goldmünze alten und schönen Geprägs, dünn aber sehr groß und vom feinsten Golde. Er wird als Amulet gegen den bösen Blick getragen. Auf der Brautkrone bildet er die unterste Münzenreihe.

vielenannten Tränke *Wêba* (Weibe ^{وَيْبَة}) im Araba-Thale eine Abkürzung von ^{אֵילָה} und dieses das Deminutiv von ^{אֵילָה} sein, dem Namen einer Lagerstätte der Israeliten in der Wüste (4 Mos. 21, 10). Den Namen ^{עֵין אֵילָה} „die Quelle der Schläuche“ hatte sie wol von der Menge der dort aufgehäuften Schläuche der aufeinander wartenden Schöpfer. Man hat diese Lagerstätte anderwärts gesucht — gewiß mit Unrecht. Von der Hafenstadt ^{אֵילָה} (*Elath* am rothen Meere) heißt es in der um das J. 1000 in Jerusalem publicirten Geographie des *Ibn el-Bennâ* (HSS der kön. Bibl. in Berlin, Sect. Spr. Nr. 5): „*Weila* (^{وَيْلَة}) am Nordende des (östl.) Arms des rothen Meeres, blühend und angesehen, reich an Palmen und Fischen, der Hafen von Palästina und der Speicher des Higâz, heißt beim gemeinen Volke *Aila* (^{أَيْلَة}); aber *Aila* ist verödet, es liegt ganz in der Nähe.“ Das Richtige wird also sein, daß der Name *Weila* aus ^{אֵילָה} „Klein-Aila“ abgekürzt ist und eine Ansiedelung bezeichnete, welche allmählich in der Nähe des alten Aila entstanden ist, und auf welche, als jenes endlich verödete, auch sein Name überging, so daß „Klein-Aila“ zu Aila wurde; daher wissen auch die späteren arab. Geographen nichts mehr von *Weila*. Ich habe es bereits anderwärts erwähnt, daß dem Namen der bekannten Hafenstadt *Suês* (^{سُؤَيْس}) das arab. ^{إِسَاس} (^{إِسَاس} = ^{إِسَاس}) zu Grunde liegt, welches bei allen syrischen Stämmen das vocallose Elif abgeworfen hat und *Säs* lautet. Davon ist *Suês* (*Sumês*) das Deminutiv. Der Ort hat den Namen davon, daß er auf den Fundamenten alter Hafenbauten entstanden ist.

Schon Silv. de Sacy (s. Gesenius *Thes.* p. 33^b) hat in ^{אֵחָלוֹת} die Cardamome vermutet. Aber er hat, wie es scheint, seinen Beweis weniger auf die Identität der beiden Wörter *hêl* und *ahalôt* als darauf gestützt, daß er das Wort *kākula* (^{קַאֲכֻלָּה}), den jemanischen und ursprünglich wol indischen Namen der Cardamome, im Munde des heutigen Aegyptens *hahula* lauten läßt. Aber der Aegypter spricht das *k* nicht wie *h*; er spricht es gar nicht oder höchstens wie Hamz, so daß *kākula* bei ihm nicht *hahula* sondern *'ā'ula* lautet. Und wer möchte das Altertum dieses Wortes oder das seiner heutigen Aussprache in einem Lande voraussetzen, welches seine Sprache und Bevölkerung so gründlich gewechselt hat wie Aegypten? Und warum sollen die Palästinenser ihre indischen Gewürze und deren Namen aus Aegypten erhalten haben? Warum nicht vielmehr aus *Aila*, wohin sie entweder durch Schiffe oder durch den (nach Strabo 16, 4) ehemals wolorganisirten Karawanenverkehr im Küstenlande *Tihâma* aus *Jemen* gebracht wurden? Oder aus *Têma* dem Stapelplatz in der Wüste (Hi. 6, 19. Jes. 21, 14), wohin sie aus *Akir*, dem Hafen von *Gerrha* (^{גֵּרְחָה}), welches nach Strabo a. a. O. der große arabische Gewürzmarkt war, gebracht wurden? Erhielt aber Palästina seine Gewürze von dort her, so würde es auch das Fremdwort *kākula* unverändert überkommen haben, da

alle arabischen Stämme den *k*-Laut sehr deutlich aussprechen. Kurz, das W. אהלוי hat nichts mit *kākula* zu schaffen; es wird als rein semitischer Name schon durch die Pluralbildungen אהלוי and אהלוי (Spr. 7, 17) erwiesen. Die Punktation spricht nicht dagegen; erhielten die Bewohner Palästina's das Wort mit der Sache selbst durch die arabischen Lieferanten, bei denen das hebr. אהל wie heute so im Altertum אהל gelaute haben wird, so behielt man einfach die arab. Vocalisation bei zum Unterschiede von אהל in seiner eigentlichen Bedeutung, ohne daß damit der Gewürzname zum bedeutungslosen Fremdwort geworden wäre. Daß die lebende Sprache einen Singular für „Eine Cardamomenkapsel“ gehabt habe, ist selbstverständlich. Interessant ist die Art und Weise, wie sich heutigentags die Araber bezüglich dieses Singulars helfen. Da *hêl* das verstümmelte אהל nicht wieder erkennen läßt,

das arab. أَهْلٌ überdies seine Bedeutung modificirt hat (es bedeutet die Zelt- und Hausgenossen), so läßt sich von *hêl* nicht mehr das nom. unit. *hêla* „eine Cardamomenkapsel“ bilden: man nimmt daher das

Wort *geras* (جَرَس) „das Glöckchen“ zu Hilfe, wobei man die festgeschlossenen Samenkapseln, in denen die losen Körner beim Schütteln ein hörbares Rascheln hervorbringen, mit den Glöckchen vergleicht,

welche man dem Leithammel (مِرْيَاع) und dem Leitkameele (قَيْدَة) um-

hängt. Man sagt also: nimm drei, vier Glöckchen (*egrās*), und sagt nicht: *telât, arba' hêlât* (was höchstens als Handelsausdruck „Partien oder Arten von Cardamomen“ bezeichnen würde); auch spricht man von „Hêl-Glöckchen“ *geras-et-hêl* und „Gewürzglöckchen“ *geras-et-tib*. Dieses Glöckchen illustriert das antike אהל. Gesetzt daß *kākula* der wahre Name der Cardamome gewesen wäre, so wird diese von den hebr. Gewürzhändlern, die den Fremdnamen natürlich kannten, אהלוי קקלה „*Kākula*-Kapseln“ genannt worden sein, wogegen das Volk, das Fremdwort ignorirend, nach Analogie von אהלוי קנה-בשם nur בשם „Gewürzkapseln“ oder auch bloß אהלוי gesagt haben wird. Importirte Specereien benennt das Volk gern nach ihrem Aussehen, ohne sich um ihren heimatlichen Namen zu kümmern. Die Muskatnuß nennt der Araber *gôz-et-tib* „Gewürznuß“ was einen hebr. גוז בשם entsprechen würde. Ebenso nennt er die Nelkenblüte *mismâr-et-tib* „Gewürznäglein“, gerade so wie wir, oder auch bloß *mismâr* „Näglein“. Das Fremdwort *gurumful* „Nelke“ kennt nur der Specereihändler. Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch das seiner appellativen Bedeutung entkleidete *hêl* durch das Wort *geras* über kurz oder lang aus der lebenden Sprache verdrängt werden wird.

Daß die gestoßene Cardamome eine der gewöhnlichen Ingredienzen des arabischen Kaffees ist, sehen wir aus einem Gedichte, von welchem sich Wallin freilich nur eine sehr fehlerhafte Copie verschaffen konnte und veröffentlichte (DMZ VI, 373). Der betr. Vers lautet mit einigen von Grammatik und Versmaß erheischten Abänderungen:

مَعْدَلَةٌ يَبْعَى لَهَا الْهَيْدَلُ وَالْجُوزُ ، عَشْرِينَ عُودًا عَارِفِينَ اقْبَاسَهُ ،

Mit einer Kanne (Kaffee), worin Cardamome und Muskatnuß sein muß
Und zwanzig Näglein, das rechte Maß für Sachkenner.

Die Nuß ist nicht, wie Wallin meint, die Kokosnuß (*gôz-el-Hind*) sondern die Muskatnuß, und 'ûd „das Hölzchen“ ist das Gewürznäglein, wie auch Wallin richtig hat; sonst ist 'ûd und 'ûda (عُودَة) der kleine Stiel der Rosine.

V, 1. *Esset, Freunde, trinkt und berauscht euch, ihr Lieben.* Mit הַיָּמִים hier vergleicht sich sachlich מִרְיָהִם Richt. 14, 11 wo dem Simson, als er seine siebentägige Hochzeit in Timnath feiert, dreißig Gefährten beigegeben werden, die sogenannten Brautführer, welche im nachbiblischen Hebräisch שׂוֹבְבֵי בָרִים und jetzt in Syrien *šebâb el-‘arîs* d. i. die Jünglinge des Bräutigams heißen; ihr Obmann heißt der *šebîn*. „Die Bezeichnung ‚Brautführer‘ (Nymphagogen) ist nicht völlig zutreffend. Zwar haben sie auch der Braut Dienste zu leisten, und wenn diese eine Fremde ist, so bilden sie den wesentlichen Theil der berittenen und bewaffneten Escorte, welche den Brautzug (*el-fârîda*) abholt und unter Kampfspielen, die vor der Braut und den Brautjungfern (*el-ferrâdât*) aufgeführt werden, in das Dorf des Bräutigams bringt; aber die Hauptpflichten der *šebâb* gehören namentlich am eigentlichen Hochzeitstage und in der Königswoche dem Bräutigam. Dieses Ehrengeloge muß ein uraltes Institut des Landes sein. Vielleicht stammt es aus einer Zeit allgemeiner Unsicherheit im Lande, wo die ‚Jünglinge‘ die Schutzwache des Festes gegen Ueberfälle bildeten.“ Die Namen רֵעַ und מִרְיָה leitet Wetzstein von einem mit רֵעָה nahe verwandten רֵיעַ ‚eng verbunden sein‘ ab, indem er רֵיעַ Iob 6, 27 als die etymologisch genauere Schreibung von ersterem nimmt und מִרְיָה (= מִרְיָה nach der Bildung מִרְיָהִם) mit dem arabischen Worte مِرْيَاة *mirjâ‘* zusammenstellt, welches ‚den unzertrennlichen Gefährten‘ bedeutet und bei allen syrischen Wanderstämmen die Bezeichnung des Leithammels ist, weil er dem Hirten auf Schritt und Tritt folgt, dessen Brottasche trägt und von jeder Mahlzeit seinen Antheil bekommt.

VII, 1. *Was wollt ihr sehen an Sulamith? „Wie den Reigen von Mahanajim“.* „Die Spiele während der Hochzeitfeiertage werden von Zeit zu Zeit durch Tänze abgelöst. Die verschiedenen Arten der Tänze lassen sich unter die Generalnennen *sahka* (שִׁחָקָה) und *debka* (דְּבָקָה) bringen. Die *sahka*, was beduinisch *sahče* (ס = *č* d. i. *tsch*) gesprochen wird, ist graziöser Einzeltanz, von Einer Person oder von sich nicht anfassenden mehreren getanz. Die *debka* hat diesen Namen ‚Hängentanz‘, weil sich die Tanzenden mit den kleinen Fingern zusammenhaken; sich mit den Händen fassen würde Gelegenheit zum Händedrücken geben, was vermieden werden muß, weil es die Araberin vom fremden Manne nicht ruhig hinnehmen würde. Meistens erscheint die *debka* als Ringeltanz. Wird sie von beiden Geschlechtern getanz, so

heißt sie *d. mumadda'a* ,die bunte *debka*.‘ Die *sahka* soll beduinischen Ursprungs sein und wird demgemäß immer nach einer Kaside in Nomadenidiom getanzt; die *debka* ist der eigentliche Nationaltanz des syrischen Landmannes (*hadari*) und die Lieder, nach denen sie getanzt wird, sind ausschließlich in der Sprache des *Hadari* gedichtet. Sie haben vorherrschend das Metrum der sogenannten andalusischen Ode (— 0 — — | — 0 — — | — 0 —) und eigentümlich ist der *debka* daß ihre Strophen wie die Glieder einer Kette oder wie die Finger der Tänzer in einander hängen, indem die nächste Strophe mit den Worten beginnt, mit welchen die vorhergehende schließt [ähnlich dem Stufenrhythmus der Gradualpsalmen, s. Psalmen 2, 257]. Für *sahka* und *debka* hat man einen Solosänger. So oft dieser einen Vers resp. eine Strophe gesungen, stimmt der Chor der Tänzer und Zuschauer den Kehrsvers (*meredd*) an, welcher bei der *debka* immer aus den zwei letzten Zeilen der ersten Strophe des Gedichtes besteht. Instrumentalmusik liebt man bei den Tänzen nicht; nur eine kleine von dem nicht selber mittanzenden Solosänger oder der Solosängerin gehandhabte Schellentrommel (*deff*) begleitet leise den Gesang, um den Takt anzugeben“ [vgl. hiefür das Vorbild Mirjams Ex. 15, 20 f. und Ps. 68, 26].

Zu der *sahka*, welche nach einer Kaside (meistens mit dem Metrum — — 0 — | — — 0 — | — — 0 — | — — 0 —) ohne Kehrsvers in $\frac{2}{4}$ Takt getanzt wird, gehört der Schwerttanz, welchen die Braut am Hochzeitstage tanzt. Wetzstein beschreibt ihn in DMZ XXII, 106 nach eigenem zweimaligen Anschauen: „Das Bild der Tänzerin (*el-häsi* ,die den Ring Füllende‘ oder *abû h'owês* ,die im Ring Befindliche‘), das wallende, dunkle Haar der aufgelösten Flechten, ihre ernste edle Haltung, das niedergeschlagene Auge, die anmutigen Bewegungen, der rasche und sichere Tritt der winzigen nackten Füße, die blitzartigen Schwingungen der Klinge, die geschickte Verwendung der linken Hand, in welcher die Tänzerin ein Taschentuch hält, das strenge Einhalten des Taktes, obschon der Gesang des *munsid* (Vortragenden) allmählich schneller und der Tanz leidenschaftlicher wurde — dieses Bild hat sich meiner Erinnerung bleibend eingeprägt. Vervollständigt wird es durch den Ring (*h'owês*), dessen eine Hälfte durch Männer, die andere durch Weiber gebildet wird. Sie stehen aufrecht, berühren sich leise mit den Schultern und begleiten den Takt mit einem Schwanken des Oberkörpers und leisem Zusammenschlagen der vor der Brust aufwärts gerichteten Hände. Das Ganze wird von angezündeten Feuern beleuchtet. Die stetige Wiederkehr der Worte *jâ halâlî jâ mâlî* o mein Eigentum, o mein Besitz [s. Psalmen 2, 384 Anm. 1] und das Schwert, womit sonst der Mann Familie und Eigentum schützt, in der Hand der Jungfrau geben der in den Tagen häuslichen Glückes aufgeführten *sahka* das Gepräge feierlichen Ausdruckes des Dankes und der Freude über den Besitz dessen was das Leben angenehm macht — der Familie und des Eigentums; denn beim *Hadari* und *Bedari* schließt das Wort *halâl* Weib und Kind ein.“

„Wird die *sahka* von einem Manne getanz, so ist sie immer Schwerttanz. Nur die im Gôf gebräuchliche Art dieses Tanzes (sie heißt *sahkat el-Gawâfina*) wird contretanzartig von zwei sich gegenüberstehenden Männerreihen aufgeführt. Die Tänzer berühren sich nicht mit den Händen, sondern nur mit den Schultern; die Frauen bilden den Ring und singen den Refrain des vom *munsid*, der hier auch einer der Tänzer sein kann, vorgetragenen Liedes.“

VII, 2. *Wie schön sind deine Tritte in den Schuhen, Fürstentochter!* Nachdem vor dem Tribunal (*divân*) des Hochzeitsfestes die Jungfräulichkeit der Neuvermählten constatirt ist (vgl. Dt. 22, 13—21), beginnt ein großer Tanz; das dazu gesungene Lied beschäftigt sich nur

mit dem jungen Paare und der unvermeidliche وصف, d. h. eine Schilderung der körperlichen Vollkommenheit und des Schmuckes beider bildet den Hauptinhalt. Ein solcher *wasf* ist auch schon am gestrigen Tage während des Schwerttanzes der Braut (der Glanzpartie des Hochzeitsfestes) gesungen worden; der heutige (am 1. der 7 Hochzeitsfesttage) ist im Lobe der Königin maßvoller und preist, weil sie nun Ehefrau, mehr ihre sichtbaren als verhüllten Reize. Im Hohenliede vergleicht sich diesem *wasf* nur 7, 2—6.¹ Im Uebrigen sind es die Liebenden selbst, die sich wechselseitig besingen. Doch mag auch dies unter dem Einfluß der Sitte des *wasf* geschehen. Die Wiederholungen aus 4, 1—5 und 6, 4—7 sind ganz nach der Weise des *wasf*, auch in den syrischen Hochzeitsgesängen sind diese Enkomien nach Einem Muster.

Wir theilen hier beispielsweise ein solches Enkomium mit. Es bildet den Schluß einer *Sahka*, deren Entstehungsgeschichte wir vorausschicken. Als vor etwa 40 Jahren der vorige Scheich von *Nawa* seine Tochter verheirathete, erklärte diese an ihrem Hochzeitstage, daß sie den üblichen Schwerttanz nur nach einer von einem namhaften Hauraner Dichter eigens für sie gedichteten Kaside tanzen würde. Dagegen ließ sich nichts thun, denn der Hauranier liebt den Stolz an seiner Tochter, weil man glaubt, er schütze sie vor Verirrungen und biete eine Sicherheit für die Familienehre. Der angesehenste Dichter

1) Nach Wetzsteins Ansicht ist auch 5, 2 ff. ein solcher *wasf*, welchem die Erzählung v. 2—7 nur eine gefällige Anknüpfung zu geben bezweckt; die Gesänge des Hohenliedes, welches er nicht für salomonisch und nicht für ein dramatisches einheitliches Ganzes hält, besonders die *Wasf*-Partien, scheinen ihm in den Kanon aufgenommen worden zu sein, um dem Volke einige schöne weihevollen Hochzeitslieder zu erhalten und den Gelegenheitsdichtern, deren Produkte wie heutigentags so auch im hebräischen Altertum oft die Grenze des Anstands und Geschmacks überschritten haben mögen, gute Vorlagen für Nachbildungen zu geben. Die allegorische oder mystische Deutung kam später hinzu und war in diesem Falle etwas weit näher Liegendes als z. B. bei jenen Liebesliedern, welche von den Sängern der Omajadenmoschee allabendlich bei der feierlichen تهليله am Grabe Johannes des Täufers gesungen werden. Ort, Zeit und Umstände — sagt der Damascener — geben dem Liede seine Deutung.

der Gegend war damals *Kâsim el-Chinn*, welcher erst kurz vorher von einer Dichterfahrt nach Mesopotamien zum Phylarchen des *Gerba*-Stammes königlich beschenkt zurückgekommen war. Er lebte in der von jeher durch ihre Dichter berühmten Ortschaft *Gâsim*¹, etwa eine Meile nördlich von *Nawâ*. Ein reitender Bote ging dahin ab. Der Dichter hatte keine Zeit zu verlieren; er steckte Schreibzeug und Papier in den Gürtel, setzte sich auf seinen Esel und dichtete unterwegs, während der Bote vorauseilte, seine Ankunft zu melden. Als *Kâsim* kam, brannten schon die Feuer auf dem Anger, die Hochzeitsgäste warteten und die Tänzerin, im Brautschmuck und die Klinge in der Hand, stand bereit. *Kâsim* küßte ihr die Hand und machte den Vorsänger, da aus Mangel an Zeit Niemand das Gedicht einüben konnte; überdies hatte *Kâsim* eine schöne Stimme. Als der Tanz beendet war, nahm die Braut ihre *Kesmâja* vom Kopf, wickelte 20 *Gâzi* (etwa 30 Thaler) in dieselbe und warf sie dem Dichter zu, ein für die dortigen Verhältnisse großes Geschenk, denn die *Kesmâja* einer reichen Braut ist kostbar. Dagegen ließ sie sich das Gedicht ausliefern. Die Anlage des Gedichts zeigt von großem Geschick. *Nawâ*, mitten in der äußerst fruchtbaren batanäischen Ebene gelegen, treibt den Feldbau in einem Umfange, wie keine andere Ortschaft in Syrien und Palästina; sein Scheich ist stolz darauf, daß ehemals Hiobs 500 Gespanne dort gepflügt; und *Nawâ* nennt sich die Hiobsstadt.² Da nun der Bauer nach dem bekannten *de bobus arator* für Nichts mehr Sinn und Theilnahme hat als für den Feldbau, so durfte der Dichter für sein Gedicht mit Sicherheit auf Verständnis und Beifall rechnen, wenn er dieses innerhalb der Sphäre des Landlebens sich bewegen ließ. Er that dieses. Es beginnt damit, daß der Tänzerin eine '*Sekâra* (شكارة) d. h. ein Benefiz gesäet wird, das man sonst nur zu Ehren eines um die Ortschaft hochverdienten Mannes zu säen pflegt. Damit das Benefiz der Empfängerin würdig sei, werden dazu 4 *Sauwâmen* (سَوَامَات), eine *Sauwâma* besteht in der Regel aus 6 Gespannen) requirirt, und der Dichter hat Gelegenheit, von Erndten, Dreschen, Vermessen, Verladen und Verkaufen der großen '*Sekâra* seinen Zuhörern ergötzliche Bilder vorzuführen. Aus dem Ertrage des Weizens wird nun der Tänzerin die Aussteuer gekauft, erst die Kleider, dann der Schmuck, die beide beschrieben werden. Den Schluß bildet der Wasf, der hier mitgetheilt wird. Das Gedicht habe ich im Herbst 1860 von einem jungen Manne aus *Nawâ* zugleich mit andern Gedichten *Kâsim*'s erhalten, die er sämtlich auswendig wußte. Die übrigen sind in der Form viel kunst-

1) Auch Abû-Temmâm, der Samler der *Hamâsa*, war aus diesem جاسيم

gebürtig [s. Delitzsch, Jüdisch-arabische Poesien aus vormohammedischer Zeit S. 1].

2) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß *Nawâ* eine Abkürzung von نوا-ناحیه ist wie *Medîna* von *Medînat-en-Nebî*. Ueber Hiobs angebliches Grab in der Nachbarschaft von *Nawâ* s. meine Abhandl. über das Hiobskloster in *Fr. Delitzsch Hiobcommentar* S. 507 ff.

reicher und vollendeter als die in Rede stehende Sahka. Wer kann sagen, wie viel von den (besonders metrischen) Schwächen der letzteren auf Rechnung des Dichters und der Eilfertigkeit, mit der sie gedichtet wurde, kommt, und wie viel davon demjenigen zur Last fällt, von welchem ich sie erhalten habe?

وهاذي الصيغة يا مسطور البسها ما منها شي فات

Da hast du deinen Schmuck, o Schöne, leg' an, es wurde nichts vergessen!

البسها يا بَعْدَ عَمِيرِي يا بعد الفائن الهَشَات

Leg' an und lebe, wenn der Feigling und wenn der Lügner längst gestorben.

قالت وَدِّي توصفني بطولي وقدِّي هات آيات

Sie sprach: Nun sollst du mich besingen, von Kopf zu Fuß in Versen schildern!

اقول اوصافك يا مسطور لبثلي ما هن معدودات

Ich sage: Schöne, deine Reize vermag ich nimmer aufzuzählen,

أوصف منك شي زهيد عا موجب عُرْفِ النصرات

Und nur das Wenige will ich schildern was mich die Augen sehen lassen:

راسه كاسا من البلور وشعره يا ليل الظلمات

Ihr Haupt ist dem Krystallpokale, ihr Haar der dunklen Nacht vergleichbar,

سواد الليل شعرها بالليالي المستقرضات

Ihr schwarzes Haar den sieben Nächten, dergleichen nicht im ganzen Jahre¹;

كَيْبها جُعود تظَلّ تنود سواة حبال الورّادات

In Wellen schwankt es hin und wieder, den Seilen gleich der Schönpferinnen,

وسوالفها توالفنا بَعْطُرُ وَدَدٍ مدّهّئات

Und alle Wolgerüche athmen die Seitenlocken die mich tödten.

وجبينها صَوّ الهلال والميازين مغرّبات

1) Diese 7 Nächte sind die 4 letzten des Januars und die 3 ersten des Februars (alten Kalenders). Sie sind sehr bewölkt, regnerisch und dunkel und heißen *el-mustakridât* „die Entlehnenden“ weil sie entweder die Antheile, welche alle übrigen Jahresnächte an Wolken, Regen und Dunkel haben, gleichsam von diesen borgen, oder weil sich die Sieben wechselseitig ihre Antheile zur Verfügung stellen, so daß z. B. die Schwärze jeder dieser Nächte eine siebenfache ist. Der häufige Hagel, der in diesen kalten häßlichen Tagen fällt, heißt „Alte weiber-Zähne“ (*asnân-el-agâiz*), weil viele alte Leute in diesen Tagen sterben.

Der Neumond strahlt auf ihrer Stirne und matt erleuchtet sind die
Waagen¹,

وحواجبها خطوط أقلام بحرف النون مَقْنَطَرَات

Und ihre Brauen sind die Bogen des Nun's von Künstlerhand gezogen.²

فَنَقَّ الْعَيُونَ دُعَانِ أَنْيُنْ تَقُولُ عَيُونُ الْكُوفِيَّاتِ

Der Augen Zauber macht mich stöhnen als wären Augen der Kufferinnen.³

وَحَشَمَةٌ يَا تَمَرَ الْعِرَاقِ ظُبَابُ الْحُسَمِ الْهِنْدِيَّاتِ

Der Dattel von Irāk⁴, der Schneide der indischen Schwerter gleicht die Nase,

وَجْهَهُ يَا دُورَةَ الْبَدْرِ أَلْيَا وَيَلَاءَ مِنَ الْوَجْنَاتِ

Ihr Angesicht dem vollen Monde, und Herzeleid sind ihre Wangen.

ثَمَّةٌ يَا خَاتَمًا بِلُورِ اسْنَانَةٍ لَيْلُوْ مَلْظُومَاتِ

Ihr Mund ist ein krystallnes Reifchen und Perlenschnüre ihre Zähne,

وَلِسَانُهَا يَلْظُمُ بِالْدَرِّ وَآ وَيَلْتَنَاءُ مِنَ الشِّقَاتِ

Und Perlen streut die Zunge aus und, wehe mir, wie schön die Lippen!

رَيْقَةُ شَهْدٍ يَحْكُلُ بِكَاسٍ وَيُبْرِئُ مِنْ قَرُوصِ الرِّبْدَاتِ

Ihr Speichel lauter Honigseim und Heilung für den Biß der Natter.

مُعْرَجٌ عَا الْمِخْيَةِ سَيَّالُ حُرُوفِ الْمِيمِ مَعْدَلَاتِ

Der zierlichen Schrift vergleichbar schlängelt der *Sejäl*⁵ sich aufs Kinn herunter,

1) Während sonst das Licht des Neumondes schwach und das der Waagen ein sehr starkes ist, so findet hier das Gegentheil statt. Die W. sind 2 Sternbilder; das eine heißt die rechte Waage (*mizân-el-hakk*) und besteht aus 3 sehr glänzenden Sternen, das andere, die falsche Waage (*m. el-butl*), besteht aus 2 glänzenden und einem blasseren Sterne.

2) Die Brauen werden mit dem Bogen des umgekehrten ن verglichen; dieser Vergleich, den die ländlichen Dichter den geschmacklosen städtischen nachsprechen, ist nur dann erträglich, wenn man ein von kalligraphischer Hand gezeichnetes Nun vor sich hat.

3) Die kufischen oder babylonischen (*bābiliya*) Augen sind vollkommen schwarze, die für die Araber besonders gefährlich sind. Auch bei der babylon. Zauberin *Zuhara*, welche die beiden Engel *Hārūt* und *Mārūt* verführt hat (s. Korān 2, 96), lag, den Dichtern zufolge, der Zauber im schwarzen Auge.

4) Die Dattel von *Irāk* ist eine weiße schmale, nicht zu lange und sehr süße.

5) Der *Sejāl* ist eine *dakka* d. h. eine tätowirte Arabeske in der Form übereinander stehender Final-*mim*'s (م). Der *Mānī* (Vs. 20), eine andere *dakka*, wird auf dem Kehlkopf angebracht. Er besteht meistens aus einem Ringe, in welchem als Talisman ein syrischer d. h. auf ܡܝܢ endigender fingirter Engelsname anbracht ist.

قَزَحًا رُسِمَ عَلَى الْعَجِينِ دَعَانُ أَنْيُنْ وَعَرَّى فَات

So zeichnen sich auf weißem Brote der duftgen *Kezha*¹ schwarze Körner.

مَحْدَرُ الْمَانِي تَحْدِيرُ مِنَ السَّرْيَانِي بَعْ آيَات

Den Hals herab zieht sich der *Mânî* mit Zauberschrift in syrischen Zeichen;

وَعُنَقُهَا عُنُقُ الْغُرَيْرِ الْوَارِدِ عَيْنِ الْقَنَوَاتِ

Ihr Nacken gleicht dem Hals des Rehes, das aus dem Quell von *Kanawât*² trinkt,

وَصَدْرُهَا لَوْحًا رَخَامٌ يُجْلِبُ بِصَيْدَا عَا الْمِينَاتِ

Die Brust geschliffnen Marmortafeln, wie Schiffe sie nach *Sêdâ* (Sidon) bringen,

فِيهِ نِهْدٌ تَقُولُ عَقُودُ جَوَاهِرِ حَوْفِ الرُّمَّانَاتِ

Darauf wie Aepfel der Granate zwei schimmernde Juwelenhaufen.

ذِرْعَانِهَا شَمِطُ الْحُسَامِ وَخِيَارُ مَقَشَّرِ مِنْهُ هَات

Die Arme sind gezogene Schwerter, geschälte Gurken — hätt' ich solche!

أَلْهَا كَفُوفٌ تَظَلُّ تَدْنُوفٌ بِكُنَّا حِجَازِي مَخْضَبَاتِ

Und unvergleichbar schön die Hände im Rosenroth des *Hinnâ*-Blattes;

وَاصَابَعُهُ شُرُوءَاتُ أَقْلَامِ الْكُتُبِ وَلَا هُنَّ مَبْرِيَّاتِ

Die glatten feinen Finger gleichen dem Schreibrohr, das noch ungeschnitten;

وَحَوْفُ الشُّوفِ آظَافُهَا حَبِّ آذَرَةٍ بِي جَرْنَاةٍ بَاتِ

Der Nägel Schimmer dem Dura-Korne, das über Nacht in Milch gelegen.³

وَجِسْمُهُ زَادَ رَسْنَا أَكْوَاكُ الْقُطْنِ وَمَنْدُوفَاتِ

Der Leib ist ein Baumwollenhaufen, den Meisters Hand zu Flaum geschlagen⁴,

1) Der *kezah* (כֶּזַח), n. unit. *kezha*, ist die *nigella sativa*, mit welcher feinere Backwaren bestreut werden.

2) Es soll hier nicht die Quelle des *Wâdî Kanawât* auf dem Haurangebirg gemeint sein, sondern der *Kanawât*-Fluß, ein Arm des *Baradâ*, welcher die Bassins der Damascener Häuser füllt, so daß der Sinn wäre, der Hals der Braut sei weiß wie der einer Städterin und nicht braun, wie der der Bäuerin.

3) Die hauranische *Dura* ist der Hirsen, der in Milch gelegt einen weißen Schimmer erhält und aufschwillt, so daß er sich mit dem Fingernagel vergleichen läßt.

4) Der Aufpolsterer (*neddâf*, gewöhnlicher *hallâg* genannt) hat einen über 1 Klafter langen Bogen, dessen aus einer sehr dicken Darmsaite bestehende Sehne er mit der aufzulockernden Wolle oder Baumwolle in Berührung setzt und dann mit einem kurzen hölzernen Schlägel anschlägt. Durch die heftigen und schnellen Schwingungen der Sehne wird die Wolle, wäre sie auch noch so sehr zusammengedrückt und verfilzt, mit überraschender Schnelligkeit in den weichsten Flaum verwandelt.

وسوابقها عمدا رخام بجامع الاموى منصوبات

Und ihre Beine Marmorsäulen im Gotteshaus der Omajaden.

وهاذى اوصافك يا مسطور تفضل ما منها شى فات

Da hast du, Schöne, deine Reize, nimm hin, es wurde nichts vergessen,

دامت حالاتك يا بعدى يا بعد الفائى الهشات

Und leb' und blühe wenn der Feigling und wenn der Lügner längst gestorben!

VII, 3 *dein Leib ein Weizen-Haufen, umsteckt mit Lilien*. Zu diesem Bilde lag uns schon die Wetzsteinsche Illustration in dem 5. Excurs über Worfschaukel und Worf gabel in unserem Jesaja S. 706 vor. Die Abhandlung über die Dreschtafel enthält hiezu manche lehrreiche Ergänzungen. Wenn das Getreide gedroschen ist, so wird aus dem Gedroschenen (*deris*), welches aus Körnern, Häckerling und Spreu besteht, ein neuer des Worfelns gewärtiger Haufen gebildet, und dieser heißt *عَرَمَة*. „Seiner Abkunft nach (v. *‘aram* entblößt sein) bed. *‘arama* den vegetationslosen Schutthaufen; *‘arama*, *‘oreima*, *‘irâm* sind in Haurân und Gôlân Eigennamen mehrerer mit gelbem oder rothem vulkanischen Schutt bedeckter Puy's (todter Eruptionskegel). In der Terminologie der Tenne bedeutet das Wort durchweg und ausnahmslos den noch ungeworfelten *deris*-Haufen; in der hebräischen dagegen den bereits geworfelten Körnerhaufen. Ein solcher dient Ruth 3, 7 dem Boas als Kopfkissen, während er, so gelagert, zugleich sein Eigentum bewacht. Luther übersetzt da unrichtig *hinder einen Mandel* d. i. einen Haufen von (fünfzehn) Garben, richtig dagegen Hohesl. 7, 3 *wie ein Weizenhauffe*, nämlich ein Haufe geworfelten Weizens. Als die schönste Farbe des menschlichen Körpers gilt in Syrien die Weizenfarbe (*el-lôn el-hinti*).“

III.

Zur Textkritik des Hohenliedes.*

- 1, 5 וְנִאֲזָה Das *Aleph* quiescirt laut Masora: לִירָה וְלֹא מִפִּיק אֲלֶף, wie die Wortformen נִאֲזָה נִאֲזָה alle lautloses Aleph haben, ausgen. נִאֲזָה (Ps. 93, 5). Einige Codd. und Ausg. geben hier dem Anfangs-Scheba ein Gaja (וְנִאֲזָה), wie auch bei צִאֲרִ-לָהּ (1, 8), aber gegen die Regel Ben-Aschers, s. Methegsetzung § 39 Note (in Merx' Archiv I S. 204).
- 1, 7 מֵהֻפָּךְ *Mehuppach* als Diener des *Paschta* geht diesem hier im *Paschta*-Worte selber voran; ebenso נִהְיִיתִי (1, 12) שֶׁהִיִּיתִי (3, 4) שֶׁהִיִּיתִי (Koh. 1, 7) שֶׁהִיִּיתִי (7, 10). Vgl. Norzi. Heidenheim in seinem *Mischpete hateamim* hat diese Accentfolge unerwähnt gelassen.
- Ebend. בִּעְזָרִים *Beth* hat das schwere *Gaja* in JHP nach der Regel Methegsetzung § 24.
- 1, 8 בִּעְקָרִי *Kuf* hat *Dag. dirimens* in DFHJ und den älteren Druckausg., nach der vom Punctator Jekuthiel in *En hakore* zu Gen. 49, 17 angeführten masoretischen Regel: כָּל עֲקָרִי עֲקָרִי עֲקָרִי דָּקֶה. Norzi war diese Regel unbekannt.
- 1, 9 לְסִסְתִּי Die Orientalen (מדנחאי) schreiben *plene*.

* Mit *J* ist der von Jakob Sappir aus Südarabien mitgebrachte und in den Besitz Baers übergegangene *Cod. Jamanensis* gemeint, s. meine Vorrede zu Baers Jesaias-Ausgabe (1872), wo auch über den zu 5, 2 erwähnten jerusalemischen *Cod. (Cod. Hierosol.)* das Nöthige gesagt ist. Ueber *F* = *Cod. Francofurtensis* vom J. 1294 habe ich in der Vorrede zu Baers kleinerer (1861) und größerer Psalmenausgabe (1874) gesprochen. *H* = *Cod. Heidenheimii* ist eine Handschrift, deren Lesarten Wolf Heidenheim auf dem Rande seines in Baers Bibliothek befindlichen Exemplars des *Minchath Schaj* von Norzi notirt hat. *P* = *Cod. Petropolitanus* ist der früher in Odessa, jetzt in Petersburg befindliche *Cod.* vom J. 1010 (s. Pinner's Prospectus S. 81—88), welchen D. Hermann Strack für uns mit dankenswerthester Sorgfalt collationirt hat. *D* ist eine von mir Herrn Baer zur Verfügung gestellte Pergamenthandschrift des Hohenliedes. *E*¹ *E*² *E*³ *E*⁴ sind die vier Erfurter Handschriften.

- 1, 10 בְּחִירִים ohne *Vav* in FHP. Die handschriftliche Masora parva: בְּחִירִים לִית וְחֹסֶר stimmt mit der Masora magna (zu 2, 12), die dies Wort nicht zu den 3 plene zu schreibenden zählt.
- 1, 12 עַד-שֶׁהַמֶּלֶךְ In DJ ist עַד שֶׁהַמֶּלֶךְ accentuirt, s. jedoch zu V. 7.
- 1, 14 הַכֶּסֶר mit nachstehendem *Pasek* in Codd. und älteren Ausg. gemäß der Masora, die es unter den *Pasek*-Stellen mit aufzählt.
- 1, 16 הַקֶּף der Accent ist das verbindende *Asla* (nicht der Trenner Paschta) und steht daher in Codd. und guten Ausg. nicht am Wortende, sondern etwas weiter rückwärts (הַקֶּף).
- Ebend. אֶם-קָעִים regelrecht makkefirt in Vened. 1515 und 1521 und so in DFJ.
- 1, 17 רְחִיטָנוּ In Bibl. rabbinica hat das Resch *Pathach* (רְחִיטָנוּ); ebenso in HP. Die meisten Ausg. jedoch haben Resch mit *Kamez*; so auch DFJ. Das Wort gehört übrigens zu den 4 Stellen die mit Cheth geschrieben (כְּחֵי) und mit He gelesen werden (קְרִי).
- 2, 4 וְדָגְלוּ עָלַי *Tifcha* und darauf *Mercha*. So E¹ E² E³ E⁴ J und in Vened. 1515. 1521.
- 2, 5 בְּאִשִּׁישׁוּת In Codd. und den älteren Ausg. hat Beth *Pathach*. Vgl. 3, 11.
- 2, 7 וְאֶם-תִּקְרָבָה Resch hat *Chatef-Pathach* wegen der zwei gleichen Buchstaben in F und in Vened. 1515. 1521 so wie auch bei Nissel. Ebenso וְאֶסְבִּבָּה (3, 2) וְאֶסְבִּבָּה (3, 3. 5, 7). Siehe *Liber Psalmorum Hebr. atque Lat.* p. 170 Note 2. Die Richtigkeit dieser Chatef-Pathach-Punctirung ist hier noch durch das in allen Ausgaben bei der ersten Sylbe stehende Gaja bezeugt, da dies Gaja eben nur da vorkommen kann, wo die ihm folgende dritte Sylbe mit beweglichem Chatef-Pathach anfängt, s. die Regel Methegsetzung § 25.
- 2, 8 וְהָיָה זֶה mit *Mercha*, nicht Makkef in den älteren Ausg. wie in DH.
- 2, 9 וְהָיָה זֶה mit *Asla*, nicht makkefirt, in FH.
- Ebend. עוֹמֵד mit *Vav*: das Wort gehört zu den 6 plene zu schreibenden. Jedoch hat J עֹמֵד und H bemerkt zu dem Worte: פְּלוּגָתָא לְנַהֲרָרֵי (controvers bei den Nehardeensern d. i. Babyloniern).
- 2, 11 הַלֵּךְ mit betonter *penultima* vermöge Tonrückgangs (נִסְגָּה אַחֲרֵי) in HJD (in Letzterem וְהָלַךְ vgl. Kennicott) und den älteren Ausg.
- 2, 13 וְהִתְפַּחֲסוּ mit nachstehendem *Pasek* laut Masora. So richtig in P.
- 2, 14 הַשְּׂמִיעָנִי durchaus *plene* in HJP sowol hier als 8, 13 mit der Note: ב' ומלאן.

- 2, 15 נְעֻלִים נְעֻלִים So in Vened. 1515. 1521, und nicht nur in D sondern auch in Cod. 110 der von Firkowitsch gesammelten Petersburger Handschriften: das erstere Wort mit *Vav*, das zweite ohne *Vav*. Diese Schreibweise ist auch die von Midrasch Schir rabba 18^a bezeugte und danach die Angabe der Masora hier und zu Richt. 15, 4., welche מלאין ב' מלאין in מלאין ג' zu verwandeln. JP haben irrtümlich beidemal שועלים.
- Ebend. פתחין סמךְ Daleth mit *Pathach*. Das Wort gehört zu den פתחין דספרא d. i. zu denen im Buche welche *Pathach* in Pausa haben.
- 2, 17 אִךְ לְעֶפֶר הָאֲבִלִים עַל-הָרִי בָתֵּר So die Accentuation nach fast allgemeiner Bezeugung. In D jedoch ist accentuirt אִךְ לְעֶפֶר הָאֲבִלִים עַל הָרִי-בָתֵּר.
- 3, 1 אֵת שְׂאֵהָבָה So die richtige Accentuation in H. Ebenso V. 3 und 4. D hat an den 3 Stellen אֵת-שְׂאֵהָבָה mit Makkef, was ebenfalls zulässig ist. Die Accentuation unserer Ausg. אֵת שְׂאֵהָבָה aber ist falsch.
- 3, 4 יְהִי־אֵתִי Jod und Aleph quiesciren in dem vorhergehenden *Zere*, laut Masora. Ebenso יְהִי־אֵתִי (Num. 14, 31) הִי־אֵתִי (2 K. 19, 24). Irrtümlich ist in Leusden's und van der Hooght's Ausg. das Aleph mit Cholem punctirt (שְׂאֵהָבָה).
- Ebend. חָדָר Cheth mit *Segol*. So punctirt auch Kimchi in seinem Wörterbuche unter חָדָר. In seinem *Michlol* 167^b steht zwar חָדָר mit *Zere*, aber als fortgeerbter Schreibfehler für חָלָב.
- 3, 6 כְּתִימָרוֹת Mem hat *Chatef-Pathach* in HJP wie auch in den älteren Drucken. Ebenso כְּתִימָרוֹת Jo. 3, 3.
- 3, 9 D hat hier eine eigene Accentuation: אֶפְרַיִם עֲשֵׂה-לִי חֶמְלֶךְ שְׁלֵמָה. Doch ist die Accentuation unserer Ausgaben passender.
- 3, 11 צִאֲקָה־וּ לִית וַחֲסֵר ohne *Jod* nach dem Aleph in den älteren Ausg. So auch in J und H mit der Note וַחֲסֵר, übereinstimmend mit der handschr. Masora parva. Auch Kimchi in *Michlol* 108^b schreibt so.
- Ebend. וְרֵאֵינָה So in H: Resch mit *Chatef-Pathach* und vorstehendem *Metheg*. Dies das Richtige nach Ben-Aschers eigentümlicher Regel, vgl. וְרֵאֵס (Ps. 28, 9). In der Punctuation des Aleph, ob mit *Zere* oder *Segol*, variiren die Codd. je nach der verschiedenen Ansicht ihrer Punctatoren (s. des Punctators Mose *Darche ha nikkud* S. 13 der Frensdorf'schen Ausg.). J hat *Segol* (וְרֵאֵינָה); DH aber *Zere*, welche letztere Leseweise auch Kimchi (*Michlol* 109^a) vertritt.

Ebend. פֶּעֶטְרָה In Biblia rabbinica 1615 ist wie auch in P punctirt. Die Ausg. und meisten Codd. aber haben Beth mit *Pathach*, was auch *Michlol* 45^a bezeugt.

Ebend. שֶׁעֶטְרָה-לֹו mit *Makkef* nach Ben-Aschers Vorschrift. Ben-Naphthali schreibt לֹו שֶׁעֶטְרָה.

4, 2 וְשִׁפְלָה Lamed ohne *Dagesch* laut Masora, welche bemerkt: וְחֹסֶר וּבְסִפְרָא (4, 2. 6, 6) und also das Lamed raphirt liest. Vgl. die Genesis-Ausgabe p. 77 zu 18, 6 und auch *Michlol* 179^a.

4, 3 וּמִדְּבָרֶיהָ mit *Jod* nach dem Resch in F und H mit der Note לִית וַיְחִיר ו'. Ebenso notirt auch die handschriftliche Masora parva. Auch P hat וּמִדְּבָרֶיהָ mit der Note לִית.

4, 4 הַגְּבֻרִים ohne *Vav* in H und den älteren Ausg. Das Wort gehört nicht zu den 7 plene zu schreibenden, obgleich es in der betreffenden Masora-Angabe, wie sie zu Jo. 4, 9 und 1 Chr. 11, 19 gedruckt ist, mitgezählt wird. Die Angabe dort ist fehlerhaft; statt כַּמְגִל דִּיר צִיָּאָרְךָ muß es הַעִירוּ הַגְּבֻרִים heißen, wie richtig die Masora in F und die handschriftliche Masora parva angibt.

4, 8 שִׁנִּי mit *Sin*, s. Norzi zu Dt. 3, 9.

Ebend. מִיִּהְרָרִי mit *Chatef Pathach* des ersten Resch wie in F und älteren Drucken. Vgl. Jekuthiel des Punctators *En hakore* zu Dt. 33, 15. Viele Codd. haben מִיִּהְרָרִי.

4, 15 וְנִזְלִים mit *Vav* in F, wie auch die handschr. Masora parva notirt.

5, 2 וְשִׁיחָה mit *Jod* nach Schin in D und F mit der Note: ב' וְחֹסֶר ו'. Auch die handschriftliche Masora parva notirt hier: בְּחֵרָא חֹסֶר, וְאִמְחָךְ, וְיִשְׁינָה ב', und so bezeugt *Michlol* 73^a. Auch Cod. Hierosol. hat in 1 K. 3, 20 defectiv וְשִׁנָּה und notirt dort: ב' דִּין חֹסֶר, וְחֹסֶר מֵלֵא. Demzufolge beruht die gedruckte Angabe einer hier in Betracht kommenden Variante zwischen Abend- und Morgenländern (חֲלוּפֵי מַעֲרָבָא וּמִדְּנָחָא) zu 1 K. 3, 20 auf Entstellung.

Ebend. שֶׁרָאֲשִׁי mit dagessirtem *Resch* laut Masora, vgl. *Michlol* 63^b.

Ebend. קָנְצוֹתִי mit dagessirtem *Zade*, ohne vorstehendes Metheg, gleichwie קָנְצוֹתֶיךָ v. 12. Vgl. Kimchi im Wörterb. unter קִץ.

5, 5 וְיָדֵי נִטְפָּה מֹזֶר So die Accente nach den besten Zeugen.

5, 6 נִפְשִׁי יֵצֵאָה בְּדַבְרִי D accentuirt: נִפְשִׁי יֵצֵאָה בְּדַבְרִי.

5, 8 אֶם-תִּמְצָאָה mit *Gaja* der ersten Sylbe in Codd. und älteren Ausg.

In DE¹ E² E³ E⁴ aber ist accentuirt: אֶת-הַדֹּרִי.

5, 10 הַדֹּרִי צֵחַ So die richtige Accentfolge in DE¹ F.

- 5, 16 מִמֶּתֶקִים mit raphirtem *Thav* in Codd. und älteren Ausg. sowol hier als Neh. 3, 10. Dies das Richtige gleich מִרְבֵּדִים (Spr. 7, 16. 31, 22). In JP hat das Mem noch Gaja מִמֶּתֶקִים.
- 6, 2 לְעֶרְגָּת ohne *Vav* nach dem Resch in älteren Ausg. wie auch in F mit der Note: ב' כתיבין כן, nämlich hier und Ez. 17, 7.
- 6, 5 הַסִּבִּי In H ist dazu bemerkt: ס"א הִסְבִּי; in DFE¹ E² steht auch wirklich so im Texte הִסְבִּי. Doch ist unsre gewöhnliche Leseart, die auch J hat, von Kimchi in *Michlol* 145^b bezeugt.
- Ebend. נֶחֱם mit *Mercha* und *Tifcha* in Einem Worte, was laut Masora noch siebenmal so vorkommt, s. *Mischpete hateamim* 22^b.
- 6, 9 וַיִּשְׁרֹף וַיְהַלֵּלֶה beide mit *Gaja* bei der Anfangssylbe in FJ nach der allgemeinen Regel.
- 6, 12 עֲמִי-נָדִיב So in DF: עֲמִי ohne Accent und mit נָדִיב durch Makkef verbunden. Dagegen hat P עֲמִינָדִיב als Ein Wort, wie auch die handschriftliche Masora parva hier notirt: חדרה מלה. Unsere Masora jedoch zeichnet כתיבין וחרתין כתיבין und so bezeugen Raschi und Aben-Ezra.
- 7, 2 הַמּוּנִי יִרְבֹּהֶהּ mit *Mehuppach* und *Paschta* in DE¹ E² E⁴ F.
- Ebend. מַעֲשֵׂה Singular mit He nach unseren abendländischen Texten. Die Morgenländer schreiben מַעֲשֵׂי als Plural. Vgl. unser *Liber Psalmorum Hebraicus et Latinus* (1874) p. 163.
- Ebend. אָמֵן *Mem* dagessirt und Kamez mittelst des beigetzten Scheba als *chatûf* gekennzeichnet. So in Codd. und älteren Ausg., s. auch *Michlol* 174^a.
- 7, 3 שְׁרָהֶהּ Schin mit *Scheba* neben dem Kamez in Codd. und älteren Ausg. Vgl. zu 7, 2.
- 7, 9 בְּאַשְׁכְּלוֹת hier allein hat Aleph in der Pluralform *Segol*, sonst immer Pathach, s. Norzi.
- 7, 13 רִבְיָהּ mit *Rebia* in J, richtiger als das Gerschaim unserer Ausg.
- 7, 13 דָּרִי ohne *Vav* in Codd. und den älteren Ausg. Die Masora bemerkt dazu: ב' בתרי לישני דר מלא האחרתי d. h. das Wort kommt zweimal und in verschiedener Bedeutung vor, hier und 1 Chr. 27, 4. Dort steht es plene und ist Eigennamen.
- 8, 2 אֶנְהִיָּה So punctirt Ben-Ascher: das Gimel mit *Chatef-Pathach* und in Folge dessen Gaja bei der ersten Sylbe nach der Regel Methegsetzung § 24. So hat auch richtig P. Ben-Naftali hingegen punctirt das He mit Kamez *chatûf* אֶנְהִיָּה. Vgl. unsere Genesis-Ausgabe (1869) p. 85 Note 3.

8, 4 וּמִדֵּה-תֵּלֶרֶךְ mit *Metheg* (Gaja) bei וּמִדֵּה in korrekten Texten.

Ebend. עַד שְׂתַחֲפֹךְ mit *Mercha*, nicht makkefirt in korrekten Codd. und älteren Ausg. wie in 2, 7. 3, 5. Es ist eins jener 11 פָּרָה, welche masoretisch Mercha erhalten (s. Masora magna hier und Gen. 38, 17).

8, 5 הַבְּלִתָּךְ *Penultima* betont und Lamed mit *Pathach* in P. Gewiß das Richtige. Auch Michlol 33^a führt blos יִלְהַרְקֶךָ des Verses als wegen der Pausa kamezirt auf, hatte also הַבְּלִתָּךְ mit *Pathach* vor sich. P hat aber auch יִלְהַרְקֶךָ mit *Pathach* und ebenso H mit der ausdrücklichen Bemerkung ב' פְּתוּחִין (nämlich hier und Jer. 22, 26). Auch die Biblia rabbinica 1526 und 1615 haben יִלְהַרְקֶךָ. In dem gedruckten Verzeichnisse der in Pausa pathachirten Wörter (בא"ס) d. i. der *Pathach* bei Athnachta und Soffpasuk) ist das Wort zwar nicht mit aufgeführt. Aber in dem Verzeichnisse der in Halle befindlichen Handschrift des *Ochla veochla* ist es mit erwähnt; die Stelle lautet dort: סִימָן פְּסוּקֵי דְשִׁירִי סִימָן פְּתוּחִין, סִמְרָה, חֲבִלָה יִלְהַרְקֶךָ.

8, 6 רִשְׁפֵּי Pe mit *Dagesch*, wogegen in Ps. 76, 4 raphirt רִשְׁפֵּי, laut Masora, s. auch Kimchi's Wörterb. unter רִשָּׁף.

Ebend. שְׁלֵהֲבַתְּךָ Ein Wort, das Thav mit *Scheba* und das Schluß-He ohne *Mappik*. So in Biblia rabbinica und PH mit der Note מִלָּה חֲדָא וְלֹא מַפִּיק. Es ist die Schreibung Ben-Aschers, welcher die Masora folgt. Vgl. *Liber Psalmorum Hebr. atque Lat.* p. 155 zu Ps. 118, 5 und Kimchi's Wörterb. unter אָפַל und שְׁלֵהב. Ben-Naphthali dagegen liest שְׁלֵהֲבַתְּךָ als zwei Wörter. Im gedruckten Variantenverzeichnisse ist die Angabe entstellt. In Handschriften und im *Dikduke hateamim* (Vened. 1515) lautet sie richtig: בֶּן אֲשֶׁר שְׁלֵהֲבַתְּךָ חֲבָה אַחֲתָּהּ, בֶּן נִפְתָּלִי שְׁלֵהֲבַתְּךָ שְׁתֵּי חֲבֹתֶיךָ.

8, 7 אִם-וַתֵּן אֵיֶשׁ mit *Munach* und *Rebia* accentuirt in J, besser als das Asla und Teres unsrer Ausg.

8, 8 לְאַחֲתֶךָ doppelt defectiv in P und in den älteren Ausg.

8, 10 כְּמוֹצֵאת J punctirt כְּמוֹצֵאת wie auch Aben-Esra vor sich hatte. Die Masora jedoch verlangt כְּמוֹצֵאת (wie in unsrer Ausg.) mit hörbarem Aleph; sie zählt das Wort zu den פְּסוּקֵי דְמַפְקִין אֶלֶף (s. *Mas. fn.* p. 1). In H wird ausdrücklich dazu bemerkt: לִיָּהּ מַפִּיק אֶלֶף, s. auch *Michlol* 140^a.

8, 11 In D ist dieser Vers eigentümlich accentuirt, nämlich: בְּרָם הָיָה לְשִׁלְמָה בְּבִעַל הָמֹן נָתַן אֶת-הַכֶּרֶם לְנִזְמָרִים וְגו' wonach also die erste Vershälfte bei הָמֹן schließt.

Ebend. בִּפְרִיר Beth dagessirt in DHJP. So richtig wegen der in aspirirter Aussprache unverträglichen כּפ, vgl. בְּפִרְעָה (Ex. 14, 4. 17. 18) בְּפִירָד (Lev. 25, 53) בְּפִירָד (Jes. 59, 21). Betreffs der Regel s. Luth. Zeitschrift 1863 S. 414 vgl. Strack, *Prolegomena* p. 116.

8, 13 הַיְוִשְׁבֶּתָּ plene in Codd. und älteren Ausg. Das Wort gehört nicht zu den 9 defectiv zu schreibenden (Mas. magna zu Lev. 15, 23). In Biblia rabbinica 1526 und 1615 und darnach in Norzi's Ausg. steht irrtümlich הַיְוִשְׁבֶּתָּ.

Die variirenden Stellen des Hohenliedes (חֲלוּכֵי הַקְרִיאָה),
excerpiert aus der Masora des Cod. 1294.

כִּי חֹלַת אַחֲבָה אָנִי	2, 5	Primo
שְׁחֹלַת אַחֲבָה אָנִי, וּסְמֵן כִּי שָׁקֵר	5, 8	Secundo
חַתָּת לְרֹאשִׁי	2, 6	Primo
חַתָּת רֹאשִׁי	8, 3	Secundo
אִם-תַּעֲזִירִי וְאִם-תַּעֲזִירִי	2, 7	Primo et
	3, 5	Secundo
מִה-תַּעֲזִירִי וּמִה-תַּעֲזִירִי	8, 4	Tertio
הַזְמָה דּוֹדִי לַצִּבִּי	2, 9	Primo
הַזְמָה לְךָ דּוֹדִי לַצִּבִּי	2, 17	Secundo
וְהַזְמָה לְךָ לַצִּבִּי	8, 14	Tertio
עַל הָרִי בְּחָר	2, 17	Primo
עַל הָרִי בְּשָׁמַיִם	8, 14	Secundo
מִיָּחַר גִּלְעָד	4, 1	Primo
מִן-הַגִּלְעָד, וּסְמֵן וַיַּעֲשׂוּ גִל וַיֹּאכְלוּ שֵׁם עַל הַגִּל	6, 5	Secundo
כַּעֲדָר הַקְּצֹנְבוֹת	4, 2	Primo
כַּעֲדָר הַרְחֵלִים	6, 6	Secundo
תְּאֻמֵּי צִבְיָה	4, 5	Primo
תְּאֻמֵּי צִבְיָה, וּסְמֵן תְּחָאוּ	7, 4	Secundo
בְּעִרְגוֹת הַבָּשָׂם	5, 13	Primo
לְעִרְגוֹת הַבָּשָׂם	6, 2	Secundo
הַפְּרַתָּה הַגִּפֶּן	6, 11	Primo
אִם-פְּרַתָּה הַגִּפֶּן	7, 13	Secundo
חֲלוּתָה (Ps. 83, 2): בְּעִרְבָה		
שִׁיר (Cant. 5, 11): בְּעִרְבָה		

EINLEITUNG

IN DAS BUCH KOHELETH.

*Ἐν τῷ λέγειν ,καινήν' πεπαλαίωσε τὴν πρώτην·
τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.*

Hebr. 8, 13.

Wenn man die Welt ohne Gott ansieht, so bleibt sie was sie ist: ein großartiges Ineinander abgestufter Wesenklassen, verketteter Ursachen und Wirkungen, wolberechneter Mittel und Ziele. Aber das Weltganze bleibt bei dieser Anschauung ein Räthsel. Beseitigen wir in atheistischer Weise den Gottesbegriff, so verzichten wir trotz des unserem Geiste eingegründeten Causalitätsgesetzes auf die Frage nach der Weltentstehung. Tragen wir in pantheistischer Weise den Gottesbegriff auf die Welt selbst über, so wird die Wirkung als eins mit der Ursache gesetzt, aber nicht ohne daß der dem Menschen unveräußerliche Gottesbegriff dagegen reagirt, indem man doch nicht umhin kann, die Substanz und ihre Erscheinungsweisen zu unterscheiden. Die dem Menschen als sittlichem Wesen entgegentretenden Räthsel der Welt bleiben bei dieser Weltanschauung vollends ohne Lösung. Denn die sittliche Weltordnung setzt ein absolut gutes Wesen voraus, von dem sie ausgegangen und welches sie aufrecht hält; sie fordert einen Gesetzgeber und Richter. Von der Beziehung auf dieses Wesen abgelöst verliert der Unterschied des Guten und Bösen seine Tiefe und Schärfe. Gibt es keinen Gott oder ist alles, was ist und geschieht, ein Moment im Sein und Leben des mit der Welt identischen Gottes selber: so muß die weltverderberische Macht der Sünde unerkannt bleiben. Die Beurtheilung des Weltzustands wird bei pantheistischer Weltanschauung ebenso zum Optimismus sich zu erheben suchen, als sie bei consequent atheistischer Weltanschauung in Pessimismus verfallen muß. Die verpflichtende Macht des Guten anzuerkennen vermag auch der Atheist vermöge des dem Menschen als sittlichem Wesen eigenen inneren Gesetzes, aber es fehlt diesem Guten die göttliche Weihe, und ist das Menschenleben ein Weg vom Nichts zum Nichts, so wird das Beste alles Guten dies sein, daß sich der Mensch von der schlechten Wirklichkeit loskettet und mit dem Nichts vertraut macht. „Wer die Welt ansieht wie eine Wasserblase, ein Luftbild — sagt der Buddhismus — den erschreckt der König des Todes nicht. Welche Lust, welche Freude ist in dieser Welt? Siehe die wandelbare Gestalt — vom Alter wird sie aufgelöst; den kranken Leib — er berstet und fault. „„Ich habe Söhne und Schätze, hier werde ich wohnen in der kalten und dort

in der heißen Jahreszeit“ — so denkt der Thor und sorgt und sieht nicht die Hindernisse; ihn der um Söhne und Schätze besorgt ist, den Mann mit gefesseltem Herzen, reißt der Tod hinweg wie der Waldstrom das schlafende Dorf.“

Die Weltanschauung und Weltbeurtheilung des B. Koheleth sind gründlich anders. Während im B. Esther der Gottesglaube so sehr im Hintergrunde bleibt, daß Gottes nirgends ausdrückliche Erwähnung geschieht, kommt אלהים im B. Koheleth nicht weniger als 37 Mal vor¹, und zwar so daß diese Nennung Gottes überall zugleich Bekenntnis zu Ihm ist als dem wahrhaft Seienden, dem über die Welt Erhabenen, dem Allesüberwaltenden und Allesbedingenden. Und nicht allein das: das Buch charakterisirt sich auch dadurch als echtes Erzeugnis israelitischer Chokma, daß es, getreu dem Wahlspruch dieser, die Forderung אֲתֵּהוּ אֱלֹהִים יְרָא 5, 6. 12, 13 als sittliche Grundforderung obenan stellt, daß es des Menschen Glück davon abhängig macht 8, 12 und sein Endgeschick dadurch bedingt sein läßt 7, 18. 11, 9. 12, 14 daß er Gott fürchte, und daß es die Welt als eine von Gott aus gute 3, 11. 7, 29 und darauf hin daß man Ihn fürchte wol eingerichtete 3, 14 betrachtet. Diese principiellen Voraussetzungen, auf welche das Buch immer und immer wieder zurückkommt, sind für dessen richtige Würdigung von entscheidender Wichtigkeit.

Von gleich entscheidender Wichtigkeit für die richtige Würdigung der theistischen und doch zugleich pessimistischen Weltanschauung Koheleths ist dies, daß er um kein für die Mühsale des Diesseits entschädigendes, die Räthsel desselben lösendes Jenseits weiß. Er sagt zwar 12, 7., daß der Lebensgeist des sterbenden Menschen zu Gott zurückkehre, der ihn gegeben, wie der Leib zum Staube, aus dem er gebildet; aber die Zweifelsfrage 3, 21 zeigt, daß dieser Vorzug des Lebensgeistes des Menschen vor dem des Thieres ihm nicht als über allen Zweifel erhaben feststeht. Und was will diese Rückkehr zu Gott sagen? Keineswegs ein solches Aufgehen in Gott, welches einer Vernichtung der Besonderheit des Menschengeistes gleichkommt; denn erstens ist der Fortbestand dieser durchgängige biblische Voraussetzung, zweitens lautet נִירָא 12, 7^b nicht emanatistisch, und drittens beweist die das vorchristliche Bewußtsein beherrschende Vorstellung vom Hades, welche auch die Koheleth ist, das Gegentheil: der Mensch besteht auch über das Grab hinaus fort, aber ohne das Licht und die Kraft seines diesseitigen Denkens und Wirkens 9, 5. 10. Das Jenseits ist kein besseres, sondern ein schlechteres als das Diesseits, eine לְעוֹלָם währende aussichtslose Finsternis 9, 6. 11, 8. 12, 5^b. Zwar wird aus der Gerechtigkeit Gottes und den in Widerspruch damit stehenden diesseitigen Geschicken 8, 14 der Schluß auf ein alles ans Licht bringendes letztentscheidendes Gericht gezogen 12, 14. 11, 9., aber dieser

1) אלהים 2, 24. 26; 3, 11. 14 bis. 15. 17. 18; 4, 17; 5, 1. 5. 6. 17. 18^a. 19. 6, 2 bis; 7, 13. 14. 26. 29; 8, 15. 17; 9, 1. 7; 11, 5. 9; 12, 7. 13. 14. אלהים 3, 10. 13; 5, 3. 18^b; 7, 18; 8, 2. 13.

große Gedanke, in welchem der Antheil des Buches an dem Fortschritt der religiösen Erkenntnis gipfelt, ist nur erst abstraktes Glaubenspostulat und nicht mächtig genug, um das Jenseits zu lichten, und deshalb auch nicht mächtig genug, über die Misère des Diesseits hinwegzuheben.

Daraus daß der Verf. Zukunftgedanken wie 12, 7 und 11, 9. 12, 14 ausspricht, zu denen sich Weish. 3, 1 (Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand und keine Qual rühret sie an) und Dan. 12, 2 (Viele, so unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen, Etliche לְחַיֵּי עוֹלָם, Etliche zu ewiger Schmach und Schande) wie deren Weiterführung verhalten, läßt sich entnehmen, daß er so wenig als Iob in c. 14 die Wirklichkeit eines besseren Jenseits bestreitet, sondern daß ihm das Wissen um ein solches noch nicht gegeben war; überhaupt wird erst in der neutest. Zeit auf Grund verbürgender heilsgeschichtlicher That-sachen die Hoffnung eines besseren Jenseits zum Gemeingut des kirchlichen Credo erhoben und über den vorchristlichen Stand vereinzelter prophetischer Lichtblicke, gewagter Glaubenspostulate und unbewiesener Meinungen hinausgerückt. Die neutest. Schrift zeigt, wie so gar anders sich diese Welt der Sünde und der Vergänglichkeit ansieht, seit eine Welt der Vergeltung und der Verklärung als ihr Hintergrund entschleiert ist, seit der Herr die hienieden Weinenden und nicht die hienieden Lachenden selig gepriesen und seit wir uns mit dem Apostel (Röm. 8, 18) überzeugt halten können, daß dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht werth ist, die an uns soll geoffenbaret werden. Das Ziel des Menschenlebens mit seinem Thun und Leiden ist nun über das Grab hinaus verlegt. Das Geschehen unter der Sonne erscheint nur als ein Segment des von Gottes Weisheit beherrschten universalen und ewig währenden Geschehens, dessen Einzelheiten sich nur verstehen lassen im Zusammenhange des Ganzen. Die Taxirung der diesseitigen Welt ohne Zusammenhalt mit der jenseitigen muß einseitig ausfallen. Es gibt zwei Welten: die zukünftige ist die Räthsel-lösung der gegenwärtigen.

Ein neutestamentlicher Gläubiger würde ein Buch wie ¹⁰ das B. Iob oder gar wie das B. Koheleth nicht schreiben können ohne Verständigung an der geoffenbarten Wahrheit, ohne Verleugnung der unterdeß ermöglichten besseren Erkenntnis, ohne Rückfall auf einen überwundenen Standpunkt. Der Verf. des B. Koheleth gehört der Offenbarungsreligion auf ihrer alttest. Vorstufe an, er ist ein vorchristlicher Gläubiger, aber nicht ein solcher wie alle oder die meisten, sondern von eigentümlicher Artung und Stellung. Es gibt auf Frohsinn und gibt auf Schwermut angelegte Naturen, der Verf. gehört nicht zu letzteren; denn wenn er dazu gehörte würde nicht durch sein Buch der Aufruf zur Freude 11, 9. 8, 15 u. ö. hindurchgehen, wie in freilich tieferem geistlichem Sinn durch den Philipperbrief das χαλῶτε. Aber auch zu jenen oberflächlichen Naturen gehörte er nicht, welche fast alles in rosigem Lichte sehen, welche sich über eignes und fremdes Leiden bald und leicht hinwegsetzen und auf welche der bittere Ernst des Le-

bens keine tiefen und bleibenden Eindrücke zu machen vermag. Er ist auch kein Gefühlsmensch, den seine Weichheit schwarzseherisch macht, kein überwiegend passiver Mensch, welcher, ehe er die Welt gründlich kennen gelernt, sich aus ihr zurückgezogen hat und sie nun in willensschlaffer Beschaulichkeit von seinem Schmollwinkel aus bekrittelt, sondern ein Mann der That mit penetrantem Verstande und scharfer Beobachtungsgabe, ein Weltmann, der die Welt nach allen Seiten hin aus eigner Erfahrung kennt, ein ruheloser Geist, der in dem Streben nach dem was wahrhaft befriedigt sich selbst verzehrt hat. Daß dieser Mann welcher bekennen muß, daß alles was ihm Wissenschaft und Kunstgenuß und Tafelfreuden und Frauenliebe und Reichtum und hohes Ansehn boten schließlich in Täuschung und Unbefriedigung auslief, und welcher einen so tiefen Einblick in die Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen, in den Jammer dieser Welt der Sünde und des Todes und ihre peinigenden Räthsel gewonnen, dennoch nicht mit der Resignation des Atheismus abschließt, welche an die Stelle der Gottheit das Nichts (*nirvâna*) oder eine blinde Schicksalsmacht setzt, sondern daran daß Gottesfurcht die höchste Pflicht und die Bedingung alles wahren Glücks sei als an der höchsten Wahrheit und sichersten Erkenntnis festhält: verdient ebenso unsere Bewunderung wie dies daß er sich durch den erkannten illusorischen Charakter der irdischen Dinge in keine überspannte Ascese, welche die Welt an sich und also auch die Gaben Gottes in ihr verachtet, hineindrängen läßt, sondern daß sein Ultimatum auf heiteren Lebensgenuß lautet, so wie er innerhalb der Schranken der Gottesfurcht gestattet ist und so weit Gott ihn ermöglicht. Man könnte deshalb das B. Koheleth eher das Hohelied der Gottesfurcht nennen, als wie H. Heine das „Hohelied der Skepsis“; denn so groß auch der Weltschmerz ist, welcher sich darin ausspricht — die religiöse Ueberzeugung des Verf. bleibt davon unangekränkt und inmitten alles Mißbehagens an der gegenwärtigen Welt steht der Glaube an Gott und an Gottes Gericht, also an den Sieg des Guten wie ein Fels, an dem zuletzt alle Wogen sich brechen. „Dieses Buch — sagt ein anderer neuerer Schriftsteller¹ — welches fast eben so viel Widersprüche als Verse enthält, kann als das Brevier des allmodernsten Materialismus und der äußersten Blasirtheit betrachtet werden.“ Wer so urtheilen kann, hat das Buch nicht mit Verstand gelesen. Der Schein des Materialismus entsteht nur dadurch daß der Verf. in dem Tode der Menschen ein sie ausnahmslos den Thieren gleich stellendes Endgeschick sieht, und das ist auch wahr, aber freilich nicht die ganze Wahrheit; in der Erkenntnis der Kehrseite der Sache kommt er nicht über die Schwelle, weil die Hand noch nicht da ist, näml. die Hand des Auferstandenen, die ihm hinüberhelfen könnte. Und was die vermeintliche Blasirtheit betrifft, so zeigt beispielsweise 9, 7 — 9., wie sehr ihn die Gottesfurcht davor bewahrt hat, seine Durcherprobung alles Irdischen mit dem Ekel eines abgestumpften Wüstlings abzuschließen.

1) Hartmann, Das Lied vom Ewigen. St. Gallen 1859. 12.

Selbstwidersprüche aber finden sich im B. Koheleth allerdings. Sie haben einen zwiefachen Grund. Sie sind einestheils die Widerspiegelung des sich selbst widersprechenden Thatbestands, den der Verf. constatirt. So sagt er z. B. 3, 11., daß Gott die Unendlichkeit in des Menschen Herz gegeben, aber der Mensch vermag das Ziel, das ihm damit gesteckt ist, nicht zu erreichen; 3, 12. 13., daß das Beste in dieser Welt ist, sich des Lebens zu freuen, aber dies zu können ist Gottes Gabe; 8, 12—14., daß es dem Gottesfürchtigen wol, dem Gottlosen übel geht, aber auch das Gegentheil findet sich — eben das ist der Grundton des Buches, daß Alles sein Aber hat; nur die Gottesfurcht bleibt, nachdem alles Weltliche als *vanitas vanitatum* abgeschält ist, als Kern ohne Schale übrig, aber das Gebot der Gottesfurcht als kategorischer Imperativ, die Erkenntnis daß Gottesfurcht in sich selbst das höchste Glück und Gottesgemeinschaft das höchste Gut ist bleibt ohne Ausdruck, die Gottesfurcht verinnigt sich nicht zur Gottesliebe wie z. B. in Ps. 73, sie dient nur zur Warnung und nicht zum Troste. Andernthteils enthält das Buch auch Widersprüche, welche in Gegensätzen bestehen, die der Verf. nicht zu überwinden und nicht auszugleichen im Stande ist. So wird z. B. die Frage, ob der Geist des sterbenden Menschen im Unterschiede von dem des Thieres seinen Weg aufwärts nehme, 3, 21 als eine Frage von zweifelhafter Antwort hingestellt, 12, 7 aber ohne weiteres bejaht: der Verf. hat gute Gründe für die Bejahung, aber doch keine zwingenden Beweise. Und während er 9, 10 denen welche dem Hades verfallen sind Tageshelle des Bewußtseins und Energie des Handelns abspricht, statuirt er 11, 9. 12, 14 ein über alles menschliche Thun endgültig entscheidendes Gericht des heiligen und gerechten Gottes, welches, da sich die gerechte Vergeltung diesseits häufig vermissen läßt 8, 14 und da überhaupt der diesseitige Ausgang den Unterschied des Frommen und Gottlosen nicht zu Tage bringt 9, 2., ein jenseitiges sein wird — es ist aber schwer einzusehen, wie er die Möglichkeit solchen Endgerichts mit der Schattenhaftigkeit des Daseins nach dem Tode ausgeglichen hat.

Das B. Koheleth ist einerseits ein Thatbeweis für die Macht der Offenbarungsreligion, welche den Glauben an Gott den Einen, den allweisen Weltbildner und gerechten Weltregierer, so tief und fest im religiösen Bewußtsein begründet hat, daß auch die verstimmendsten und verwirrendsten Eindrücke der gegenwärtigen Welt diesen Glauben nicht zu erschüttern vermögen, andererseits ein Thatbeweis für die Unzulänglichkeit der Offenbarungsreligion in ihrer alttest. Gestalt, indem das Misvergnügen und das Wehe, welches die Monotonie, der Wirrwarr und das Elend dieser Erde verursachen, so lange ohne Gegengewicht bleiben, bis heilsgeschichtliche Thatsachen den Himmel über der Erde erschlossen und entschleiern haben werden. In keinem alttest. Buche erscheint der Alte Bund so wie im B. Koheleth als ein *παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἔγγυς ἀφανισμοῦ* (Hebr. 8, 13). Soll das Dunkel der Erde sich lichten so muß ein Neuer Bund aufgerichtet werden, indem die himmlische Liebe, welche zugleich die himmlische

Weisheit ist, in die Menschheit eintritt und Sünde, Tod, Hades überwindet und den Schwerpunkt des Menschendaseins aus dem Diesseits in das Jenseits verlegt. In diese neue Zeit weist der Finger der Prophetie. Und Koheleth auf seinem Schutthaufen beweist, wie noth es thut, daß nun bald der Himmel über der Erde sich öffne. —

Es ist eine nur von spärlichen Lichtblicken durchbrochene finstere und selbst da, wo sie heiteren Lebensgenuß empfiehlt, ihre Grämlichkeit nicht verleugnende Weltanschauung, welche sich durch das ganze Buch in langer Dissonanzenreihe hindurchzieht und ihm einen einheitlichen Charakter gibt. Es ist also ein innerlich gleichartiges Ganzes, aber ist es auch ein bis ins Einzelne planmäßig gegliedertes? Um auf diese Frage antworten zu können, unterziehen wir den Inhalt des Buches schrittweise, aber durchweg das Ganze im Auge behaltend einer eingehenden Analyse, welche zugleich der Auslegung, indem sie dieser ihren Stoff zurechtschneidet, als Vorarbeit dienen wird.

Hienieden unter der Sonne ist Alles eitel, menschliches Mühen schafft nichts Bleibendes und alles Geschehen ist ein in stetem Kreislauf sich wiederholendes Entstehen und Vergehen — das sind die Grundgedanken des Buches, welche Koheleth 1, 2—11 mottoartig obenan stellt.

Koheleth-Salomo, der gewesene König, beginnt dann die Nichtigkeit alles Irdischen aus seiner eignen Erfahrung heraus zu belegen: unbefriedigend hat sich ihm das Streben nach weltlichem Wissen 1, 12 ff., unbefriedigend das Streben nach Freude im Genießen und die Beschaffung aller erdenklichen Genußmittel erwiesen 2, 1—11.; die Weisheit ist eitel, denn der Weise fällt gleichwie der Thor dem Tode und der Vergessenheit anheim 2, 12—17., und der Reichtum ist eitel, denn er geht auf einen, man weiß nicht ob würdigen oder unwürdigen, Erben über 2, 18—21., und übrigens hängt heiteres Genießen wie Weisheit und Wissen nicht lediglich vom Wollen des Menschen ab, sondern beides ist Gottes Gabe 2, 22 ff. Alles hat seine von Gott geordnete Zeit, der Mensch aber vermag das die Unendlichkeit erfüllende Gotteswerk trotz des ihm eingepflanzten Forschungstriebes weder rückwärts noch vorwärts zu überschauen; seine Bedingtheit in allem, auch im heiteren Genießen, soll ihm eine Schule der Furcht Gottes des alles unabänderlich Bedingenden werden, welcher den Kreislauf des Geschehens gestaltet 3, 1—15. Sieht er an der Stätte des Rechts die Ungerechtigkeit walten, so ist eben Gottes Zeit zu richterlichem Eingreifen noch nicht gekommen 3, 16. 17. Gott will die Menschen prüfen, sie sollen sehen, daß sie gleich den Thieren zufällige und ohne gewissen Unterschied von den Thieren dem Tode verfallende Wesen sind — es erübrigt nichts, als sich so gut es geht dieses vergänglichlichen Lebens zu freuen 3, 18 ff.

Koheleth registrirt nun weiter die Misverhältnisse unter der Sonne: die Tyrannenwirthschaft, angesichts welcher Todt sein für besser als Leben und Nicht ins Dasein getreten sein für besser als beides zu halten ist 4, 1—3., die Rivalität 4, 4., die Ruhelosigkeit der Arbeit,

von der nur der Thor sich entbindet 4, 5. 6., das ziellose Mühen und Kargen des Alleinstehenden 4, 7—12., die Täuschung der auf einen zum Throne gelangten Emporkömmling gesetzten Hoffnungen 4, 13—16.

Bis hieher ist Zusammenhang: äußerlich unvermittelt folgen Regeln für das Verhalten des Menschen gegenüber dem Allesbedingenden: für den Besuch des Gotteshauses 4, 17., das Beten 5, 1. 2 und das Geloben 5, 3—6.

Dann setzt sich das Eitelkeiten-Register fort: die unersättlich habgierige Ausbeutung des Niedern durch den Höheren im despotischen Staate, wobei sich der Verf. den patriarchalischen, auf Ackerbau basirten Staat lobt 5, 7—9., und das Nichtige und Misliche des Reichtums, der den Reichen nicht glücklicher macht als den Handarbeiter 5, 10. 11., der zuweilen, ohne vererbt werden zu können, verloren geht 5, 12—14 und den sein Besitzer jedenfalls sterbend im Stiche lassen muß 5, 15. 16. Der Reichtum hat nur einen Werth, wenn durch ihn vermittelter heiterer Lebensgenuß als Gottes Gabe hinzukommt 5, 17 ff. Denn es kommt vor, daß Gott einem Menschen Reichtum gewährt, einem Fremden aber den Nießbrauch 6, 1. 2. Die Fehlgeburt ist besser daran, als ein Mensch, der hundert Kinder und langes Leben und doch bis in den Tod hinein keinen Genuß vom Leben hat 6, 3—5. Das in die Zukunft schweifende Verlangen ist eine Pein, nur so viel als der Mensch wirklich genießt hat er von all seiner Mühe 6, 6—9. Was der Mensch werden soll, ist prädestinirt, alles Entgegenringen wäre nutzlos, das Wissen um das was ihm gut und um seine Zukunft steht in keines Menschen Macht 6, 10 ff.

Es folgen nun ohne vorbedachten Plan, nur lose an das *מִזֶּה-טוֹב* 6, 12 sich anknüpfend, allerlei Lebensweisheitsregeln mit dem Stichworte *טוֹב*, zuerst sechs (vielleicht ursprünglich sieben) Sprüche von je zwei Dingen, deren eines besser ist als das andere 7, 1—9., dann drei mit gleichem Stichwort, aber ohne comparative Fassung 7, 10. 11—12. 13—14. Integrirend im Ganzen ist auch diese Spruchreihe, denn ihr Ultimatum ist die Ermahnung zu gottesfürchtiger Freude innerhalb der engen Schranken dieses von Gott aus guten und bösen Tagen gestalteten und in die Finsternis des Todes verlaufenden Lebens. Auch diese Freude selbst aber wird beschränkt, indem ihr der tiefe Ernst des *memento mori* beigemischt und Kummer für sittlich bessernder als Lachen erklärt wird.

Mit 7, 15 tritt das aus eigener Erfahrung redende Ich wieder in den Vordergrund, aber Rathschläge und Beobachtungen folgen auch hier einander ohne engeren Zusammenhang in aphoristischer Weise. Koheleth warnt vor extremischem Verhalten nach der Seite des Guten sowol als des Bösen hin — der Gottesfürchtige weiß den Gefahren der Extreme zu entgehen 7, 15—18. Nichts gewährt stärkeren Schutz als Weisheit, denn (?) bei aller Gerechtigkeit thut der Mensch Fehlritte 7, 19. 20. Du sollst nicht überall hinhorchen, um nicht Schlimmes über dich selbst zu hören — auch du selber hast ja oft nicht glimpflicher dich über Andere ausgesprochen 7, 21. 22. Er hat das alles

erprobt, aber nichts hat er in seinem Streben nach Weisheit und seiner Beobachtung des Unterschieds von Weisheit und Thorheit gefährlicher gefunden als die Schlingen des Weibes; unter tausend Menschen hat er Einen Mann, aber nicht Ein Weib wie es sein soll gefunden; überhaupt hat er gefunden, daß Gott die Menschen gerade geschaffen, daß diese aber auf vielerlei raffinirte Nebenwege gerathen sind 7, 23 ff.

Wie der Weise das Weib und überhaupt die Menschen durchschaut, so lehrt ihn die Weisheit auch Gehorsam gegen den König, dem er Treue geschworen, und unter despotischem Drucke stilles Harren auf den Zeitpunkt richterlichen Eingreifens Gottes 8, 1—9. In Zeiten despotischer Herrschaft kommt es vor, daß Gottlose ehrlich begraben, Rechtschaffene vertrieben und vergessen werden 8, 10. Gottes Urtheil läßt auf sich warten, um so geflissentlicher geben sich die Menschen dem Bösen hin; Gott ist gerecht, aber in Widerspruch mit seiner Gerechtigkeit geht es hienieden den Gerechten wie Gottlosen und den Gottlosen wie Gerechten 8, 11—14. Angesichts dieser Eitelkeiten ist es für den Menschen das Gerathenste, zu essen und zu trinken und sich zu freuen, so wie es seine Mühsal während der von Gott beschiedenen Lebensdauer zuläßt 8, 15. Das ruhelose Treiben hienieden führt doch zu nichts, alles Mühen des Menschen, das Walten Gottes zu begreifen, ist vergeblich 8, 16 ff. Denn bei näherer Betrachtung zeigt sich daß auch die Gerechten mit all ihrem Thun von Gott bedingt sind und daß überhaupt der Mensch in nichts, auch in seinen Affekten, sein selbst ist, und, was hienieden das Schlimmste von allem, weil es die Menschen zu böser toller Ausnutzung des Lebens antreibt: Gerechte wie Ungerechte verfallen zuletzt gleichem Todesgeschick — es ist auch Gottes Wille an den Menschen, daß er dieses vergängliche Leben, ehe es in die Nacht des Hades versinkt, in heiterem Genießen und rüstigem Wirken verbringe 9, 1—10. Der Erfolg des Wirkens läßt sich nicht erzwingen, auch die beste Befähigung gewährleistet ihn nicht, ein unberechenbares Verhängnis vereitelt schließlich alles 9, 11. 12.

Es folgen nun in nur loser Gedankenverknüpfung mit dem Vorhergehenden und unter sich allerlei Erlebnisse und Sprüche, Weisheit und Thorheit und die Misverhältnisse hienieden in Würdigung beider betreffend 9, 13—10, 15. Nur Ein Spruch ist dem hier durchweg festgehaltenen Thema ungleichartig, nämlich 10, 4., welcher Gelassenheit bei aufwallendem Zorne des Herrschers empfiehlt. Der folgende Spruch 10, 5. 6 kehrt zum Thema zurück, aber an jenen anknüpfend; das Verhältniß des Regenten und der Regierten zu einander ist ein Hauptaugenmerk Koheleths.

Mit einem Spruche von Königen und Fürsten guter und schlechter Art wird von neuem angehoben; die Völlerei führt auf die Faulheit und im Gegensatz zu dieser (aber nicht ohne daß sich die Warnung, dem Könige nicht zu fluchen, dazwischenschiebt) folgen Ermahnungen zu unternehmender und sich vorsichtig deckender, aber auch kühnlich wagender und allesversuchender Thätigkeit, denn die Zukunft ist Gottes und nicht zu berechnen 10, 16—11, 6. Das Licht ist süß, das Leben,

so lang es auch sein mag, im Hinblick auf die um vieles längere ungewisse finstere Zukunft werth daß man sich seiner freue 11, 7. 8. So ist Koheleth am Ende dieser letzten Spruchreihe wieder bei seinem *Ceterum censeo* angelangt; er gestaltet es in der Aufforderung an den Jüngling, sich seines Lebens zu freuen, aber ohne Gottes zu vergessen, dem er es verdankt und dem er Rechenschaft zu geben hat, ehe denn ihn Greisenalter und Tod überkommen, zu einem volltönenden Finale 11, 9 — 12, 7. Das letzte Wort des Buches 12, 8 lautet wie das erste (1, 2): „O Eitelkeit der Eitelkeiten, Alles ist eitel.“

Ein Epilog von gleicher Hand mit dem Buche besiegelt dessen Wahrheit: es ist aus Salomo's Seele geschrieben, aus gleichem Urquell der Weisheit geflossen; der Leser soll sich nicht in viel Bücherlesen verlieren, denn die Summa alles Wissenswürdigen für den Menschen reducirt sich auf den Einen Satz: Fürchte Gott, denn alles Thun unterliegt seinem Gerichte 12, 9 ff.

Blicken wir auf diese umrißliche Reproduction des Inhalts und Gedankengangs des Buchs zurück, so zeigt sich durchweg gleiche Weltanschauung mit gleichem Ultimatum, und auch insofern Kunst der Composition, als eine malerische Ouvertüre das Buch eröffnet und ein malerisches Finale es abschließt. Aber stufengängige Entwicklung, fortschreitende Beweisführung läßt sich vermissen und sogar die Gruppierung des Gleichartigen ist nicht rein durchgeführt; die Gedankenverknüpfung ist öfter durch Aeußerliches und Zufälliges bestimmt und nicht selten schiebt sich in die Kette des Sachverwandten ein fremdartiges Glied ein. Das in c. 1 und 2 diesen Bekenntnissen aufgedruckte salomonische Gepräge beginnt weiterhin sich zu verwischen. Die Aneinanderreihung der Bekenntnisse wird von c. 3 an aphoristisch, und die eingelegten Spruchreihen lassen sich nicht befriedigend rubriciren. Die Gründe, Anlässe und Absichten, welche den Verf. bestimmten, Bekenntnisse und Sittensprüche gerade so einander folgen zu lassen, entziehen sich größtentheils der Beobachtung. Alle Versuche, in dem Ganzen nicht nur Einheit des Geistes, sondern auch genetischen Fortgang, allesbeherrschenden Plan und organische Gliederung nachzuweisen, mußten bisher und werden inskünftige scheitern.¹

*

*

Wir sind bei dieser Besprechung des Geistes und der Anlage des B. Koheleth von der Voraussetzung ausgegangen, daß es ein nachexilisches Buch, daß es eins der jüngsten alttest. Bücher sei. Die Tradition

1) Hieronymus *ad Ecclesiasten* gegen Ende ist gut unterrichtet, indem er bemerkt: *Ajunt Hebraei, quum inter cetera scripta Salomonis, quae antiquata sunt nec in memoria duraverunt, et hic liber oblitterandus videretur, et quod vanas assereret Dei creaturas et totum putaret esse pro nihilo, et potum et cibum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo (XII, 13) meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur.*

freilich betrachtet es als salomonisch. Laut *Bathra* 15^a soll das hizkianische Collegium (חִזְקִיָּה וְיָסִיעָיו d. i. Hizkia und seine Genossenschaft) wie das B. Jesaja so auch Mischle, Schir und Koheleth, also die drei salomonischen Schriften „geschrieben“ d. i. schriftlich fixirt haben (s. den Comm. zum Spruchbuch S. 6). Der Midrasch nimmt es als von Salomo und zwar an seinem Lebensabend (לֵצֵת יָקָרָו) wie das Hohelied in seiner Jugend und Mischle in seiner Lebensmitte geschrieben (*Jalkut* zu 1, 1). Wenn *Rosch haschana* 21^b gesagt wird, daß Koheleth ein anderer Mose sein und die Eine von Mose noch unerschlossene der funfzig Erkenntnisportnen erschließen wollte, daß es ihm aber versagt ward: so wird dabei angenommen, daß er der unvergleichliche König war, wie Mose der unvergleichliche Prophet. Und Bloch in seiner Schrift über Ursprung und Entstehungszeit des B. Koheleth (1872) hat Recht, daß alle Bedenken gegen die Kanonicität des Buches die Autorschaft Salomo's unangetastet ließen. Das B. Koheleth war im ersten Jahrh. n. Chr. noch ein Antilegomenon. Wir haben in der Einleitung zum Hohenliede S. 14 die zwei Versammlungen gesetzlicher Autoritäten, auf denen die Frage nach der Kanonicität des B. Koheleth zum Aus-
trag kam, quellenmäßig gezeichnet. Die Synode in Jabne (Jamnia) um 90 entschied die Kanonicität des Buches gegen die Schule Schammaï's. Die Gründe, welche von dieser gegen die Kanonicität geltend gemacht wurden, sind aus *Schabbath* 30^b und *Megilla* 7^a ersichtlich. Dort erfahren wir, daß man die Worte des Buches, bes. 2, 2 vgl. 7, 3 (wobei מְהוּלָּל מְהוּלָּל, 'preiswürdig' gelesen wird) und 8, 15 vgl. 2, 2., sich widersprechend fand (vgl. den Comm. zum Spruchbuch S. 36), und hier daß man den Inspirationscharakter daran vermißte; auch stieß man sich nach *Midrasch Koheleth* zu 11, 9 an den Aufforderungen zum Sinnengenuss und Wandeln auf den Wegen der Herzenslust, welche in Widerspruch mit der Thora (vgl. 11, 9 mit Num. 15, 39) zu stehen und der Häresie sich zuzuneigen (מִסֵּךְ לְצַד מִיָּסֵד) schienen. Aber der Glaube an Salomo als Verf. blieb dabei unerschüttert und die Ermahnungen zur Gottesfurcht mit Hinweis auf das künftige Gericht hoben über die bedenkenenerregenden Beobachtungen hinweg. Schon zur Zeit Herodes des Großen (*Bathra* 4^a) und weiterhin Rabban Gamaliels (*Schabbath* 30^b) wird das Buch mit הכתוב oder דברי or שנאמר als h. Schrift citirt, und wo statt des Buchs der Verf. genannt wird lautet die Citationsformel ויעלוי אמר שלמה oder das Buch wird neben Mischle und Schir als gleicherweise salomonisch behandelt (z. B. *Erubin* 21^b).

Also selbst die Bedenklichkeit des Inhalts vermochte keinerlei Bedenken wegen des Verfassers hervorzurufen. Die alte Zeit bis in die mit dem Christentum angebrochene neue Zeit und im Grunde bis in das Reformationsjahrhundert hinein ermangelte alles Sinns für innere und literaturgeschichtliche Merkmale der Entstehungszeit eines Buches. Erst die Reformation rief mit der Kritik der dogmatischen Traditionen zugleich auch die biblische Kritik ins Dasein und erhob diese zu einem wesentlichen Bestandtheil der Schriftwissenschaft. Luther in seinen Tischreden ist der Erste, welcher den Prediger für eins der jüngsten

alttest. Bücher erklärt: er meint, das Buch sei nicht vollständig auf uns gekommen; es sei eher von Sirach als von Salomo geschrieben; dazu sei es „wie ein Talmud aus vielen Büchern zusammengezogen, vielleicht aus der Liberey des Königs Ptolemäus Euergetes in Aegypten.“¹ Es sind nur flüchtige Aeüßerungen, welche nicht den Werth wissenschaftlicher Ergebnisse beanspruchen, aber eines aus den Banden leichtgläubiger Hinnahme des Ueberlieferten gründlich frei gewordenen genialen Geistes. Sie fanden bei seinen Zeitgenossen bis in das folg. Jahrhundert hinein taube Ohren. Erst Hugo Grotius (1644) spricht wie Luther das Buch dem Salomo ab, mit ihm darin irre gehend, daß er es für eine Zusammenstellung von allerlei Aussprüchen der Weisen *περὶ τῆς ἐβδαιμονίας* hält, aber in Einem Punkte den Nagel auf den Kopf treffend: *Argumentum ejus rei habeo multa vocabula, quae non alibi quam in Daniele, Esdra et Chaldaeis interpretibus reperias*. Diese Beobachtung bewährt sich. Wenn das B. Koheleth altsalomonisch wäre, so gäbe es keine Geschichte der hebräischen Sprache. Bernstein aber (*Quaestiones nonnullae Kohelethanae* 1854) hat darin Recht, daß die hebräische Sprach- und Literaturgeschichte jedenfalls durch das babylonische Exil halbirt wird und daß das B. Koheleth das Gepräge der nachexilischen Sprachzeit aufweist. Wir haben das darin zur Verwendung kommende Sprachgut genauester Analyse unterzogen und stellen nun in dem folgenden alphabetischen Glossar das dem Buche ausschließlich Eigentümliche oder mit den jüngsten kanonischen Büchern Gemeinsame zusammen, ohne selbstverständlich auf diejenigen Hapaxlegomena einen Werth zu legen, welche sonst nicht vorkommende Sachen und Begriffe ausdrücken.

Verzeichnis der Hapaxlegomena und jüngerer Sprachzeit angehörigen Wörter und Formen im B. Koheleth.

אֶבְרִיָּה Kaper d. i. Beere (Blüthenknospe) des Kapernstrauches, nur 12, 5 vgl. *Ma'seroth* IV, 6. *Berachoth* 36^a, wo אֶבְרִיָּוֹת Kapernbeeren und קַפְרִיסִין die Schalen der Kapernfrucht unterschieden werden.

אָדָם Mann *opp.* אִשָּׁה nur 7, 28.

אָזן *Pi.* abwägen, nur 12, 9., auch nicht talmudisch.

אֵי wehe 10, 16. אֵיִלִּי wehe ihm 4, 10 statt des älteren אִי vgl. *Ez.* 2, 10., wie אֵי לָהֶם *Schemôth rabba* c. 46. אֵי מֵה בִּישָׁן ach wie böse Trg. jer. II Lev. 26, 29. אֵי שָׁמַיִם ach Himmel *Rosch ha-*

1) Tischreden in Förstemann-Bindseils Ausg. S. 400 f. Die Aeüßerung lautet fast so als ob Luther hier den *Ecclesiastes* (Koheleth) und *Ecclesiasticus* (Sirach) vermenge. Später blieb er nur dabei stehen, das Buch enthalte eine nicht von Salomo selbst bewerkstelligte Zusammenstellung salomonischer Aussprüche.

- schana* 19^a. *אֵי עֲנִי* weh über den Sanftmütigen *Berachoth* 6^b
vgl. *אֵי עֲנִי* *Sanhedrin* 11^a.
- אֶלֶּךְ* wenn 6, 6. Est. 7, 4., aus *אֶלֶּךְ* (*אֶלֶּךְ*) und *לֵךְ* (*לֵךְ* lies *לֵךְ* Ez. 3, 6) zusammengesetzt, Trg. Dt. 32, 29 = hebr. *לֵךְ*, allgewöhnlich in der Mischna z. B. *Maccoth* I, 10 *אֵלֶּיךְ הָיִינוּ בְּמִנְהַרְרִין* wenn wir im Synedrium gewesen wären.
- אֶסְרִים* Fesseln, nur 7, 26., wie *Seder olam rabba* c. 25: als man es verbot, starb er alsbald *בְּאֶסְרֵי*, vgl. zu 4, 14.
- אֶסְפֹּת* *בְּעֵלֵי* Mitglieder der Versammlungen, nur 12, 11 wie *Sanhedrin* 12^a (von den zur Feststellung des Kalenders Versammelten), vgl. die doppelte Erklärung des Ausdrucks *jer. Sanhedrin* X, 1.
- בָּהֶל* eilig s., sich beeilen, nur 5, 1. 7, 9 wie *Hi.* Est. 6, 14 vgl. den transitiven Gebrauch des *Pi.* Est. 2, 9., wie targ. *בָּהֶל* (= *אֶתְבָּהֵל*) und *בְּהִילִי* Eile.
- בֹּרֵר* ausforschen, nur 9, 1., vgl. das talmudische *עַל בֹּרֵרֵי* rein, gründlich, fehler- und irrthumsfrei.
- בְּחִירֹת* Jünglingsalter, nur 11, 9. 12, 1 vgl. *מִבְּחִירֵי* Num. 11, 28.
- בָּטַל* feiern, unthätig s. 12, 3., sonst nur im Chaldäischen des B. Ezra, allgewöhnlich in der Mischna z. B. *Aboth* I, 5 *בִּטּוּל מְרַבְרֵי הָרָחָק* vom Gesetzesstudium ablassend.
- בֵּית עֹלָם* das ewige Haus (vgl. Ez. 26, 20) d. i. Grab 12, 5 wie *Tosifta Berachoth* III: *הַמַּפְטִיר בְּבֵית עֹלָמִים אֵינוֹ חוֹתֵם בְּרוּךְ* wer auf dem Gottesacker die Abschiedsrede hält schließt nicht mit dem Segensspruch, vgl. *בֵּית עֹלָם* Trg. Jes. 14, 18. 42, 11.
- בָּבוֹ* sodann 8, 10. Est. 4, 16., sonst nur targumisch z. B. Jes. 16, 5 *בָּבוֹ מְשִׁיחָא דְּיִשְׂרָאֵל רִחֲמֵן בְּטוֹב מִיְּסוּדָהּ* alsdann wird der Messias Israels herrichten in Güte seinen Thron.
- הַלְשֹׁן* *בְּעֵל* der eine sonderliche Zunge hat (mit der er Schlangen beschwören kann 10, 11., vgl. *בְּעַל בָּשָׂר* wolbeleibt *Berachoth* 13^b. *בְּעַל גִּבּוֹר* der eine große Mannheit hat *Bechoroth* VII, 5. *בְּעַל הַחוּטִם* der Großnäsige, die Nase hoch Tragende *Taanith* 29^a).
- בְּבִיר* anstrengen, mit Macht aufbieten (die Kräfte), nur 10, 10., anderwärts: mächtig machen.
- בְּמִצָּן* Grube, nur 10, 8., syrisch und im Trg. der Hagiographen (vgl. Trg. Ps. 7, 16 das Verbum *בְּמִצָּן* graben).
- בְּבִירָת*, s. unter *ש*.
- הָיָה* was wird d. i. herauskommt 2, 22 wie mischnisch z. B. *Schabbath* VI, 6. *Erubin* I, 10. *Jebamoth* XV, 2 von dem was wirklich vor- kommt, was erfahrungsgemäß vorliegt, was zu geschehen pflegt.

הוֹלָלוּת 1, 17. 2, 12. 7, 25. 9, 3 und הוֹלִלִית 10, 13 Tollheit, nur im B. Koheleth.

זָכָרוֹ als Hauptform (neben der älteren זָכְרוֹן) 1, 11. 2, 16., wogegen Lev. 23, 24 Verbindungsform.

זָמַן Zeit 3, 1. Neh. 2, 6. Est. 9, 27. 31., sonst nur im biblischen Chaldäisch, neben שָׁעָה *ōra* das gew. Mischna-Wort für *καὶρός* und *χρόνος*.

הוֹלָה als Beiwort des Uebels: (*malum*) *aegrum* 5, 12. 15., wofür Jes. 17, 11. Nah. 3, 19. Jer. 10, 19. 14, 17 נִחָלָה.

בֶּן-הוֹרִים ein Freigeborner, Freier (*liber*, Gegens. v. עֶבֶר *servus*) 10, 17., das dafür gew. Wort im Talmud, sogar von Besitztümern wie *praedium liberum*, *aedes liberae* (nicht mit Hypotheken oder Servituten belastet) im römischen Recht, vgl. חֲרוּת (Freiheit) auf den Revolutionsmünzen der römischen Zeit.

חוץ מִן außer, nur 2, 25 (chald. מִן *min*), häufig in der Mischna z. B. *Middoth* II, 3 חוץ מִן משל אולם (den Stufen) der Vorhalle, חוץ מִן ניקנור ausgenommen das Nikanorthor.

חִישׁ sinnlich wahrnehmen und genießen 2, 25., im Talm. u. Syr. von schmerzlichen Empfindungen, hier (vgl. Job 20, 2) vom sinnlichen Empfinden und Erfahren im Allgem., wie im Rabbinischen die fünf Sinne חושים, arab. حَوَاسَّ, heißen.

חִילָּהִים Kräfte 10, 10., überall sonst, auch im Aram. (חִילָּהִיא), Kriegsscharen ausgen. Jes. 30, 6., wo es *opes* Schätze bedeutet.

חֲסָרוֹן Mangel, Deficit 1, 15., ein gew. Wort der nachbibl. Sprache z. B. im hohepriesterlichen Gebet am Versöhnungstag: „Sollte uns an diesem Tage oder in diesem Jahre ein Mangel (חֲסָרוֹן) betreten, so sei unser Mangel ein durch gute Werke herbeigeführter“ (יִהְיֶה חֲסָרוֹנוֹ בַּחֲסָרוֹן שֶׁל מַצּוּת).¹

חֶפֶץ Vorhaben, Geschäft, Angelegenheit, Sache 3, 1. 17. 5, 7. 8, 6 vgl. Jes. 58, 3. 13. Die ursprüngliche unabgeschwächte Bed. findet sich 5, 3. 12. 1. 10. Die Abschwächung des Grundbegriffs ‚Neigung, Verlangen, Wolgefallen‘ mag schon frühe begonnen haben, im B. Koheleth ist sie schon so weit vorgeschritten wie in der Mischna-Sprache z. B. *Mezi'a* IV, 6 בכמה חפץ זה wie viel kostet diese Sache?

חֲשָׁבוֹר Berechnung, Durchdenkung, Rechnungs- und Denkergebnis 7, 25. 27. 9, 10. Plur. חֲשָׁבוֹת *machinationes* 7, 29., nur noch

1) s. meine Geschichte der jüd. Poesie S. 187 f.

2 Chr. 26, 15 in der Bed. *machinae bellicae*, aber ähnlich wie im B. Koheleth *Schabbath* 150^a: חשבונות של מצות מותר לחשבן Rechnungen die ein gutes Werk betreffen darf man am Sabbat machen. דין וחשבון ist der übliche mischnische Ausdruck für ‚Rechenschaft‘.

תַּחֲתִּים Schrecknisse, nur 12, 5.

טְחִינָה Mühle 12, 4 vgl. טְחִין Thren. 5, 13., der Mischna-Sprache fremd, aber ebenso dem älteren תַּחֲתִּים entsprechend, wie das Vulgararabische مَطْحَنَة und طاحون statt des älteren حاح gebraucht.¹

נִתְחַשׁ Pi. verzweifeln lassen (sein Herz), nur 2, 20., talm. *Nithpa*. נִתְחַשׁ die Hoffnung aufgeben z. B. *Kelim* XXVI, 8.

נִתְחַשׁ Abmüdung, nur 12, 12., ein Abstractum, wie es von allen Verben gebildet werden kann und bes. in jüngerer Sprachzeit häufiger als früher gebildet wird.

יִתְרַח als Participialadj.: Uebriges (vgl. 1 S. 15, 15) = Vortheil (Gewinn) 6, 11. 7, 11 oder Vorzug 6, 8. Als Adv.: mehr (vgl. Est. 6, 6), absonderlich 2, 15. 7, 16. וְיִתְרַח וְיִתְרַח und überdem daß 12, 9. וְיִתְרַח und was darüber hinausgeht 12, 12. Im talmudischen Hebräisch ist יִתְרַח in der Bed. ‚überschüssig‘ (*Kidduschin* 24^b) und als Adv. in der Bed. *plus* oder *magis* (z. B. *Chullin* 57^b) gewöhnlich.

יִפְחַד von dem was gut und recht ist 3, 11. 5, 17 wie z. B. *jer. Pesachim* IX, 9 (*b. Pesachim* 99^a): Wolanständig (יִפְחַד) ist Schweigen den Weisen, um wie viel mehr den Thoren!

יִתְרוֹ Vorzug 2, 13 (bis) 7, 12 (synon. מִזְרֵחַ 3, 19), öfter: reeller Gewinn 1, 3. 2, 11. 3, 9. 5, 15. 10, 10., beides zugleich: Vorzug und Vortheil 5, 8. Dem B. Koheleth eigentümlich (= aram. יִתְרוֹ) und im Rabbinischen von da entnommen.

כְּאֶחָד zusammen, zugleich 11, 6. Jes. 65, 25 Chron. Ezr. Nehem., das chald. כְּאֶחָד, syr. ܕܝܚܕܐ, häufig in der Mischna-Sprache z. B. רואה את החדר ואת העליה כאחד wer das Unterzimmer und das Dachzimmer zugleich sieht d. i. mit einem Auge schielt *Bechoroth* VII, 4. Ebenso כְּאֶחָד z. B. *Kilajim* I, 9.

כְּבָר (Größe, Länge) Adv. längst, schon 1, 10. 2, 12. 16. 3, 15. 4, 2. 6, 10. 9, 6. 7., wie allgewöhnlich in der Mischna z. B. שכבר הייתי מסתכל ich habe bereits wahrgenommen *Erubin* IV, 2. שכבר כתבו

¹) s. Eli Smith in meinem „Jüdisch-arabische Poesien aus vormuhammedischer Zeit“ (1874) S. 40.

אבותיהם על ידיהם weil ihre Väter längst an ihrer Statt die Verschreibung vollzogen haben *Nedarim* V, 5., im Aram. häufiger in der Bed. ‚vielleicht‘ als ‚ehedem‘.

תָּשָׁר taugen, glücken 11, 6. Est. 8, 5., in der Mischna-Sprache das gemeinübliche Wort von dem was rituell taugt, gesetzlich zulässig ist. *Hi.* Verbalnomen תִּשְׁרִי nur 10, 10: Instandsetzung, in der Mischna das gew. Wort von vorschriftsmäßiger Herrichtung z. B. der Erstlingsgarbe, der Laubhütte, des Feststraußes, in der Aufschrift des Traktats מְכַשִּׁיר von Empfänglichmachung für Unreinheit. Vgl. z. B. *Menachoth* 48^b אין דנין דבר שלא בהכשירו מרבר שבחכשירו man zieht keinen Schluß von einer Sache die sich vorschriftsmäßig richtig verhält auf eine von der dies nicht gilt. Man spricht תִּשְׁרִי meist תִּשְׁרִי aus, aber richtiger ist תָּשָׁר.¹

תִּשְׁרִי Gedeihlichkeit, Ersprößlichkeit, nur 2, 21. 4, 4. 5, 10., in der Mischna unbelegbar.

לְבַד absolut: *tantummodo* 7, 29. Aehnlich, aber nicht völlig gleich ist Jes. 26, 13.

לְהַג Studium, ausschließlich 12, 12., nicht talmudisch, v. לְהַג arab.

לֶחֶז lechzen ($\sqrt{\text{לֶח}}$), gieren, angelegentlich erstreben, syr. لَحَز der Dunst (vom Schnauben *exhalare*), sinnverwandt הִגִּין (הִגָּה), wonach *jer. Sanhedrin* X, 1 und anderwärts erklärt wird: להגין ניתנו ליגיעה בשר לא ניתנו zu flüchtiger Lectüre sind sie gegeben, nicht sich daran abzuarbeiten.

לָקַד begleiten (sonst: borgen) 8, 15., wie in der Mischna: einen Gast geleiten, einen Reisenden begleiten, einem Todten das Geleit geben, wovon das Sprichwort: לוֹאֵי יְלֹנִינָה wer Todten das Geleit gibt, dem wird mans auch geben *Kethuboth* 72^a, vgl. שם לָקַד ständiger Beiname *Negaim* XIV, 6.

מִדִּיקָה Stadtbezirk, Stadt 5, 7 und außerdem in keinem vor dem Exil entstandenen Buche.

מִדָּע Wissen, Bewußtsein *συνηδονος* 10, 20 und außerdem nur beim Chronisten und im B. Daniel, targumisch מִדָּע.

מִלָּאָה *gravida*, nur 11, 5 wie in der Mischna z. B. *Jebamoth* XVI, 1 מִלָּאָה war sie schon bei ihrer Abreise schwanger.

1) s. meinen hebr. Römerbrief S. 79 vgl. Steins Thalmudische Terminologie (1869) unter תִּשְׁרִי und תָּשָׁר.

- מִלְאָה** vom Priester 5, 5 vgl. Mal. 2, 7 im Sinne des späteren שְׁמִימָה (שְׁלִיחַ דְּרַחֲמָנָא) Delegirter Gottes.¹
- מִסְכָּן** herabgekommen, arm, nur 4, 13. 9, 15. 16., vgl. aber מִסְכֵּנִית Armut Dt. 8, 9 und מִסְכֵּן verarmt Jes. 40, 20.
- מִשְׁמֵרוֹת** Nägel 12, 11 = מִסְמְרוֹת Jer. 10, 4., vgl. Jes. 41, 7. 1 Chr. 22, 3. 2 Chr. 3, 9.
- מִעֲטִים** wenige 5, 1., ein nur noch Ps. 109, 8 vorkommender Plural.
- מִקְרָה** Widerfahrnis, Zufall, häufiger im B. Koheleth als in einem andern Buche und 3, 19 (s. den Comm.) von den dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Wesen selbst gesagt.
- מִרוּץ** Lauf, ausschließlich 9, 11 (sonst מְרִיצָה).
- מִשָּׁה** ziehen, ködern, laben, näml. den Körper mit Wein 2, 3 wie in der RA מִשָּׁה אֶת־הַלֵּב *Chagiga* 14^a *Sifri* 135^b ed. *Friedmann*.
- מִשְׁלַחַת** Dimission 8, 8 (anders als Ps. 78, 49).
- נָגַע** *Hi.* mit אָל jemandem zustoßen, widerfahren, so oder so ergehen 8, 14 wie Est. 9, 26., aram. לְ מִנָּע z. B. Trg. jer. zu Ex. 33, 13.
- נָהַג** sich führen, benehmen, gewöhnen 2, 3 wie in der Mischna-Sprache z. B. *Aboda zara* III, 4 אֶת שְׁנוֹהַג בּוֹ מִשּׁוֹם אֱלֹהִים einer gegen den man sich wie gegen einen Gott benimmt, ebend. 54^b עוֹלָם כְּמִנְהַגוֹ הַזֶּה die Welt hat ihren weltordnungsgemäßen ordentlichen Verlauf, vgl. Trg. Koh. 10, 4 deinen guten Posten הֵי הַיָּדִיתָ נִהַג לְמָקוֹם בָּיָה wo du gewohnt warst zu stehen verlaß nicht.
- נָחַת** Befriedigung, Wolsein 6, 5 wie in dem gemeinüblichen נָחַת רִיחַ vgl. נָחַת לִי שְׁלֵמָה es wäre ihm besser nicht geschaffen zu sein *jer. Berachoth* I, 2. Dieses נָחַת לִי für Koheleths לִי נָחַת ist häufig.
- נָטַע** *figere, infigere* 12, 11 (wofür Jes. 22, 23 נָטַע, mischnisch קָבַע *jer. Sanhedrin* X, 1) wie Dan. 11, 45.
- סָבַל** *Hithpa.* sich schleppen, nur 12, 5.
- סוֹף** Ende 3, 11. 7, 2. 12, 13. Jo. 2, 20. 2 Chr. 20, 16., das jüngere Wort, welches das im B. Koheleth daneben gebrauchte אַחֲרִית 7, 8. 10, 13 später verdrängt hat (z. B. gleich in der ersten Mischna *Berachoth* I, 1 עַד סוֹף הָאֲשֵׁמֶרֶת הָרִאשׁוֹנָה bis zu Ende der ersten Nachtwache), sich aber nicht immer mit אַחֲרִית deckt; denn für סוֹף דָּבָר 12, 13 (gemeinüblich in der RA אֵלֶּא אִפִּילוּ . . . אֵלֶּא סוֹף דָּבָר, das ist nicht Alles . . . sondern auch 'des palästinischen Talmud²⁾,

1) s. meinen Aufsatz: Die Discussion der Amtsfrage in Mischna und Gemara, Luth. Zeitschrift 1854 S. 446—449.

2) s. den hebräischen Römerbrief S. 81. 84.

welches den Sinn von *summa summarum* hat (synon. mischnisch: *בְּלֵלָא דְּבֵר*), wäre *אחרית דבר* unanwendbar.

סָבֵל Narr 2, 19. 7, 17. 10, 3 (bis) 14. Jer. 4, 22. 5, 21., im B. Koheleth
Synonym des noch häufiger gebrauchten *בָּסִיל*, dessen Targum-
wort es ist.

סָבֵל Narrheit, ausschließlich 10, 6.

סָבֵלִית Narrheit 1, 17 (hier mit *ש*). 2, 3. 12. 13. 7, 25. 10, 1. 13
(synon. *בָּסִילִית* Spr. 9, 13).

סָכַן *Ni.* sich gefährden 10, 9., vgl. *Berachoth* I, 3 *סִכַּנְתִּי בַעֲצָמַי* ich
brachte mich selber in Gefahr, davon *מִסָּכָן* gefährdet, lebensge-
fährlich krank, *סָכֵן* Gefährdung, *סָכָה* Gefahr. Dem *Ni.* ent-
spricht das targumisch-talmudische *Ithpa.* *אֶסְכַּחֵן* in Gefahr
gerathen.

עָבַד That, Werk, ausschließlich 9, 1., wie syr. *ܥܒܕ*, jüdisch-aram. *עֹבֵד*
(*עִיבַד*).

עָדָן (aus *עֲדִיָּהֵן*) *adhuc*, mit *לֹא* *nondum* 4, 3.

עָדָה, nach anderer LA *עֲדָהָה* (aus *עֲדִיָּהֵהָ*) *adhuc* 4, 2., mischnisch *עֲדִיָּהֵן*
z. B. *Nedarim* XI, 10 *עֲדִיָּהּ הִיא נַעֲרָה* noch ist sie ein Mädchen,
ähnlich und gleichbed. mit dem syr. *ܥܕܐܬܐ*, welches auch mit
der Negation *nondum* bedeutet wie mischnisch *לֹא* *עָדָן*.

עֹת *Hithpa.* sich krümmen, nur 12, 3.

עָמַד Stand halten, bleiben 2, 9. 8, 3 wie Jer. 48, 11. Ps. 102, 27.

עֲמִית, s. unter *ש*.

עָקָה 5, 19. 10, 19., s. den Comm.

עָקָן Mühe, Beschäftigung, Treiben, Geschäft, ausschließlich im B.
Koheleth 1, 13. 2, 23. 26. 3, 10. 4, 8. 5, 2. 13. 8, 16., am abge-
schwächtesten 5, 13 *רָע בְּעֵינֶיךָ* durch eine böse Sache, eine
schlimme Geschichte, eine Widerwärtigkeit — eins der weit-
schichtigsten Wörter des nachbiblischen Hebräisch, zunächst
vom Gegenstande der Beschäftigung z. B. *עֹסֶקֶת בְּאֹתוֹ עֵינֶיךָ* be-
schäftigt mit diesem Gegenstand *Kidduschin* 6^a, auch aram.:
sie kamen zu sprechen *לַעֲנִינָא מֵעֲנִינָא* von einem Gegenstand auf
den andern *Bathra* 114^b.

עַלְלָתִים Doppelfaulheit d. i. wo die eine Hand so faul ist wie die an-
dere, nur 10, 18.

עָשָׂה mit *לָהֶם* Gastmahl geben 10, 19 wie Dan. 5, 1 *עָבַד לָהֶם*, N. T.
ποιεῖν δεῖπνον z. B. Mr. 6, 21. Anders Ez. 4, 15., wo *עָשָׂה לָהֶם*
von Speisebereitung gemeint ist. Mit dem Obj. der Lebenszeit
6, 12 wie *ποιεῖν* (= *διάγειν*) *χρόνον* Act. 15, 33. Mit *טוב*

nicht allein: Gutes thun 7, 20., sondern auch: sich gütlich thun, ein angenehmes Leben führen 3, 12.

פֶּרֶקֶס (Hohesl. 4, 13. Neh. 2, 8) Plur. 2, 5 פֶּרֶקֶסִים Baumgärten, Parke wie *Mezra* 103^a פֶּרֶדִּיסִי.

פִּשְׁר Deutung *explicatio* 8, 1., sonst nur in dem chald. Theile des B. Daniel, Aramaismus für das ältere פִּתְרוֹן und שִׁבָּר, deren Targumwort פִּשְׁר und פִּשְׁרָן ist, talm. פִּשְׁרָה Auseinanderwicklung, Ausgleichung einer Streitsache.

פִּתְוֹם (פִּתְוֹמָה), ein im chald. Theile der Bb. Ezra und Daniel, aber nur 8, 11. Est. 1, 20 als hebraisirt vorkommendes persisches Wort: Botschaft, Ausspruch, Urtheil, in der Targumsprache (welche z. B. den Dekalog פִּתְוֹמֵי תִּשְׁבָּעִית nennt) und im Syrischen, nicht aber im Talmudischen heimisch.

קִלְקַל blank (קָלַל Ez. 1, 7. Dan. 10, 6) und scharf machen, ausschließlich 10, 10 (wogegen Ez. 21, 26 in der Bed. 'schütteln').

רְאִיתָ Sehen, nur 5, 10 *Keri*, wofür *Chethib* רִאִיתָ, was sich רִאִיתָ רְאִיתָ (vgl. Ez. 28, 17) oder auch רִאִיתָ רְאִיתָ lesen läßt; die letzteren zwei Formen sind in der Mischna-Sprache heimisch und haben da ihre vom Grundbegriff des Sehens ausgehenden besonderen Bedeutungen.

רִדָּה *Ni. prt.* נִרְדָּה, nur 3, 15 (s. den Comm.).

רְעִיתָ Erstreben, Willensrichtung auf etwas, außer dem chald. Theile des B. Ezra nur siebenmal im B. Koheleth 1, 14. 2, 11. 17. 26. 4, 4. 6. 6, 9.

רְעִיּוֹן Tichten und Trachten, Streben und Denken 1, 17. 2, 22. 4, 16., sonst nur im chald. Theile des B. Daniel und im Targum (רְעִיּוֹן und רְעִיָּן).

שֵׁ Dieses an und für sich keineswegs jüngerer, sondern, wie das babylonisch-assyrische *sa*, das phönizische שֵׁ zeigt, der ältesten Sprachzeit angehörige Relativ (urspr. Demonstrativ), welches in der Mischna-Sprache das אֲשֶׁר der älteren hebr. Buchsprache gänzlich verdrängt hat, wird im B. Koheleth schon ganz in mischnischer Weise gebraucht, so aber daß es vorerst mit אֲשֶׁר auf gleicher Linie steht und diesem, welches noch öfter als jenes im Buche vorkommt (שֵׁ nach Herzfeld 68, אֲשֶׁר 89 mal), die Herrschaft streitig macht (vgl. z. B. 1, 13 f. 8, 14. 10, 14., wo beide *promiscue* gebraucht werden). Der Gebrauch des אֲשֶׁר als Relativpronomen und Relativconjunction unterscheidet sich nicht von dessen Gebrauche in der älteren Literatur: עַד אֲשֶׁר לֹא

im Sinne von ‚ehe denn‘ 12, 1. 2. 6., mischnisch ער שלא, ist nur naheliegende Wendung der Grundbed. ‚bis daß nicht‘ (2 S. 17, 13. 1 K. 17, 17) und לא מְבִלִי אֲשֶׁר לֹא außer daß nicht (*nisi quod non*) = so zwar daß nicht 3, 11 (vgl. בְּלֹא außer daß = so zwar daß Dan. 11, 18), wofür mischnisch שלא ובלבד (z. B. *Erubin* I, 10) gesagt wird, ist nur zufällig nicht weiter belegbar. Wie weit aber der Gebrauch des ו um sich gegriffen wird folgende Uebersicht zeigen, von der wir das als Relativpronomen oder Relativconjunction für sich allein stehende ו ausschließen.

בְּשֶׁכֶּכֶר dieweil längst, da schon 2, 16.

בְּשֶׁלֹא indem daß, *eo quod* 8, 17 (vgl. Jon. 1, 7. 8. 12), entsprechend dem talmudischen בְּדִיל דְּ.

כָּל שֶׁ alle welche 2, 7. 9. alles was 11, 8 (בְּלִשְׁבָּא alles Künftige).

כָּל-עֲמֻתָּ שֶׁ, ganz so wie‘ 5, 15., entsprechend dem chaldäischen כָּל-קַבְלָא דִּי Dan. 2, 40 u. ö.

כְּנִי, wie‘ 5, 14 (בְּשֶׁבָּא wie er gekommen) 12, 7 (בְּשֶׁהָיָה wie er gewesen) und ‚wenn *quum*‘ 9, 12. 10, 3.

מִה־שֶׁ das was 1, 9. 3, 15. 6, 10. 7, 24. 8, 7. 10, 14. שֶׁ 3, 22.

מִשֶׁ als daß 5, 4 (מִשְׁתַּדֵּד als daß du gelobest).

עַל-הִבָּרְתָּ שֶׁלֹא deshalb daß (damit) nicht 7, 14 (vgl. 3, 18. 8, 2).

שֶׁכֶּן daß auch 2, 15. 8, 14.

שְׂדֵה, und Plur. שְׂדוֹת ausschließlich 2, 8 (s. den Comm.).

שְׂתָרְוֹת Jugend, ausschließlich 11, 10., zu verstehen nach *Nedarim* III, 8 u. ö. שְׂחֹרֵי הָרֹאשׁ die Schwarzköpfigen *opp.* בְּעֵלֵי הַשִּׁיבוֹת die Grauhaarigen.

שָׁחַ *Hithpa.* vergessen werden, nur 8, 10., im Talmudischen das übliche Wort z. B. *Sanhedrin* 13^b.

שְׂכֻלָּתָ, s. סְכֻלֹת.

שָׁלַט Macht haben 2, 19. 8, 9., außerdem nur im B. Nehemia und Ester (vgl. *Bechoroth* VII, 6 u. ö.); *Hi.* Macht geben 5, 18. 6, 2., sonst nur Ps. 119, 133.

שָׁלַטְוִי Macht habend 8, 4. 8., nirgends sonst im alttest. Hebräisch, aber in der Mischna z. B. *Kidduschin* III, 6 אֲרֹבֵר עִלְיָךְ לְשַׁלֵּטֶן ich werde deinet halben mit dem Prätor reden.

שָׁלִיט mit ב einer Sache mächtig, nur 8, 8 (vgl. Ez. 16, 30), wogegen 7, 19. 10, 5 wie Gen. 42, 6 in der politischen Bed. eines Machthabers.

שָׁמַם *Hithpo.* in eigentümlicher Bed. (s. den Comm.) 7, 16.

שְׂפֻלָּתָ Niedersenkung 10, 18., sonst nur Trg. Jer. 49, 24.

שָׁתִּי Trinken (Saufen), nur 10, 17.

תַּחַת הַשָּׁמַיִם 1, 3 und durchweg wie sonst תַּחַת הַשָּׁמַיִם, zusammen-
treffend mit griech. ὑφ' ἡλίω oder ὑπὸ τὸν ἥλιον.

תִּקְרָה im alttest. Hebräisch nur 6, 10., sonst im Chaldäischen Targu-
mischen Talmudischen.

תִּקֵּן gerade werden 1, 15. *Hi.* gerade machen, zurechtstellen 7, 13.
12, 9., ein im *Pi.* und *Hi.* gemeinübliches Mischna-Wort: zu-
rechtstellen, einrichten, wov. תִּקֵּן (Zurechtstellung z. B. in dem
textgeschichtlichen *terminus technicus* סופרים und ,Ein-
richtung' z. B. *Gittin* IV, 2 גמליאל הזקן שלא יהו עושיין ,
הזקן רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושיין' Rabban Gamaliel der Aeltere verordnete, daß
man nicht so verfahre, von wegen der Ordnung der Welt d. i.
der gesellschaftlichen Ordnung) und תִּקְנָה (z. B. ebend. IV, 6
מפני תקנת השבויין von wegen des Wohles der Mitgefangenen,
häufiger in der Bed. Anordnung z. B. *Schabbath* 30^a von Mose:
תקנתו er hat viele Verordnungen verordnet).

Diese Uebersicht über das dem B. Koheleth Eigentümliche und nur
aus den jüngsten alttest. Büchern, theilweise nur aus den chaldäischen
Stücken dieser und überhaupt aus dem Aramäischen Belegbare im
Wortgebrauch setzt es außer allen Zweifel, daß wir darin ein Produkt
der nachexilischen Zeit und frühestens der ezra-nehemianischen vor
uns haben; Alles was Wagenmann (Comm. 1856), von Essen (Der Pre-
diger Salomo's 1856), Böhl (*De aramaisms libri Coheleth* 1860),
Hahn (Comm. 1860), Reusch (Tübinger Quartalschr. 1860), Warminski
(Verfasser und Abfassungszeit des B. Koheleth, Gymnasialprogramm
von Ostrowo 1867), Taylor Lewis (in dem angloamericanischen Bibel-
werk 1869), Schäfer (Neue Untersuchungen über d. B. Koheleth 1870),
Vegni (*L'Ecclesiaste secondo il testo Ebraico* Florenz 1871) dagegen
vorgebracht haben, beruht auf ebenso grund- und zwecklosem als ver-
geblichem Sträuben. Wenn wir die Urschrift des Sirach besäßen, so
würden wir noch deutlicher als aus den Fragmenten¹ ersehen, daß die
Sprachgestalt des Koheleth, obwol eine ältere, doch keine um vieles
rückwärts liegende ist; sie hängt noch lose mit der alten Sprache zu-
sammen, aber schon befindet sich jenes neue Hebräisch, welches uns
in der Mischna und der um sie sich gruppierenden Barajtha-Literatur
entgegentritt, in vollem Werden. Zu den junghebräischen Zügen der
Sprachgestalt gehören auch noch folgende.

1) Die Vv. ל"ב, welche von jeher ihre Formen mit denen der Vv.
ל"ה wechseln, werden in der Mischna in gewissen Flexionsformen regel-
mäßig wie Vv. ל"ה behandelt: man flektirt z. B. nicht בִּלְבָבָהּ, sondern

1) s. die Zusammenstellung der hebr. Fragmente des Buches Ben-Sira's in
meiner Gesch. der jüd. Poesie S. 204 f.

und nicht מִצָּאֵי , sondern מִצִּירֵי .¹ Dieser in der späteren Sprache um sich greifende Formenwechsel kündigt sich hier in יָצָא 10, 5 statt יָצִיא an, und wenn nach der Masora² wie 7, 26 מִצָּא so überall (ausgen. 7, 26^b) הוּצָא (הוּצָא) zu schreiben ist, so verräth die Textüberlieferung hierin ein taktvolles Wissen um den Sprachcharakter des Buches. Nicht hieher gehört die aramaisirende Schreibung יִשְׁעָה 8, 1 für יִשְׁעָה .

2) Der Reichtum der alten Sprache an Modusformen ist hier im Schwinden begriffen. Der Optativ der 1. Person (Cohortativ) ist nur durch das einzige אֶחָדְכֶם 7, 23 vertreten. Die Form des Subjunctivs (Jussivs) behauptet sich im Prohibitivsätze wie אַל־תִּהְיֶה 7, 16. 17 אַל־תִּהְיֶה 7, 18. 10, 4., aber übrigens ist dafür nur שִׁלְכָה *quod auferat secum* 5, 14 das einzig sichere Beispiel. Denn יִרְשֶׁב 12, 7 läßt sich auch יִרְשֶׁב lesen, indes ist auch יִרְשֶׁב bei fortwirkendem לֹא אַשֶׁר zulässig. Dagegen ist יִהְיֶה 11, 3 nach Art des mischnischen יִהְיֶה Indicativ und ebenso das von נָצַץ (nicht נִיץ) abzuleitende יִנְצֹץ 12, 5. Noch charakteristischer aber ist dies, daß das historische Tempus, das sogen. *fut. consecutivum*, welches aus der Mischna-Sprache gänzlich geschwunden ist, auch hier trotz reichlichem Anlaß zu öfterem Gebrauch nur dreimal vorkommt, zweimal in der unverkürzten Form וְאָרְאָה 4, 1. 7 und einmal in der durch intentionelles *ah* erweiterten Form, welche vor seinem Aussterben immer üblicher wird, nämlich וְאֶרְאֶהָ 1, 17. Es gehörte wol schon uralters mehr der Buch- als der Volkssprache an (vgl. zu Hohesl. 6, 9^b S. 101).

3) Zu dem eigentümlichen Sprachcolorit des B. Koheleth gehört auch dies, daß die schon in der Verbalform enthaltene Bezeichnung der Person noch besonders und ohne daß ein Gegensatz diese Nachdrücklichkeit veranlaßt durch das dazu und zwar dahinter gesetzte Personalpronomen ausgedrückt wird: אֲמַרְתִּי אֲנִי 2, 1. 15. 3, 17. 18. 9, 16. רָאִיתִי אֲנִי 1, 16. סִבּוּרִי אֲנִי 2, 20. 7, 25. פָּנִיתִי אֲנִי 2, 11. 12. רָאִיתִי אֲנִי 2, 13. 24. 4, 4. 5, 17. שִׁבְחִתִּי אֲנִי 8, 15. שִׁבְחִי אֲנִי 4, 1. 7. שִׁנְאַתִּי אֲנִי 2, 18 vgl., wenigstens zur Wortstellung, וַיִּמְלֹךְ־הוּא 9, 15. Unter den älteren Schriftstellern hat namentlich Hosea gleiche Sitte (vgl. zu Hohesl. 5, 5), aber das Personalpronomen steht immer vor dem Verbum z. B. 8, 13. 12, 11. So auch Ps. 39, 11 אֲנִי בְלִיַּי , Ps. 82, 6 אֲנִי אֲמַרְתִּי u. dgl. Die invertirte Wortstellung findet sich nur 2, 14 nach dem Schema Iob 1, 15 $\text{וַאֲמַלְטָה רַק־אֲנִי}$, so wie $\text{בַּס־אֲנִי רִקְרָנִי}$ 2, 15 dem Schema Gen. 24, 27 folgt. Da jener Nachordnung des Personalpronomens auch mischnische Ausdrucksweisen wie מִדְרָגְנִי ich will mich dir abgeben *Nedarim* I, 1. מִקְבְּלִי ich habe überkommen *Jebamoth* XVI, 7 nicht gleichartig sind (vgl. hiezu 7, 26. יִמְצָא אֲנִי 4, 2)³: so haben wir hier eine Trennung des Subjekts und Prädicats vor uns, an deren Stelle in der Mischna-Sprache die Wendung הִירִיתִי אִמֶּר (אֲנִי) u. dgl. (z. B. *Berachoth* I, 5) getreten ist, welche auch schon ihrerseits sich

1) s. Geigers Lehrbuch der Mischna-Sprache S. 46.

2) s. hinten die textkritischen Bemerkungen zu 2, 26.

3) s. Geiger a. a. O. S. 40.

insofern in der Sprache des Koheleth anbahnt, als diese sich wie kaum die eines anderen biblischen Buches in dem Gebrauch des Participiums gefällt (s. z. B. 1, 6, 8, 12, 10, 19).

4) Ein nahezu mischnisches Gepräge hat auch der Gebrauch des Demonstrativpronomens **זֶה**. Wir wollen kein sonderliches Gewicht darauf legen, daß der Verf. es wie regelmäßig auch die Mischna (z. B. **זֶה דִּינָר** dieser Denar; **זֶה מִדְרָשׁ** diese Auslegung) immer ohne Artikel gebraucht, aber charakteristisch ist es daß er überall da wo er sich nicht des Masc. **זֶה** in neutrischem Sinne bedient (wie 7, 10, 18, 29, 8, 9, 9, 1, 11, 6., wobei wir von den durch Attraktion bedingten Fällen absehen) keine andere Femininform als **זֹה**, mischnisch **זִי**, in diesem Sinne verwendet 2, 2, 5, 15, 18, 7, 23, 9, 13. Auch sonst nähert sich der Gebrauch der Pronomina der Mischna-Sprache. In **זֶה * * הוּא** 1, 10 u. ö. und **זֶה * * הוּא** 5, 18 bereitet sich das mischnische **זֶה hic est** und **זֹה haec est** vor. Und der Gebrauch des **הוּא** und **הִיא** für das Seins-Verbum leistet in 3, 18, 9, 4 (s. den Comm.) das Aeüßerste.

Die Aufzählung des Spätsprachlichen ist damit noch nicht erschöpft, auf dem Wege der Auslegung wird sich uns dergleichen noch Manches herausstellen. Aber nicht allein die Sprachelemente, auch Stil und Kunstform des Buches zeigen, daß es der jüngste Ausläufer der biblischen Chokmaliteratur ist und einer gesunkenen Kunstperiode angehört. Daraus daß das sogen. metrische Accentuationssystem der drei Bb. Psalmen, Iob, Sprüche (**רִאָא**) keine Anwendung auf Koheleth gefunden hat, folgt an sich nicht daß es kein in vollem Sinne des Worts poetisches Buch sei; denn auch Hoheslied und Threni, diese Meisterstücke des **שִׁיר** und der **קִינָה**, des Minnesangs und der Elegie, sind von jener gehobeneren ausdrucksvolleren melodioreicheren Vortragsweise ausgeschlossen worden, vielleicht um den geistlichen Charakter des einen zu waren und den elegischen Charakter des andern, welchem ein schwermütiges gewissermaßen eintöniges *andante* angemessen ist, nicht zu schwächen. Aber auf Koheleth jenes Accentuationssystem anzuwenden war auch gar nicht möglich, denn das stichische Ebenmaß, auf welches es berechnet ist, geht dem B. Koheleth großentheils ab: dieses ist fast durchweg in rednerischer Prosa geschrieben, welche ihren Lehrstoff absatzweise ohne stichische Symmetrie in geradlinigem Verlaufe abwickelt — es ist eine, so zu sagen, philosophische Abhandlung, in welcher sich **רִאָתִי** u. dgl. als Ausdruck erfahrungsmäßiger Wahrnehmung, **דְּבַרְתִּי** oder **אִמַּרְתִּי** als Ausdruck der Reflexion über das Wargenommene, **יִרְעַתִּי** als Ausdruck der schlußfolgerungsweise gewonnenen Erkenntnis und **וַהֲנֵה**, **גִּסְיוֹה**, **גִּסְיוֹה** als Ausdruck des Resultats nahezu terminologisch wiederholen. Der räsonnirnde Ton ist vorherrschend und auch da wo er in gnomische Poesie übergeht drängt er sich plötzlich in diese ein z. B. 5, 9^b oder hält sich bereit, diese bald wieder abzulösen z. B. 5, 12, 7, 13 f. Ueberall da freilich wo der Maschalton angeschlagen wird beginnt die Rede sich in Reih und Glied zu formiren, der Verf. erhebt sich da zuweilen in Sprache und Wortstellung zu wahrhaft klassischer Form der in Parallel-

edern auftretenden Sprüche z. B. 7, 7. 9. 9, 8., das Ebenmaß der
 ieder 5, 5. 8, 8. 9, 11 ist untadelig, aber anderwärts wie 5, 1. 7, 26.
 , 9 will es nicht recht gelingen, und auf die Dauer kann das auch
 stilistischer und künstlerischer Beziehung durchaus einheitliche
 ch seine späte Entstehungszeit nicht verleugnen: in den angehobenen
 assischen Stil mischt sich alsbald wieder der dem Verf. als einem
 nde seiner Zeit eigene ein z. B. 7, 19. 10, 2f. 6. 8—10. 16f. 11, 3. 6.
 aß man auch noch in der mischnischen Zeit klassische Muster glück-
 h nachzubilden verstand, zeigt das schöne siebenzeilige Räthsel Bar-
 appara's *jer. Moëd katan* III, 1 und die sechszeilige Tottenklage auf
 Abina von Bar-Kippuk *b. Moëd katan* 25^{b.1}. Man würde also irre-
 hen, wenn man solche unterlaufende klassische Redestücke im B.
 oheleth als entlehnt ansähe. Das Buch, so zerbröckelt es bei ober-
 chlicher Betrachtung erscheint, ist doch aus Einem Gusse.² Es ist
 iner oratorischen Grundform und den eingelegten Sprüchen nach ein
 itenstück zu Spr. c. 1—9. Wir haben in der Einleitung zum Spruch-
 ch gezeigt, daß in diesen Spruchreden, welche die Einleitung des
 ahrscheinlich in Josaphats Zeit herausgegebenen älteren salomonischen
 pruchbuchs bilden, das Maschal bereits rhetorisch zersetzt erscheint.
 iese Zersetzung ist im B. Koheleth um vieles weiter fortgeschritten.
 on diesem gilt noch in höherem Grade was dort S. 12 f. über Spr.
 1—9 gesagt ist. Der Zweizeiler ist in eingedankiger 7, 13., syno-
 mer 11, 4 und synthetischer 7, 1., auch obwol spärlich in antithe-
 scher Form 7, 4 vertreten, aber zur emblematischen Form findet sich
 10, 1 nur ein Ansatz, und in den schönen Zahlenspruch- und Priamel-
 ormen versucht sich der Verf. nirgends — auch verliert die Spruch-
 rm über den Zweizeiler hinaus die Festigkeit des Umrisses, der
 12erzeiler 10, 20 macht davon eine schöne Ausnahme. Aber Glanz der
 orm würde diesem düsteren Buche auch nicht ziemen. Sein Aeußeres
 t wirklich die Verleiblichung seines Geistes. In der buntscheckigen
 ad doch einförmigen Weise spiegelt sich der Verf., welcher alles ver-
 icht hat und durch nichts befriedigt worden ist, der von einem zum
 ndern überspringt, weil ihn nichts zu fesseln vermag. Sein Stil ist
 ie seine Weltanschauung, welcher der Weltlauf nur seine Nachtseite
 ukehrt. Er hält fest an der Gottesfurcht, hofft ein Endgericht, aber
 ein verzweifelter Weltschmerz bleibt unbeschwichtigt und sein for-
 rter Eudämonismus bleibt ohne die rechte Weihe: jene zwei Sterne
 machen die Nacht nicht zum Tage, die heilsgeschichtliche Bedeutung
 es Buches besteht in dem thatsächlichen Beweise, daß die Menschheit,
 m aus ihrer Unglückseligkeit erlöst zu werden, des Sonnenaufgangs

1) Mitgetheilt und übersetzt in Wissenschaft, Kunst, Judenthum (1838)
 . 231 f.

2) Renan in seiner *Histoire des Langues Sémitiques* meint, ein Werk von so
 ühmem Skepticismus wie Koheleth könne nicht in der nachexilischen Zeit des ge-
 setzesstrengen rabbinischen Judentums entstanden sein: es sei eine altsalomonische
 chrift, aber so wie sie vorliegt von jüngerer Hand redigirt — eine undurchführ-
 are Hilfsannahme zur Begründung einer willkürlichen Voraussetzung.

einer neuen Offenbarung bedarf. Obgleich aber die Darstellungsweise des Verf. der Reflex seines inneren Verhältnisses zu den dargestellten Dingen ist, so macht er doch auch hie und da seine Darstellung nicht ohne Bewußtsein und Kunst zum Abbilde seiner Denkweise. So sind ihm z. B. die schleppenden Tautologien in 8, 14. 9, 9 gewiß nicht wider Willen entschlüpft. Und wie mit Recht zu Gen. 2, 1—3 bemerkt worden ist, daß die Rede hier absichtlich sich in die Breite ergeht und sich zum Abbilde der Ruhe nach der Arbeit des Schaffens gestaltet: so zeigt sich Koheleth in 1, 4—11 und 12, 2—7 als Meister der Rede, indem er dort das ewige Einerlei des Weltlaufs nachbildet und hier das abgelebte und endlich zerfallende Menschenleben abmalt.

Nicht allein aber durch den Charakter seiner Denk- und Sprech- und Darstellungsweise, sondern auch durch andere charakteristische Züge bekennet das Buch unverhohlen, daß es nicht von Salomo selbst, sondern von einem um vieles späteren jüdischen Denker geschrieben ist, der sich in Salomo's Seele zu versetzen versucht und seine eignen Lebenserfahrungen in Bekenntnisse Salomo's eingekleidet hat. Schon der Buchtitel, dessen Auslegung wir hier vorwegnehmen, läßt uns darüber nicht im Ungewissen. Er lautet 1, 1 *Worte Koheleths, des Sohnes Davids, Königs in Jerusalem*. Die Apposition מלך בירושלם gehört wie z. B. 2 Chr. 35, 3 zu dem Namen des eingeführten Redners, denn nicht darauf kommt es hier an, welche Lebensstellung David, sondern welche der so verblüht Benannte eingenommen. Das indeterminirte מלך für sich allein wäre wie Spr. 31, 1 unerträglich. Wie dort מלך משה „Königs von Massa“ zusammenzunehmen ist, so wird hier מלך durch das beigefügte בירושלם insoweit determinirt, daß gesagt wird was für ein König Koheleth gewesen. Daß mit diesem Namen Salomo gemeint, folgt, abgesehen von der Selbstcharakteristik 1, 12 ff., schon daraus, daß David nur Einen Sohn gehabt hat, welcher König war, nämlich Salomo; die Ansicht Krochmals, es sei ein späterer Davidide, etwa ein Gouverneur Jerusalems unter persischer Herrschaft, gemeint¹, gehört zu den vielen Ueberschwenglichkeiten dieses die Kritik bis zur Unkritik überspannenden Gelehrten. Koheleth ist Salomo, aber der ihn מלך בירושלם nennt, ist schon dieses Ausdrucks halber nicht er selber. Salomo heißt מלך ישראל z. B. 2 K. 23, 13 und wie er 1, 12 sich מלך על-ישראל nennt, so heißt er Neh. 13, 26 מלך ישראל und daneben מלך על-כל-ישראל, aber die Benennung מלך בירושלם findet sich sonst nirgends. Wir lesen daß Salomo in Jerusalem über ganz Israel geherrscht hat (מלך) 1 K. 11, 42 vgl. 14, 21., die Benennung מלך בירושלם ist ausschließlich diesem Buchtitel eigen. Eichhorn meint, sie entspreche der Zeit nach der Reichsspaltung, wo es zwei verschiedene Residenzen gab, wogegen Bloch mit Recht bemerkt, daß das entgegengesetzte בשמרן sich nur sehr selten (wie 2 K. 14, 23) finde. Wir meinen, daß sich in diesem מלך בירושלם eine Zeit verräth, in welcher Israel

1) Zeitschrift *Kerem chemed* V, 89 und in seinem von Zunz herausgegebenen *More neboche ha-seman* (*Director errantium nostrae aetatis*) 1851. 4.

aufgehört hatte, ein selbständiges Reich zu sein, in welcher Jerusalem keine Königsstadt mehr war.

Das das Buch nicht unmittelbar von Salomo selbst verfaßt sein will, deutet sich auch darin an, daß er weder Salomo noch Jedidja (2 S. 12, 25), sondern mit einem sonst unerhörten Namen genannt wird, der schon durch seine Form die frühestens ezra-nehemianische Zeit verrieth, in der er geprägt worden ist. Wir betrachten ihn vorerst mit Absehen von seiner Femininendung. Im Arab. bed. قهل (verw. قحل) trocken, dürr s., von der Trockenheit und lederartigen Zähigkeit der Haut des Greisen und des Asketen, wonach Dindorf (*Quomodo nomen Coheleth Salomoni tribuatur* 1791) u. A. קהלה von dem abgelebten Greise, Coccejus und Schultens mit seiner Schule von dem der Welt abgestorbenen Büsser verstehen. Aber beiden Deutungen steht nicht nur dies entgegen, daß die Form קהלה (vgl. קהה) ihnen angemessener sein würde, sondern vor allem dies daß קהל in dieser Bed. *aridum, marcidum esse* ein dem Nordsemitischen durchaus fremder Verbalstamm ist. Das V. קהל bed. im Hebräischen Aramäischen Assyrischen rufen (vgl. syr. *kahlonitho* das schreiige, zänkische Weib) und insbes. zusammenrufen, woher קהלה, gleicher sanskritosemitischer Wurzel mit *ἐκ-κλη-σία* und *con-cil-ium*¹ — eine Erweiterung der Wurzel קל, die nach einer andern Seite hin in dem arab. قلع, äth. *kal'ha* rufen,

schreien erweitert ist. Schon diese Abstammung des Namens קהלה zeigt daß er nicht *συναθροιστής* (Grotius, nicht Aquila) im Sinne eines Spruchsammlers bedeuten kann; die arab. Uebers. الجامعة (auch noch van Dyk) ist untadelig, weil جمع ebensowol Menschen versammeln als Sachen sammeln bedeuten kann, aber קהל ist in jenem Sinne von *in unum redigere* unsagbar. Genau dem hebr. Worte entsprechend übers. LXX *ὁ ἐκκλησιαστής* und Graec. Ven. *ἡ ἐκκλησιάστρια* (12, 9 *ἡ ἐκκλησιάζουσα*). Aber in der nächsten Bed. ‚der Versamler‘ wäre dies doch kein bedeutsamer Name des in diesem Buche redenden Königs. In Salomo's Regierung fällt ein epochemachendes קהל 1 K. 8, 1. 2 Chr. 5, 2., nämli. die laubenfestliche Versammlung des Volkes für den Zweck der Tempelweihe. Eine andere volks- oder auch literaturgeschichtliche Rückbeziehung des Namens bietet die alttest. Schrift nicht; denn obgleich im Spruchbuch 5, 14. 26, 26 *coram populo, publice* bed., so kommt es doch gerade vom öffentlichen Auftreten der Weisheit nicht vor; die Ausdrücke dafür sind andere, obwol sinnverwandte 1, 20 f. 8, 1—4. 9, 3. An jenem großen Tempelweihetage aber rief Salomo das Volk nicht allein zusammen, sondern er predigte ihm auch, er predigte mittelbar, indem er den Tempel betend weihte, und direkt indem er das Volk segnete und zur Treue ermahnte 1 K. 8, 55—61. Salomo erscheint also da nicht allein als Versamler, sondern auch als Sprecher zu den Versammelten, und in diesem Sinne eines Volkslehrers

1) s. Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 90.

(vgl. 12, 9) ist קהל ein passender Eigenname des durch seine Weisheit und seine Pflege des volkstümlichen Maschal berühmten Königs. Es ist bekannt, daß das *Kal* in Eigennamen häufig der Bed. nach das *Hi.* vertritt z. B. קהלה = קהילה. So ist auch קהל nicht unmittelbar, was etymologisch möglich wäre, s. v. a. קרא Rufer, Verkündiger, sondern s. v. a. מקהל v. הקהל versammeln und zur Versammlung sprechen *contionari*, wonach Hieronymus zu 1, 1 mit Recht auch das *Ἐκκλησιαστής* der LXX erklärt: *Ἐκκλησιαστής Graeco sermone appellatur qui coetum, id est ecclesiam congregat, quem nos nuncupare possumus contionatorem, eo quod loquatur ad populum et ejus sermo non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur.* Die Auffassung: Versammlung = Akademie oder Collectivum, welche Döderlein (Salomons Prediger und Hoheslied 1784) und Kaiser (Koheleth, Das Collectivum der Davidischen Könige in Jerusalem 1823) zu Markte gebracht, setzt sich leichthin über die Form des *n. agentis* hinweg, und Spohns (Der Prediger Salomo 1785): „O Eitelkeit der Eitelkeiten, sprach der Philosoph“ gehört selber zu den Eitelkeiten.

Das Beste über die Femininform des Namens hat Knobel in seinem Comm. (1836), aber wenn er schließlich sagt: „Also bed. קהל eig. das Predigen, das Amt und Geschäft des öffentlichen Redners, ist dann aber s. v. a. קהל, מקהל öffentlicher Redner vor einer Versammlung“: so verwechselt auch er in willkürlicher Weise das *n. agentis* mit dem *n. actionis*. Was er dabei bemerkt: „Die Regel daß *concreta*, wenn sie die weibliche Endung erhalten, *abstracta* werden, muß auch für die Participia gelten“ ist ein beweisloser Machtspruch. Wie קהל das Eindrückende (Siegel) und פהקרה das Umwindende (Capitäl) bed., so auch קהלה Ex. 26, 10 das Anschließende (Heft); man kann solche weibliche Participia, wenn sie zu Substantiven geworden, mit Abstracten übersetzen z. B. פלה (v. פלה) Vernichtung, Garaus, aber Abstracta sind sie an sich so wenig als die Neutra in τὸ ταῦτόν, was sich die Identität, oder *immensum altitudinis*, was sich die Unermeßlichkeit (der Höhe) übersetzen läßt. Auch die arabischen Benennungen männlicher Personen mit Femininformen sind Concreta. Dem participialen קהל entsprechen am meisten solche Benennungen wie رَاوِيَةٌ Erzähler aus Ueberlieferung (Fem. von رَاوٍ), aber wesentlich gleichartig sind auch solche wie عَلَامَةٌ großer Gelehrter, auch خَلِيفَةٌ, welches keineswegs ein infinitivisches Nomen wie hebr. חֲלִיפָה, sondern das Fem. des Verbaladjektivs خَلِيف Nachfolger, Stellvertreter ist. Die arab. Grammatiker lehren: die Femininendung gebe dem Begriffe möglicherweise collective Wendung wie z. B. جَرَّارٌ den Zerrer d. i. Schiffszieher (*helciaricus*) und جَرَّارَةٌ die ziehende Mehrheit, die das Fahrzeug stromaufwärts ziehende Genossenschaft (*taïfe*) bed., oder auch sie diene „zu

erschöpfender Bezeichnung der Eigenschaften des Genus“ (لاستغراق)

(خصائص الجنس), so daß z. B. علامة heißt wer das was sehr Gelehrten eigen ist in sich vereinigt und in seiner Einen Person eine Vielheit sehr Gelehrter darstellt. Sie sagen auch, die Femininendung diene in solchen Fällen zur Verstärkung des Begriffs (للمبالغة). Wie kann sich aber eine solche Steigerung durch diesen Genuswechsel vermitteln? Ohne Zweifel fungirt das Femininum in solchen Fällen als Neutrum und indem der *doctissimus* zum *doctissimum* gesteigert wird will damit gesagt sein, daß er ein Ausbund von einem Gelehrten sei, die Wirklichkeit der Idee oder das verwirklichte Ideal eines solchen.

Für die Deutung des Namens קהלה geht aus dieser analogen arab. Erscheinung wenigstens dies hervor, daß das Fem. nicht auf die חכמה zu beziehen ist, so daß Salomo damit als Repräsentant und gleichsam Incarnation der Weisheit bezeichnet wäre (Ew. Hitz. u. A.), wofür auch das Buch keinerlei Anhalt bietet; denn wenn der Verf. jenem Sinne des Namens gemäß sich vorgesetzt hätte, die Weisheit selber durch Salomo's Mund reden zu lassen, so würde er ihn ähnlich reden lassen wie der Verf. von Spr. c. 1—9 redet da wo er sich mit בני an den Leser richtet, er würde ihm nicht Aeußerungen wie 1, 16—18. 7, 23 f. in den Mund legen. Auf 7, 27 sollte man sich nicht berufen, denn dort wo von den Gefahren der Frauenliebe die Rede ist, paßt קהלה im Sinne der predigenden Weisheit weniger als sonstwo, gerade hier war das männliche Geschlecht des Redners zu betonen und אִמְרַת קהלה ist also falsche Lesung für אִמְרַת הַקְהֵלָה (12, 8). Der Name קהלה ist ohne zu ergänzendes חכמה ein Mannesname solcher jüngeren Bildung wie סִפְרָת Neh. 7, 57., wofür Ezr. 2, 55 הסִפְרָת, und wie פְּכָרַת הַצִּבְרִים Ezr. 2, 57. Die Mischna-Sprache geht in Prägung solcher Mannsnamen *generis fem.* noch weiter. Wie sie überhaupt das *prt. passivi* in activer Bed. zu gebrauchen liebt z. B. סָבִיר meinent, רָכֹב reitend, שָׁחַר getrunken habend: so bildet sie auch Femininplurale in männlicher Bedeutung, wie הַדְרִיכוֹת die Keltertreter *Terumoth* III, 4. הַמְשִׁיחוֹת die Feldmesser *Erubin* IV, 11. הַלְעִיזוֹת die Fremdsprachigen (nach anderer LA לְעִזּוֹת *Megilla* II, 1., und construiert diese mit männlichem Präd. z. B. הַחֲכִירוֹת (הַחֲכִירוֹת) die Pächter bringen (Erstlinge) nicht dar.¹ Von einer durch den Uebergang in das Fem. bewerkstelligten Begriffssteigerung wird da überall keine Rede sein können. Aber die handelnden Personen, obgleich Männer, sind neutrisch gedacht und erscheinen, ihrer geschlechtlichen Bestimmtheit enthoben, als Träger der genannten Thätigkeit. Hienach ist קהלה mit Absehen vom Geschlecht ein predigendes Wesen. Das B. Koheleth trägt sofort in seinem zweiten Worte die frühestens ezra-nehemianische Sprachzeit, der es angehört, an der Stirn.

1) s. Geiger, Lehrbuch § 16, 6 und vgl. Weiß, Studien S. 90., der diesen Sprachgebrauch willkürlich wegzudeuten sucht. Auch Dukes, Sprache der Mischna S. 75., entzieht sich durch Annahme unstatthafter Ellipsen.

Wie das Weib von Endor, als sie auf Sauls Geheiß Samuel aus dem Hades heraufbeschworen, *אֶלֶּהֶם עֲלִים מִן־הָאָרֶץ* sieht (1 S. 28, 13): so ist es nicht der wirkliche Salomo, welcher in diesem Buche redet, sondern sein Geist, für welchen diese neutrische Benennung *קהל* paßt. Indem er 1, 12 sagt: *אני קהל ה' מלך על־ישראל בירושלם*, bekennt er sich selbst nicht als noch regierenden, sondern als gewesenen König. Die talmudische Aggada hat an dieses *הייתי* die Dichtung geknüpft, daß Salomo seiner Gesetzesübertretungen halber vom Throne heruntersteigen mußte, den ein Engel statt seiner, aber in gleicher äußerer Erscheinung einnahm und daß er nun bettelnd umherzog, von sich sagend: „Ich, Koheleth, bin König gewesen über Israel in Jerusalem“, daß man ihn aber mit dem Stecken schlug und einen Teller mit Grütze vorsetzte, indem man ihm entgegnete: „Wie kannst du das sagen? Der König sitzt ja doch dort im Palaste auf seinem Thron.“¹ In dieser Dichtung ist wenigstens grammatischer Verstand. Denn es ist eitel Selbsttäuschung, wenn man sich einredet, Salomo hätte als Hochbetagter in Rückblick auf sein Regentenleben sagen können *מלך הייתי* *fui rex* — er war es ja auch im 40. J. seiner Regierung noch immer, er war es bis zu seinem letzten Athemzuge. Oder kann *מלך הייתי* *sum rex* bed.? Der Sachverhalt ist folgender. Niemals ist *הייתי* Ausdruck des abstrakten Präsens oder zeitlosen Seins; „ich bin ein König“ wird in diesem von der Zeitbestimmung abstrahirenden Sinne nominalsätzlich durch *אני מלך* ausgedrückt. Ueberall wo man *הייתי* mit ‚ich bin‘ übersetzen kann z. B. Ps. 88, 5., ist das gegenwärtige Sein als Ergebnis eines geschichtlichen Hergangs (*sum = factus sum*) gedacht. Meistens aber bed. *הייתי*, indem von der Gegenwart aus in die Vergangenheit zurückgeblickt wird, aus der sie hervorgegangen: ‚ich bin geworden‘ Gen. 32, 11. Ps. 30, 8. Jer. 20, 7., oder indem in die Vergangenheit als solche zurückgeblickt wird: ‚ich bin gewesen‘ Jos. 1, 5. Richt. 12, 2. Ps. 37, 25. Ob *הייתי* in ersterem Sinne dem griech. Perfektum oder in letzterem dem griech. Aorist entspricht, entscheidet sich lediglich nach Situation und Zusammenhang. So bed. z. B. *גר הייתי* Ex. 2, 22 „ich bin Fremdling geworden“ (*γέγονα = εἰμί*) und dagegen *גר הייתי* Dt. 23, 8 „du bist Fremdling gewesen“ (*ἐγένον fuisti*). Daß *הייתי* da wo von Zukünftigem die Rede ist kraft der *consecutio temporum* auch den Sinn von ‚ich werde (soll) werden, ich werde (soll) sein‘ gewinnen kann z. B. 1 K. 1, 21 vgl. 1 Chr. 19, 12., ist hier für uns ohne Belang. In der jüngeren Sprache ist sowol diese feinere Syntax als jener dem Verbum *היה* (*היה*) ursprünglich inwohnende Begriff lebendigen Werdens im Schwinden begriffen, und *הייתי* bed. entweder rein vergangenheitlich ‚ich bin gewesen‘ Neh. 13, 6 oder noch ungleich häufiger mitvergangenheitlich ‚ich war‘ z. B. Neh. 1, 11. Hienach würde der noch lebende Salomo *מלך הייתי* nur in dem Sinne von „ich bin König geworden (und bin es)“ sagen können, was aber nicht zu den folg. rück-

1) jér. *Sanhedrin* II, 6., weiter ausgemalt b. *Gittin* 68^b, wo der Engel mit persischem Namen *אשמדאי* bezeichnet wird, vgl. Jellinek, Sammlung kleiner Midraschim 2, XXVI.

blickenden Perfekten paßt.¹ Auch stimmt das nicht mit dem jüngeren Sprachgebrauche, welchem das B. Koheleth folgt z. B. 1, 9 מה-שחיה *id quod fuit*; 1, 10 כבר היה *pridem fuit*. Diesem gemäß bed. הייתי *ἔγενόμην* (LXX) oder ἐπαῖνος (Gr. Venet.). „Ich bin König gewesen“ kann aber nicht der noch lebende Salomo, kann nur der hier als Pre-diger eingeführte *Salomo redivivus* sagen.

Auch der Epilog 12, 9 ff. legt für die späte Abfassungszeit des B. Koheleth Zeugnis ab, vorausgesetzt daß er sich als Zusatz nicht von fremder Hand, sondern vom Verf. selbst ausweist. Daß er aber von der eignen Hand des Verf. ist und nicht, wie Grätz meint, aus der Zeit stammt, wo die Schule Hillels die Kanonicität des B. Koheleth durchgesetzt hatte, geht schon daraus hervor, daß er in einem der Mischnasprache sich zwar annähernden, aber doch vormischnischen Hebräisch abgefaßt ist; denn er ist Satz für Satz in den Talmuden ein Gegenstand unsichern Deuteln — die Sprache, die er redet, ist offenbar für die talmudischen Autoritäten eine veraltete, deren Ausdrücke, weil nicht unmittelbar und unzweideutig klar, der Erklärung mittelst Uebersetzung in die Sprache der Gegenwart bedürfen. Der Verf. des Buchs gibt sich auch dadurch kund, daß Salomo hier im Epilog geflissentlich wie im Buche selbst קהלה heißt und daß sowol Ausdrucks- als Satzbildungsweise dieses Epilogs sich in allen Einzelheiten aus dem Buche selbst belegen lassen. In אהיהאלהים 12, 13^a wiederholt sich der gleichgeformte Wahlspruch 5, 6 und der mehr chiffirte als ausgeführte Gedanke זה כל-האדם 12, 13^b ist ähnlich stilisirt wie 6, 10^a. Das dem Verf. geläufige יותר und das gern zur Bildung eigenschaftlicher Benennungen verwendete בעל (בעלי) 10, 11. 20. 5, 10. 12. 8, 8 treffen wir auch hier. Und wie 12, 9. 10. 11 auf zwei mit י verbundene Begriffe ein ἀσυνδέτως angefügter dritter folgt, so auch 1, 7. 6, 5. Ist nun aber dieser Epilog die eigenhändige Beischrift des Verf., so ergibt sich für Sinn und Zweck desselben Folgendes. Der Verf. sagt daß der Koheleth, welcher in dem vorstehenden Buche als חכם auftritt, eben-derselbe ist, welcher auch das schöne Volksbuch משלי verfaßt hat; daß sein Bestreben nicht allein auf Worte gefälliger Form, sondern vor allem strenger Wahrheit ging; daß die Worte der Weisen, wie vor andern Koheleth einer war, Treibstacheln gleichen und eingesenkten Nägeln diejenigen welche in Reih und Glied von Samlungen stehen — sie sind gegeben von Einem Hirten. Der Verf. des Buches deutet damit an, daß die darin niedergelegten Aussprüche, wenn sie auch nicht ganz so wie sie vorliegen Salomo's Worte sind, doch mit den Sprüchen Salomo's und der Weisen insgemein auf Einen Geber und letzten Urheber zurückgehen. Der Epilog bekennt also durch den historischen Rückblick auf Salomo die Fiction und gibt dem Leser zu verstehen, daß das Buch dadurch daß es nicht unmittelbar von Salomo verfaßt ist nichts an seinem Werthe verliere.

1) Wenn יאמר folgte, so könnte הייתי (wie Reusch es mit Hgstb. faßt) verumstündendes Perf. sein, s. darüber zu Gen. 1, 2 S. 77.

Von wahrheitswidriger Täuschung, von sogenannter *pia fraus* kann also keine Rede sein. Es galt von jeher auch schon innerhalb des ältesten israelitischen Schrifttums als eine wolberechtigte schriftstellerische Aufgabe, die von denkwürdigen Persönlichkeiten bei besonderen Anlässen gehegten Gedanken und Empfindungen nach historischen Fingerzeigen in rednerischer oder dichterischer Form zu reproduciren. Der Psalter enthält nicht wenig לְדָוִד überschriebene Psalmen, welche nicht von David selbst, sondern von unbekannten Dichtern mit Versetzung in Davids Stellung, Lage und Stimmung gedichtet sind wie z. B. 144, welcher in LXX zutreffend πρὸς τὸν Γολιάδ überschrieben ist. Der Chronist gestattet sich, indem er dem Leser eine Vorstellung von den Festliederklangen bei der Einweihung des Zelttempels und dann des vollendeten Quadertempelbaues zu geben sucht, so große Freiheit, daß er David die Beracha des 4. Psalmbuchs (106, 48) nebst dem vorausgehenden Verse des 106. Psalms (1 Chr. 16, 35 f.) und Salomo Verse des 132. Psalms in den Mund legt (2 Chr. 6, 41 f.). Und die in den alttest. Geschichtsbüchern mitgetheilten prophetischen Reden sind zwar theilweise der Art, daß sie für Originale gelten können wie 1 S. 2, 27 ff. oder müssen wie 2 K. c. 18—20., aber nicht blos da wo im Allgemeinen irgendwann erklangene Prophetenstimmen wiedergegeben werden wie Richt. 6, 8—10. 2 K. 17, 13. 21, 10—15., sondern auch sonst macht sich in den meisten proph. Reden, die wir in Königsbuch und Chronik lesen, der Griffel des Geschichtschreibers bemerklich, so daß, wie auch Caspari in seiner Schrift über den syrisch-ephraimitischen Krieg 1849 befindet, die Reden in der Chronik, von den gemeinsamen abgesehen, einen ganz anderen gleichartigen Charakter an sich tragen als die im Königsbuch. Es verhält sich damit ähnlich wie mit den eingelegten Reden bei Thukydides, Dionys von Halikarnaß, Livius und anderen griechisch-römischen Geschichtschreibern. Classen mag Recht haben, daß die Reden bei Thukydides keine reine Erfindung sind, aber so wie sie vorliegen sind sie doch das Werk des Geschichtschreibers; selbst die zwischen Pausanias und Xerxes gewechselten Briefe haben sein Gepräge, wenn er sie auch auf Grund mündlicher Mittheilungen der Spartiaten verfaßt hat. Es verhält sich ebenso mit den Reden bei Tacitus. Sie lauten ciceronianischer als sonst sein eigener Stil ist und die Reden der Deutschen haben weniger Periodenbau als die der Römer, aber so sehr war die Geschichtschreibung der Alten von dieser Sitte freier Reproduction beherrscht, daß sogar eine Rede des Kaisers Claudius, die uns in Erz eingegraben erhalten ist, von Tacitus nicht in dieser ihrer Urform, sondern in anderer freierer, seiner eignen Darstellungsweise assimilirter Form wiedergegeben wird. So kommt es auch der heil. Geschichtschreibung, welche hierin gemeiner altertümlicher Sitte folgt, nicht auf Identität des Buchstabens, sondern des Geistes an: sie greift was sie geschichtliche Personen sagen läßt nicht aus der Luft, sie folgt dabei überlieferten Direktiven, aber es ist die Macht ihrer Subjectivität, welche das Vergangene so wie es wesentlich gestaltet war ins Leben zurückruft. Auf künstliche

Erzeugung des Scheines, als ob das Nachgebildete Urkundliches wäre, ist es dabei nicht abgesehen. Die Mittel, durch die man in neuerer Zeit Untergeschobenem den Schein des Echten anzukünsteln sucht sind dem Altertum fremd. Keine pseudonyme Schrift des Altertums weist eine solche Nachbildung alten Stils wie etwa Meinholds Bernsteinhexe oder eine solche Falschmünzerei wie Wagenfelds Sanchuniathon auf. Die Geschichtschreiber reproduciren, ohne den Reden der verschiedenen Personen einen verschiedenen individuellen Stempel aufzudrücken, durchweg in der ihnen selbst eigentümlichen Weise. Sie enthalten sich jedes auf Verhehlung des Sachverhalts berechneten Kunstgriffs. So ist es auch mit dem Verf. des B. Koheleth. Wie der Verf. der *Σοφία Σαλωμών* sich unverhohlen als einen Alexandriner gibt, welcher Salomo zu seinem Organ macht: so ist der Verf. des B. Koheleth so wenig darauf bedacht, das Fictive der Salomo-Predigt, in die er seine eigne Lebensweisheit einkleidet, geﬂissentlich zu verhüllen, daß er sich vielmehr mannigfach als Eine und dieselbe Person mit dem hier auftretenden *Salomo redivivus* verräth.

Wir rechnen dahin nicht diejenigen Sprüche, welche das Wechselverhältnis des Königs und der Unterthanen zum Gegenstand haben 8, 3—5. 10, 4. 16 f. 20 vgl. 5, 8.; diese beweisen noch nicht, daß hier ein Beobachter der Regenten und kein Selbstregent rede; denn auch die beiden Samlungen von מְשִׁלֵּי שְׁלֹמֹה im Spruchbuch enthalten Königssprüche in Menge 16, 10. 12—15; 19, 12. 20, 2. 8. 26. 28; 25, 2. 3. 4 f. 6 f., welche, obwol gegenständlich vom Könige redend, recht wol altsalomonisch sein können — gibt es denn nicht eine ganze fürstliche Literatur über fürstliches Regiment wie z. B. Friedrichs II. *Anti-Macchiavel*? Aber in den Klagen über ungerechte Justiz 3, 16, 4, 1. 5, 7 gibt sich ein solcher zu vernehmen, der unter dieser leidet oder sie doch, ohne es ändern zu können, mit ansehen muß; sie passen nicht wol in den Mund des Regenten selbst, welcher der Ungerechtigkeit steuern sollte. Es ist der Verf. selbst, der hier seine Klagen Salomo in den Mund gibt; er ist es welcher Lebenserfahrungen wie 10, 5—7 zu registriren hat; seine Gegenwart, eine Zeit staatlicher Miswirthschaft und dynastischen Druckes, von wo aus die Vergangenheit in um so rosigerem Lichte erschien 7, 10., wirft in seine Weltanschauung und mittelbar in die Bekenntnisse seines Koheleth lange dunkle Schatten. Dieser Koheleth ist nicht der geschichtliche Salomo, sondern eine Abstraction von dem geschichtlichen; es ist nicht der theokratische König, sondern der König unter den Weisen; der wirkliche Salomo könnte nicht von seinem Thronerben als von „dem Menschen welcher nach ihm“ 2, 18 reden und er, der durch Weiber sich zur Abgötterei verleiten ließ und also zum Apostaten wurde (1 K. 11, 4), müßte ein noch ganz anderes Wehe bußfertiger Zerknirschung über das Verderbliche der Sinnelust anstimmen als das 7, 26—28 zu lesende. Dieser Salomo, der Alles durchkostet und mitten im Genusse den Standpunkt eines Weisen darüber behauptet oder doch als Weiser daraus wieder auftaucht (2, 9), ist vom Verf. dieses Buches so wie er ihn brauchte,

um ihn zum Organe seiner selbst zu machen, aus Geschichte und Sage herausgestaltet, und so wenig ist dieser darauf bedacht gewesen, die Fiction zu einer schwer zu durchschauenden Illusion zu machen, daß er Koheleth 1, 16. 2, 7. 9 so reden läßt, als hätte er eine lange Reihe von Königen über Gesamtisrael und Juda hinter sich, während doch nicht er, sondern der Verf. des Buchs, der sich hinter *Salomo redivivus* birgt, auf eine solche Reihe jerusalemischer Könige zurückblicken konnte.

Wann lebte und schrieb dieser Anonymus, der statt seiner Salomo reden läßt? Wir sehen vorerst zu, was sich etwa aus literarischen Rückbezügen des Buchs und auf das Buch schließen läßt. Es ist ein in Gedanken und Gedankenform höchst originelles Schriftwerk. Selbst aus dem salomonischen Spruchbuch, welches in sich selbst so viel Wiederholungen enthält, entlehnt es nichts; Sprüche wie 7, 16—18 und Spr. 3, 7 ähneln sich, aber nur zufällig. Dagegen besteht zwischen 5, 14 und Iob 1, 21 so wie zwischen 7, 14 und Iob 2, 10 ohne Zweifel irgend welcher Zusammenhang; hier liegen sich deckende Gedanken vor, welche der Verf. des B. Koheleth im B. Iob gelesen und von da in sich aufgenommen haben könnte — auch die Erwähnung der Frühgeburt 6, 3 vgl. Iob 3, 16 und der Ausdruck *אחר מאלה* 7, 28 vgl. Iob 9, 3. 33, 23 mögen dem Verf. vielleicht unbewußt unterlaufende Reminiscenzen aus dem B. Iob sein. Von Belang für die Abfassungszeit des B. Koheleth ist das nicht, denn das B. Iob ist jedenfalls um vieles älter. Von größerem Werthe wäre nachweisbare Abhängigkeit vom B. Jeremia, aber Berührungen wie 7, 2 vgl. Jer. 16, 8., 9, 11 vgl. Jer. 9, 22 sind doch zweifelhafter Art und reichen zu dieser Nachweise nicht hin. Und wer möchte es wagen, die goldene Ampel 12, 10 mit Hitz. aus der Vision Sacharja's c. 4 herzuleiten, zumal da das Bild hier und dort ganz verschiedene Bedeutung hat? Einen sicheren *terminus a quo* aber gewinnen wir durch Vergleichung von 5, 5 mit Mal. 2, 7. Mal'achi bezeichnet dort den Priester als Boten (Delegirten) Jahve's der Heerscharen, woneben auch die Bezeichnung des Propheten als Gottesboten 3, 1. Hagg. 1, 13 hergeht; dem Verf. des B. Koheleth ist *המלאך* bereits ein auch ohne beigefügten Gottesnamen nicht miszuverstehender Priestertitel, *מלאך* (s. oben das Verzeichnis der Hapaxlegomena) heißt der Priester als *vicarius Dei*, *שלוה דרחמנא*, wie man später sagte (*Kidduschin* 23^b). Und einen *terminus ad quem*, über den mit Ansetzung der Abfassungszeit nicht hinausgegangen werden kann bietet die nicht übersetzte, sondern urspr. griechisch geschriebene alexandrinische *Σοφία Σαλωμών*; denn daß dieses Buch älter sei als das B. Koheleth, wie Hitz. behauptet, ist nicht allein an sich unwahrscheinlich, da Letzteres nicht eine Spur griechischer Einwirkungen aufweist, sondern, dogmengeschichtlich angesehen, geradezu unmöglich, da es in der Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Weisheit und den letzten Dingen die vorletzte vorchristliche Stufe wie Philo die letzte darstellt: es ist nicht früher als der Beginn der ägyptischen Judenverfolgungen unter Ptolemäus VII Physkon (Josephus c. *Ap.* II, 5) und jedenfalls vor Philo ge-

schrieben, da die Combination der Sophia und des Logos darin noch unvollzogen bleibt. Dieses B. der Weisheit muß in irgendwelchem historischen Zusammenhange mit dem B. Koheleth stehen. Schon daß beide Verf. den König Salomo zum Organe ihrer eignen Weltanschauung machen, erscheint als ein nicht unzufälliges Zusammenreffen. Der Zufall wird aber dadurch ausgeschlossen, daß der alexandrinische Verf. zu dem palästinensischen in einem ähnlichen Verhältnisse steht wie Jacobus zu den paulinischen Briefen. Wie Jacobus sich nicht sowol gegen Paulus als gegen einen in verderbliche Consequenzen verirrten Paulinismus richtet: so ist das B. der Weisheit zwar nicht geradezu eine Gegenschrift gegen das B. Koheleth, wie von J. E. Ch. Schmidt (Salomo's Prediger 1794), Kelle (Die salom. Schriften 1815) u. A. angenommen wird, aber doch, wie Knobel und Grimm urtheilen, gegen eine einseitige extremische Auffassung von Ansichten und Grundsätzen, wie sie Koheleth vorträgt, nicht ohne Bekanntschaft mit diesem Buche gerichtet. Die Lebemenschen, welche Weish. 2, 1—9 reden, konnten jeden Satz mit Aussprüchen des B. Koheleth belegen und ihr Schlußwort *ὅτι αὐτῇ ἢ μερὶς ἡμῶν καὶ ὁ κληῖρος οὗτος* lautet wie Aneignung des כִּי-הוּא חֵלְקִי 3, 22. 5, 17 (LXX *ὅτι αὐτὸ μερὶς αὐτοῦ*); freilich brechen sie dem B. Koheleth die Spitze ab, indem die Ermahnung zur Furcht vor Gott dem Weltrichter ohne Echo bleibt, aber diese Spitze abzubrechen lag auch nicht fern, da die alte Chokma-Lösung יָרָא אֶת-הָאֱלֹהִים den Inhalt des Buches mehr überschwebt als durchdringt. Es ist als ob der Verf. des B. der Weisheit in c. 1—5 zeigen wollte, welcher Gefahr des Misbrauchs im Sinne eines rein materialistischen Eudämonismus die im B. Koheleth vorgetragene Lebensweisheit ausgesetzt ist. Aber er widerspricht auch den pessimistischen Gedanken Koheleths in entschiedenen Behauptungen des Gegentheils: 1) Koheleth sagt: das Geschick (בְּקִרָה) der Gerechten und Gottlosen ist Eines 9, 2., er aber sagt: es ist ein himmelweit verschiedenes 3, 2 f. 4, 7. 5, 15 f.; 2) Koheleth sagt: je mehr Weisheit, desto mehr Bekümmernis 1, 18., er aber sagt: sie bringt nicht Bekümmernis, sondern eitel Freude mit sich 8, 16.; 3) Koheleth sagt: die Weisheit setzt nicht in Respect und Gunst 9, 11., er aber sagt: sie bringt Ruhm und Ehre 8, 10.; 4) Koheleth sagt: οὐκ ἔστιν ἡ μνήμη τοῦ σοφοῦ μετὰ τοῦ ἄφρονος εἰς τὸν αἰῶνα 2, 16., er aber sagt von der Weisheit in Gegensatz zur Unweisheit: ἔξω δι' αὐτὴν ἀθανασία καὶ μνήμην αἰώνιον τοῖς μετ' ἐμὲ ἀπολείπω 8, 13. Der Hauptunterschied der zwei Bücher besteht darin, daß die durch das B. Koheleth sich hindurchziehende trostlose Ansicht vom Hades vom Verf. des B. der Weisheit in wundersamer Ueberflügelung des alttest. Standpunkts gründlich überwunden ist und daß sich ihm von hier aus eine ungleich befriedigendere Theodicee (vgl. 12, 2—18 mit Koh. 7, 15. 8, 14) und ein geistlicheres Verhältniß zum Diesseits ergibt (vgl. 8, 21. 9, 17 mit Koh. 2, 24. 3, 13 u. ö.). Die *Σοφία Σαλωμών* hat wirklich den Anschein eines Antiekklesiastes, eines Seitenstücks zum B. Koheleth, welches dieses theils zu widerlegen theils zu überbieten bezweckt, in-

dem es dem über den irdischen Genuß mit dem Aber der Gottesfurcht nicht hinauskommenden Koheleth einen idealeren geistlicheren Salomo entgegenstellt. Wenn Koheleth sagt, daß Gott Alles יסוף בִּכְחוֹ 3, 11 und den Menschen יִשָּׂר geschaffen 7, 29., so sagt dagegen Salomo daß er Alles εἰς τὸ εἶναι 1, 14 und den Menschen ἐπ' ἀφθαρσίᾳ geschaffen 2, 23. Solcher Parallelen gibt es viele z. B. 5, 9 (ὡς οὐρανὸν) vgl. Koh. 8, 13 (בְּצֵל); 8, 5 vgl. Koh. 7, 12; 9, 13—16 vgl. Koh. 3, 10 f., wo beide wesentlich zusammenstimmen, besonders aber das Bekenntnis Salomo's 7, 1—21 mit dem Koheleth's 1, 12—18. Hier erscheint die Weisheit als eine menschliche Errungenschaft, welche schließlich unbefriedigt läßt, dort (was mit 1 K. 3, 11—13 stimmt) als ein erbetenes Gnadengeschenk, welches alles was glücklich machen kann in seinem Gefolge hat. Wenn man dieses Wechselverhältnis der zwei Bücher ins Auge faßt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, welches das ältere und welches das jüngere sei. Im B. Koheleth gräbt sich der Alte Bund sein eigen Grab. Es ist auch insofern ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, als es die Sehnsucht nach einem besseren Bunde als dem ersten weckt.¹ Das B. der Weisheit aber ist ein Vorbote dieses besseren Bundes. Die Abfassungszeit des B. Koheleth fällt also zwischen Mal'achi, welcher in der Zeit des zweiten jerusalemischen Aufenthalts Nehemia's, wahrscheinlich unter Darius Nothus (423—405), auftrat, und das B. der Weisheit, welches frühestens unter Ptolemäus Physkon (145—117) geschrieben ist, als das A. T. zum großen Theil bereits ins Griechische übersetzt war.²

So tief in die Ptolemäerzeit herab wagt selbst Hitzig nicht das B. Koheleth zu setzen; er gelangt mit seiner Beweiskette nur bis zum J. 204, das Jahr, in welchem der fünfjährige Ptolemäus Epiphanes (204—181) unter römischer Vormundschaft den Thron seines Vaters erbte — er soll der Unmündige sein, welchen der Verf. 10, 16 im Auge hat. Aber sofort das erste Glied der Beweiskette³ ist ein Falsum. Denn es ist nicht wahr, daß Ptolemäus Lagi der erste Regent war, welcher den Juden שְׂבִיעַת אֱלֹהִים 8, 2 d. i. den Unterthaneneid abnahm; denn da wo Josephus dies berichtet, *ant.* 12, 1, 1., sagt er zugleich, daß Ptolemäus Lagi dies in Rückblick auf die Treue gethan habe, mit welcher die Juden gegenüber Alexander dem Macedonier den dem Darius geschworenen Unterthaneneid beobachtet hätten, was er *ant.* 11, 8, 3 eingehend erzählt; übrigens schloß auch schon der mit einheimischen Königen angesichts Jahve's abgeschlossene Bund z. B. 2 S. 5, 3 den Unterthaneneid in sich und der Vasalleneid, den z. B. Zidkia dem Nebukadnezar geleistet hatte 2 Chr. 36, 13 vgl. Ez. 17, 13—19., hatte zugleich für die Bürger des Vasallenstaats verbindliche Kraft. Auch daß שְׂבִיעַת אֱלֹהִים den einem ausländischen Herrscher geleisteten Unterthaneneid bedeuten müsse und nicht den einem nationalen Herrscher

1) s. Oehler, Theologie des A. T. II, 324.

2) Vgl. 2, 12^a mit Jes. 3, 10 LXX und 15, 10^a mit Jes. 44, 20 LXX.

3) Schenkel im BL Art. Koheleth hat sie sich mit unwesentlichen Modificationen angeeignet.

geleisteten, welcher vielmehr שְׁבוּעַת יְהוָה heißen würde, hält nicht Stich: der Verf. des B. Koheleth treibt den Kosmopolitismus der Chokma so weit, daß er überhaupt den nationalen heilsgeschichtlichen Gottesnamen gar nicht gebraucht, und auch Neh. 13, 25 steht bei einer Vereidigung בְּאֵלֵהֶם wo man בְּיְהוָה zu erwarten hätte. Das erste Glied der Hitzigschen Beweiskette erweist sich also nach allen Seiten hin als nichtig. Der Verf. sagt 8, 2 im Grunde das selbe was Paulus Röm. 13, 5., daß man dem Könige nicht bloß aus Furcht vor seiner Strafmacht, sondern διὰ τὴν συνείδησιν unterthan sein soll.

So wird denn auch 8, 10 außer Beziehung zu der Wegführung gefangener Juden durch Ptolemäus Lagi stehen, zumal da dort keinesfalls von einer Massen-Deportation die Rede ist und übrigens die von Lagi nach Aegypten Geschleppten theilweise aus der Umgegend Jerusalems, aber nicht aus der h. Stadt selbst waren (Josephus *ant.* 12, 1, 1). Und die alten besseren Zeiten 7, 10 werden nicht die der drei ersten Ptolemäer sein, zumal da es Menschen, welche die alte Zeit auf Kosten der neuen loben, allezeit und auch in den besten und glücklichsten Zeiten gegeben hat. Und auch Frauen, die das Unglück ihrer Männer oder Buhlen waren, hat es stets gegeben, so daß man 7, 26 nicht an jene Agathoklea, welche den Ptolemäus Philopator beherrschte und auch noch nach seinem Tode die Macht in Händen hatte, zu denken braucht. Stellen wie 7, 10 und 7, 26 bieten keinen zeitgeschichtlichen Anhalt. Dagegen erzählt der Verf. 9, 13—16 allem Anschein nach Selbsterlebtes. Aber die kleine Stadt ist sicher nicht die befestigte Seestadt Dora am Westabhange des Carmel, welche im J. 218 von Antiochus dem Großen (Polybius V, 66) wie später im J. 138 von Antiochus VII. Sidetes belagert wurde (Josephus *bell.* 1, 2, 2), denn dieses Dora wurde damals nicht durch einen armen weisen Mann darin gerettet, wovon Polybius nichts weiß, sondern διὰ τὴν ὀχνηρότητα τοῦ τόπου καὶ τὰς τῶν περὶ τὸν Νικόλαον παραβολαίαις. Einem zeitgeschichtlichen Ereignis ist sicher auch 4, 13—16 entnommen. Hitz. sieht in dem alten thörichten König den geistig beschränkten, aber um so habgierigeren Hohenpriester Onias unter Ptolemäus Euergetes und in dem armen weisen Jüngling den Joseph Sohn Tobia's, der jenen aus seiner staatlichen Stellung verdrängte und sich zum Generalsteuerepächter emporschwang. Aber hier trifft nichts zu, als daß Onias alt und thöricht und daß Joseph damals ein junger weiser Mann war (Josephus *ant.* 12, 4, 2); von des Letzteren Armut verlautet nichts, er war Onias' Neffe. Und aus בית הסוּרִים dem Gefangenen-Hause kam er vollends nicht — doch dies punktirt Hitz. בית הסוּרִים was ,aus dem Hause der Flüchtlinge' bedeuten soll, viell. wie er meint eine Anspielung auf die Ortschaft Φιχόλα, was der Verf. so deutete als ob es von φεύγειν herkäme. Die historische Untersuchung entartet hier zum kecksten Subjectivismus. Nie hat hebräische Zunge ,Flüchtlinge' הסוּרִים genannt und wem konnte bei פִּיקוּלָה (vgl. *Berachoth* 28^b שְׁמֵעוֹן הַפִּיקוּלִי) wie dem Plinius und Mela bei Φύγελα (*Πύγελα*) das griech. φεύγειν einfallen!

Wir haben also in Ansetzung der Entstehungszeit des Buches dies-

seit der Diadochenzeit zu verbleiben. Es kann als zweifellos gelten, daß es unter persischer Herrschaft geschrieben ist; Kleinert (Der Prediger Salomo 1864) hat im Allgem. Recht, daß die politische Lage des Volkes, welche das Buch voraussetzt, die Satrapenherrschaft ist: die ungerechte Justiz 3, 16 und der despotische Druck 4, 1. 8, 9. 5, 7., das schwelgerische Hofleben 10, 16—19., die Erhebung gemeiner Menschen zu den höchsten Ehrenstellen 10, 5—7., die keine Ausnahme von der Wehrpflicht zulassende Strenge 8, 8.¹, die bei der damals organisirten Spionage² gebotene Vorsicht 10, 20 — alles das war dieser Zeit charakteristisch. Ist nun aber das B. Koheleth keinesfalls älter als Mal'achi, so ist es irgendwann innerhalb des letzten Jahrhunderts des persischen Reichs zwischen Artaxerxes I. Longimanus (464—424) und Darius Codomannus (335—332) geschrieben: die für das jüdische Volk besseren Tage persischer Oberhoheit unter den fünf ersten Achämeniden waren vorüber (7, 10). In der That scheinen in 6, 3 Erinnerungen an Artaxerxes II. Mnemon (gest. um 360), welcher 94 J. alt wurde und nach Justin X, 1 hundertundfünfzehn Söhne hatte, und an Artaxerxes III Ochus, seinen Nachfolger, zusammenzufließen, welcher Letztere von dem allesvermögenden Eunuchen Bagoas vergiftet wurde; seinen Leichnam warf er nach Aelian *Var. Hist.* VI, 8 den Katzen vor und aus seinen Knochen ließ er Säbelgriffe dreheln. Ueberhaupt enthält das Buch mancherlei Exempel, denen in der persischen Geschichte concrete Fälle entsprechen, von denen sie abstrahirt sein könnten, wobei allseitige genaue Uebereinstimmung mit dem geschichtlichen Sachverhalt, weil es dem Verf. darauf nicht ankommt, auch nicht zu fordern ist. Dat Erlebnis 4, 13—16 läßt sich auf den nach Verdrängung des alten Mederkönigs Astyages zum Weltherrscher emporgestiegenen Cyrus beziehen, der schließlich der Nachwelt nichts als Elend zurückließ.³ Ein solcher Reicher, wie der 6, 2 beschriebene, welcher seine Schätze einem Fremden als Beute überlassen muß, ist Crösus, dem Solon wie 7, 8^a (vgl. Herodot I, 32. 86) sagte, daß Niemand vor seinem Ende glücklich zu preisen sei. Ein wenigstens dem 9, 14—16 analoger Fall ist Athens Rettung durch den Rath des Themistokles (Justin II, 12), welcher schließlich, aus Athen vertrieben, den Schutz des Perserkönigs anrufen mußte und in Verzweiflung endete.⁴ Wären wir für die Ge-

1) s. die schauerhaften Erzählungen Herodots IV, 84. VII, 38 f.

2) s. Duncker, *Gesch. des Alterthums* Bd. 2 (1867) S. 894.

3) Cyrus war nach Nicolaus Damasc (Müller *Fragm. hist. Graec.* 3, 398) ein Kind armer Leute; bei בית הסורים läßt sich an seine Confinirung in Persien denken, wo der Zugang zu ihm durch Grenzwächter erschwert war Herodot I, 123. Justin I, 5: „Weil ihm der Brief nicht öffentlich überbracht werden konnte, da die Wachen des Königs alle Zugänge besetzt bielten . . .“

4) s. Spiegel, *Eränische Alterthumskunde* Bd. 2 S. 409. 413. Bernstein gibt zur Wahl, unter der durch einen Weisen geretteten Stadt an Potidäa (Herodot VIII, 128) oder Tripolis (Diodor XVI, 41) zu denken, aber keine von beiden verdankte ihre Rettung dem Rathe Eines Weisen; Burger (*Comm. in Ecclesiasten* 1864) denkt mit größerem Rechte an den unter den Persern gefeierten Themistokles (Thucyd. I, 138), was auch Ewald, falls der Verf. eine bestimmte Thatsache im Auge habe, am annehmbarsten findet.

schichte des persischen Reichs und seiner Provinzen von Artaxerxes I bis zum Eintritt Alexanders des Macedoniers nicht auf nur wenige und dürftige Quellen beschränkt (jüdische Erlebnisse aus dieser Zeit wissen wir keine außer der durch eine hohepriesterliche Frevelthat provocirten Tempelentweißung des Bagozes bei Josephus *ant.* XI, 7), so würden wir wahrscheinlich manche der zeitgeschichtlichen Anspielungen des B. Koheleth besser verstehen können. Wir würden dann zu sagen wissen, an wen der Verf. bei אִי לֶךְ אִרְץ שְׁמִלְכָה נָעַר 10, 16 gedacht hat; denn Artaxerxes I., der, wenn auch zur Zeit der Ermordung seines Vaters Xerxes noch „ganz knabenhaft“ (Justin III, 1), sich bald hernach mannhaft genug erwies, kann nicht gemeint sein. Wir würden dann vielleicht auch im Besitz des historischen Schlüssels zu 8, 10 sein; denn mit dem Hinweis auf persische Wegführungen vieler Tausende jüdischer Gefangener (Josephus aus Hecataeus *c. Ap.* I, 22), wie sie nach Syncellus und Orosius noch unter Artaxerxes III. Ochus vorgekommen sein sollen, ist der Auslegung jener Stelle nicht gedient.¹ Wir würden dann wol auch wissen, auf welche politische Einrichtung der Verf. zielt, indem er 7, 19 sagt, daß die Weisheit einer Stadt stärkeren Schutz gewährt als zehn שליטים; Grätz bezieht dies auf die Decurionen der römischen Municipalstädte und Colonieen, aber wahrscheinlich geht es auf die von den Perserkönigen in den Städten der eroberten Länder eingesetzten Dynasten² (vgl. assyr. *salat* Statthalter). Und überhaupt würde uns die gedrückte und auf das nationale Selbstbewußtsein drückende Stimmung, welche dieses Buch beherrscht, um vieles erklärlicher sein, wenn wir von den Opfern, welche das jüdische Volk in der späteren Perserzeit dem Einheitsstaat zu bringen hatte, mehr wüßten, als daß die Phönizier zugleich mit „den Syrern in Palästina“ dem Xerxes für seinen griechischen Feldzug dreihundert Dreiruderer zu leisten hatten (Herodot VII, 89) und daß auch das Völkchen, welches „in den solymer Bergen zu Hause war“, ihm gegen Hellas Heeresfolge zu leisten hatte (Josephus *c. Ap.* I, 22).

Der Verf. war ohne Zweifel ein Palästinenser. In 4, 17 gibt er sich als am Orte des Tempels und also in der heiligen Stadt 8, 10 wohnhaft; er wohnte, wenn nicht in dieser selbst, doch in deren Nähe 10, 15., obwol er 11, 1 sich eines vom Kornhandel einer Seestadt entnommenen Bildes zu bedienen scheint, wie Kleinert zu d. St. bemerkt. Durch 4, 8 legt sich die Vermutung nahe, daß er ohne Kinder und Geschwister allein in der Welt stand, sicher aber ergibt sich aus Inhalt und Geist des ganzen Buches, daß er wie sein Koheleth hochbetagt war und ein langes wechselvolles Leben hinter sich hatte: die im Greisenalter sich einstellenden Vorboten des nahen Todes schildert er dem Jüngling 12, 2 ff. wol aus eigener Erfahrung. Das ganze Buch ist greisenhaft, ein Erzeugnis des im Altern und Ersterben begriffenen Alten Bundes.

Die Literatur der Commentare und Monographien über das B.

1) s. Bernstein, *Quaestiones Kohelethanae* p. 66.

2) s. Duncker, *Gesch. des Alterthums* Bd. 2 S. 910.

Koheleth findet man bis auf das J. 1860 am vollständigsten geschildert in dem englischen Comm. Christian D. Ginsburg's (Halle, bei Friedländer 1868) und bis 1867 mit wahrem Bienenfleiß zusammengestellt in dem einen Bestandtheil des Lange'schen Bibelwerks bildenden Comm. von Zöcklers 1868. Einige Nachträge dazu bietet Keils Einleitung in ihr 3. Aufl. 1873., an welcher das Bonner Theol. Literaturblatt 1874 Nr. 1 die Nennung Pusey's und Reuschs („Zur Frage über den Verf. von Koheleth“ in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1860 S. 430—440) vermißt. Es ist nicht menschenmöglich, diese Literatur zu umspannen. Eine Anzahl jüdischer Commentare, die bei Ginsburg und Zöckler fehlen, enthält Zedners *Catalogue of the Hebrew Books in the Library of the British Museum* 1867, aber bei weitem nicht alle: es gehören dahin auch z. B. die mir vorliegenden Commentare des Karäers Abraham Josef (zum ersten Male gedruckt Eupatoria 1834), Mose Frenkel (Dessau 1809) und Samuel David Luzzatto's in Jahrg. 4 der Zeitschrift *Ozar Nechmad* 1864. Ueber die englische Auslegungsliteratur s. die Bearbeitung des Zöcklerschen Comm. in dem angloamericanischen Bibelwerk 1869 und Edinburgh 1870 von Tayler Lewis. Auch die Uebersicht dort ist überholt, indem 1873 ein Comm. von Thom. Pelham Dorr und unter dem Titel *The Dirge of Coheleth* 1874 eine Monographie über Koh. c. 12 von dem Orientalisten C. Taylor erschienen ist; auch von dem S. 6 erwähnten hochkirchlichen englischen Bibelwerk ist jetzt Bd. 4 vor, welcher den Comm. über das Hohelied von Kingsley und über den Prediger von W. T. Bullock enthält, Letzterer hält an der Autorschaft Salomo's fest. Die Ansicht, daß das Buch den Widerspruch zweier Stimmen, der Stimme der wahren Weisheit (חכמה) und der Scheinweisheit (הדמיון), darstelle, hat neuerdings wieder nicht allein in einem hebr. Comm. von Ephraim Hirsch (Warschau 1871), sondern auch in dem Art. Koheleth von Schenkel in seinem Bibellexikon (Breslau 1871) Vertreter gefunden; wir können für Geschichte und Widerlegung dieser Dialogisirungsversuche auf die Einleitung Zöcklers § 2 Anmerkungen verweisen.

Die alten Uebersetzungen hat Ginsburg ausführlich besprochen. Die griechischen Uebersetzungsfragmente hat Frederick Field in seiner *Hexapla* (Poetische Bb. 1867) zusammengestellt. Die Peschitto von Koheleth und Ruth hat Ge. Janichs in seinen *Animadversiones criticae* 1871 (Breslau, bei Skutsch) untersucht, s. dazu Nöldeke's Anzeige in Liter. Centralblatt 1871 Nr. 49 und vgl. Middeldorpf, *Symbolae criticae et philologico-criticae ad librum Ecclesiastis* 1811. Der Text des Graecus Venetus liegt uns jetzt urkundlich treuer als bei Villoison (1784) in der überaus sorgfältigen Gebhardt'schen Ausgabe der diese Uebersetzung alttestamentlicher Bücher enthaltenden einzigen Venediger Handschrift vor (Leipzig, bei Brockhaus 1874).

AUSLEGUNG

DES BUCHS KOHELETH.

Ostendit omnia esse vanitati subjecta: in his quae propter homines facta sunt vanitas est mutabilitatis; in his quae ab hominibus facta sunt vanitas est curiositatis; in his quae in hominibus facta sunt vanitas mortalitatis.

Hugo von St. Victor († 1140).

Der bereits in der Einleitung erklärte Titel lautet I, 1: *Worte Koheleths, Sohnes Davids, Königs in Jerusalem*. Der Vers, der keine eig. Halbirung zuläßt, ist richtig bei בִּירְרִי durch *Zakef* getheilt; denn die Apposition מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם gehört nicht zu ירר, sondern zu קֹהֵלֶת. In einigen gleichartigen Fällen wie Ez. 1, 3 läßt die Accentuation die Beziehung des appositionellen Genitivs unbestimmt, in Gen. 10, 21^b geht sie von einer irrigen Voraussetzung aus, bestimmt und richtig wie an u. St. ist sie z. B. auch Am. 1, 1^b. Daß מֶלֶךְ artikellos ist, erklärt sich daraus, daß es durch בִּירוּשָׁלַם wie sonst durch יִשְׂרָאֵל (יְהוּדָה) determinirt wird; der Ausdruck (vgl. 2 K. 14, 23) ist sonderbar.

Eröffnung: das ewige Einerlei.

I, 2—11.

Das Buch beginnt künstlerisch mit einer פְּתִיחָה, einem vorspielartigen Eröffnungsstück. Der Grundton des ganzen Buchs erklingt sofort in dem dieses Eröffnungsstück eröffnenden v. 2: *O Eitelkeit der Eitelkeiten, spricht Koheleth, o Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles ist eitel*. Wie Jes. 40, 1 (s. dort) in Frage kommt, ob mit יָאמַר eine zukünftig oder eine gegenwärtig ergehende Gottesrede gemeint sei, so hier und 12, 8 ob אָמַר den Ausspruch Koheleths als der Geschichte angehörigen oder als gegenwärtig gethanen und fix und fertig vorliegenden bezeichne. Sprachlich ist beides gleich zulässig, wie z. B. אָמַר mit Gott als Subj. 2 S. 23, 3 historisch und Jes. 49, 5 präsentisch gemeint ist. Wir verstehen אָמַר wie z. B. Jes. 36, 4 מֶלֶךְ אֲשׁוּר כֹּה אָמַר von jetzt, nicht von vormals Gesagtem, da es das Geschlecht der Gegenwart ist, welchem der wiedererweckte Salomo und durch ihn der Verf. des Buchs die Nichtigkeit alles Irdischen predigt. Die alten Uebers. geben הִבֵּל הַבָּלִים, als ob es Prädicat wäre, nominativisch wieder; aber schon die Verdoppelung zeigt, daß es Ausruf und s. v. a. *o vanitatem vanitatum* ist. Die verkürzte Verbindungsform von הִבֵּל ist hier nicht הִבֵּל n. d. F. הָרַר (הָרָר) אָמַר, אָמַר (אָמַר) u. dgl. punktirt, sondern

הַבֵּל nach Art der aram. Haupt- und Grundform חַבֵּל, צֵלִים, עֵבֶר (מִלֵּה), vgl. Ew. § 32^b. Hier. las anders: *In Hebraeo pro vanitate vanitatum ABAL ABALIM scriptum est, quod exceptis LXX interpretibus omnes similiter transtulerunt ἀπὸς ἀπιδων sive ἀπιδων*. הַבֵּל bed. urspr. Hauch und hat diese Bed. auch noch im nachbiblischen Hebräisch z. B. *Schabbath* 119^b: „Die Welt besteht lediglich של חייקיות פיהם של חייקיות רבן um des Odems der Schulkinder willen“ (welche die Hoffnung der Zukunft). Der Hauch als Gegens. des Festen und Bleibenden ist Bild dessen was keinen Halt, Gehalt, Bestand hat. Ueber die superlativische Verbindung הַבֵּל הַבֵּל s. zu Hohesl. 1, 1. „Eitelkeit der Eitelkeiten“ ist Nonplusultra der Eitelkeit, Eitelkeit höchsten Grades. Auf den doppelten Ausruf folgt ein Aussagesatz, welcher das jenen erpresende Ergebnis der Erfahrung ausspricht: הַבֵּל הַבֵּל die Gesamtheit (der Dinge, näml. der sich uns hienieden zu beobachten und zu erleben gebenden) ist Eitelkeit. Mit v. 3 beginnt der Beweis für diese Klage und Aussage: *Was für Gewinn hat der Mensch bei all seiner Mühe, die er sich mühet unter der Sonne?! Ein fragender Ausruf, welcher zu bedenken gibt, daß überall nichts Rechtes d. i. Reelles, Bleibendes, Befriedigendes dabei herauskommt. Ueber יִתְרוֹן s. das Glossar; eine Hauptform יִתְרוֹן kennt die Sprache nicht, der Punctator Simson (Cod. 102^a der Leipziger Universitäts-Bibl. f. 5^a) tadelt mit Recht diejenigen, welche in einem liturgischen Gedichte des Versöhntages יִתְרוֹן aussprechen. Das Wort bed. das Uebrigsein und zwar entw., wie hier, das Uebrigbleiben d. i. den Reinertrag, Gewinn, Vorthail oder das Ueberwiegen d. i. den Vorzug, Vorrang, den oder das Voraus. „Unter der Sonne“ ist die diesem Buche eigne Bezeichnung der irdischen Welt, der Welt des Menschen, welche wir die untermondliche (sublunarische) zu nennen gewohnt sind. שׁ hat nicht den Werth eines Acc. der Weise, sondern des Obj.; der Verf. sagt עֲמַל עֲמַל 2, 19. 20. 5, 17 wie Euripides *μοχθῆν μόχθον*. Er beweist nun die Richtigkeit der in מַה-יִתְרוֹן enthaltenen Verneinung v. 4: *Ein Geschlecht geht dahin und ein anderes kommt, und die Erde bleibt ewig stehen*. Die Meinung ist nicht die daß die Erde stehen bleibt und sich also keinem Ziele nähert (Hitz.), denn welches wäre das Ziel das sich für sie in Aussicht nehmen ließe? eben durch diesen nach alter Vorstellung unbeweglichen Bestand erfüllt sie ihre Bestimmung Ps. 119, 90. Der Verf. will vielmehr sagen daß in diesem Kreislaufe nichts beständig ist als der feste Punkt, um den sich alles dreht; Generationen treten ab, andere treten auf, und die Erde ist nur das feste Terrain, die stehende Schaubühne dieses sich endlos wiederholenden Wechsels. In Wahrheit gilt von der Erde beides: daß sie ewig besteht, ohne ihre Stellung im Weltganzen zu verlieren, und daß sie nicht ewig besteht, weil sie einst eine andere werden wird. Aber letzterer Gedanke, welcher heilsgeschichtlicher Natur ist Ps. 102, 26 f., liegt dem Prediger ferne: die Stabilität der Erde erscheint ihm nur als die Folie ewig sich wiederholenden Entstehens und Vergehens. Mit Recht sieht Elster darin, daß die Menschengeschlechter vergehen und dagegen das geist- und bewußtlose Erdreich unter ihren Füßen*

Bestand hat, einen tragischen Zug, was schon Hier. gefühlt hat: *Quid hac vanius vanitate, quam terram manere, quae hominum causa facta est, et hominem ipsum, terrae dominum, tam repente in pulverem dissolvi?* Ein anderes Bild gewährt dem Verf. die Sonne. Diese, die er sich im Gegens. zur Erde laufend denkt, ist ihm ein zweites Beispiel des unaufhörlichen Wechsels bei unverändertem Einerlei. Wie die Menschengeschlechter kommen und gehen, so auch die Sonne v. 5: *Und die Sonne geht auf, die Sonne geht unter und nach ihrer Stelle keucht sie (zurück), um daselbst aufzugehen.* Sie geht auf und geht unter, aber das Unter- oder Eingehen (בִּיאָה) ist kein Kommen zur Ruhe, denn von ihrer Ruhestatt im Westen aus muß sie des andern Morgens wieder im Osten auf ihrem Platze sein; diesen Weg legt sie, kaum zur Ruhe gekommen, keuchend zurück, um ihre Morgenaufgabe zu erfüllen. So richtig Hitz., indem er וּזְרַח הָיָה שָׁם als Relativsatz faßt: woselbst sie aufgeht; man kann so übers., aber, genau genommen, stehen die beiden Partt. auf gleicher Linie: שִׁיאָה ist wie בָּא 4^a Ausdruck des Präs. und וּזְרַח הָיָה Ausdruck des fut. instans: μέλλων ἀνατέλλειν ἐκεῖ ibi (rursus) oriturus. Auch die Accentuation faßt die zwei Partt. als coordinirt, denn Tifcha trennt mehr als Tebir, aber ungeschickt ist es daß sie dem וְאֵל-מְקוֹמִי den Großtrenner Klein-Zakef (mit voraufgehendem Kadma) gibt. Ew. sucht dieser Accentfolge gerecht zu werden indem er erkl.: die Sonne geht unter und zwar an ihren Ort, näml. an diesen eben durch ihr Untergehen zurückkommend, wo sie keuchend aufgeht. Aber daß die Sonne nach dem Orte ihres Aufgangs hin untergeht, ist ein verdrehter Gedanke. Gehört וְאֵל-מְקוֹמִי zu בָּא, so kann es nur den Ort des Untergangs bez., wie z. B. Benjamin el-Nahawendi (bei Neubauer, Aus der Petersburger Bibl. S. 108) erkl.: „und zwar an ihren Ort“ näml. den vom Schöpfer ihr bestimmten Ort des Untergangs, mit Verweisung auf Ps. 104, 19 שָׁמַשׁ יָרֵד מִבְּרֹא. Aber gegen diese Erkl. sträubt sich שָׁם, welches sich auf מְקוֹמִי zurückbezieht, und was die Verbindung שִׁיאָה וּזְרַח anlangt, so kann diese nicht bed.: keuchend aufgehend, da שִׁיאָה an sich nicht keuchen bed., sondern nach etw. jappen, gieren und also es keuchend erstreben (vgl. Iob 7, 2. Ps. 119, 131), was zu וְאֵל-מְקוֹמִי aber nicht zur Handlung des Aufgehens paßt. Und wie naturunwahr, wenn schon die aufgehende Sonne, welche durchaus den Eindruck des Verjüngten macht, als keuchend gedacht wäre! Nein, das Keuchen ist von der untergegangenen gesagt, welche nächtlicher Weile und also ohne Ruh bei Tag und Nacht sich wieder nach Osten umschwingen muß (Ps. 19, 7), um dort ihren Alltagslauf von neuem anzutreten. So z. B. auch Raschi und ebenso וְאֵל מְקוֹמִי שִׁיאָה verbindend LXX Syr. Trg. Hier. Venet. Lth. Statt שִׁיאָה will Grätz אֵה שֶׁבֶד *redit (atque) etiam* lesen, aber שִׁיאָה ist für die Weltanschauung des Predigers gleich charakteristisch wie סוֹבֵב סֶבֶב הַיּוֹלֵךְ 6^b und יִגְעִים 8^a. So viel über die Sonne. Viele alte Ausll., neuerdings Grätz, bez. auch noch 6^a auf die Sonne, unter den Uebersetzern sicher ebenso LXX; das Trg. paraphrasirt sogar den ganzen Vers vom Stand der Sonne bei Tag und Nacht und bei der Frühlings- und Herbstnachtgleiche, wo-

nach Raschi הריח *la volonté (du soleil)* erkl. Aber neben השמש ist הריח der Wind als ein drittes Beispiel rastlos sich wiederholender Bewegung. Und die Verstheilung ist richtig: auch 6^a, welches von der Sonne gesagt das Bild dieser nachschleppend überladen würde, geht auf den Wind, also der ganze v. 6: *Es geht nach Süden und kreiset nach Norden, geht immerfort kreisend der Wind und auf seine Kreise kommt zurück der Wind.* Das lautet absichtlich so langgedehnt, so eintönig; es soll den Eindruck der Langenweile machen. שׁב könnte 3 *praet.* im Werthe eines abstrakten Präsens sein, aber das Verh. ist hier doch ein anderes als 5^a: dort stehen Aufgang, Untergang, Rückgang nebeneinander und jene beiden liegen gegen diesen wirklich rückwärts, hier dagegen sind Kreisgang und Rückgang zu neuem Anfange auf gleicher Linie nebeneinandergestellt; שׁב ist also Part. wie es der Syr. übers. Die Partt. malen die Stabilität in der Bewegung. In v. 4 stehen die Subjekte voraus, weil das immer wieder von vorn beginnende Werden in die Subjekte fällt; in v. 5. 6 dagegen kommt es dem von den Subjekten zu Prädicirenden zu, deshalb stehen die Prädicate voraus und das Subj. ist in v. 6 deshalb so weit zurückgeordnet, weil die zwei ersten Präd. nicht ausreichten, sondern zu ihrer Vervollständigung eines dritten bedurften. Daß der Wind von Süden (דרום) / דר Region des intensivsten Lichts) nach Norden (צפון v. צפון Region des Dunkels) geht, gilt von diesem doch nicht so ausschließlich wie von der Sonne daß sie von Osten nach Westen geht: diese Aussage bedarf der Verallgemeinerung: „kreisend kreisend geht der Wind“ d. h. nach allen Himmelsgegenden, bald nach dieser bald nach jener sich wendend; denn die Wiederholung will sagen, daß die Bewegung im Kreisbogen alle Möglichkeiten erschöpft. Das näher bestimmende Part., welches zu הולך hinzutritt, pflegt sonst mit ו zu folgen z. B. סובב, סובב סובב Jon. 1, 11 vgl. עלה ובוכה 2 S. 15, 30.; hier geht סובב, סובב im Sinne von סובב, סובב Ez. 37, 2 (beidemal mit *Pasek* zwischen den gleichlautenden Wörtern) voraus. סובב ist hier das *n. actionis* von סבב. Und על-סובבתי ist nicht adverbiell für sich zu nehmen: auf seinen Umkreisen kehrt er zurück d. h. er legt ebendieselben Bahnen rückwärts zurück (Kn. u. A.), sondern שׁב und על gehören wie Spr. 26, 11 vgl. Mal. 3, 24. Ps. 19, 7 (על-קצותם) zusammen: zu seinen Kreisbewegungen, sie von neuem anzuheben, kehrt zurück der Wind (Hitz.) — הריח wiederholt sich nach der (auch 2, 10. 4, 1 in Anwendung gebrachten) Figur der Epanaphora oder Palindromie (s. darüber die Einl. zu Jes. c. 40—66 S. 411). Nach allen Himmelsgegenden, allen Richtungen der Windrose findet eine nicht zur Ruhe kommende, immer von neuem sich wiederholende Bewegung statt; es ist nichts beständig als die Unbeständigkeit und nichts neu als daß das Alte wieder von neuem anfängt. Die Beispiele sind sinnig gewählt und geordnet. Von der Strömung der Luft kommt der Verf. auf die Strömung des Wassers v. 7: *Alle Flüsse gehen in das Meer und das Meer wird nicht voll; an den Ort, wohin die Flüsse gehen, dorthin gehen sie immer wieder.* Statt הריח empfahl sich נהלים, weil dieses der allgemeinere Name für strö-

mende Gewässer, Bäche und Flüsse, ist; נָחַל (v. נָחַל *cavare*), אֶפְסַיִם (v. אָפַס *continere*), אָל (v. dem Wurzelbegriff des Streckens, Dehnens)

bez. alle drei die Rinne oder das Bett und dann das darin laufende Wasser. Der Satz: „alle Flüsse gehen ins Meer“ besteht zu Recht. Selbstverständlich meint der Verf. nicht, daß sie alle unmittelbar dorthin abfließen, und bei dem Meere denkt er nicht an dieses oder jenes, auch nicht, wie das Trg. erkl., an den die Erde wie ein Ring (גִּישָׁפִּיקָא, pers. *angustibâne* eig. Fingerhüter) umgürtenden Ocean, sondern das Meer ist gattungsbegrifflich gemeint, viell. mit Einschluß der nicht zu Tage tretenden תְּהוֹמוֹת. Schließt man dieses innerirdische Meer ein, so machen auch Flüsse, die sich in Höhlen, in Moore oder auch in Landseen verlaufen die keinen sichtbaren Abfluß haben, keine Ausnahme. Die Aussage geht aber zunächst auf das sichtbare Meeresbecken, welches durch diese darein mündenden Wassermassen keinen sichtlichen Zuwachs gewinnt: „das Meer, es wird nicht voll“; אֵינֶנִּי (mischnisch אֵינִי) hat das zurückkehrende Pronomen wie Ex. 3, 2. Lev. 13, 34 und anderwärts. Wenn das Meer voll würde, so gäbe das doch eine wirkliche Veränderung, aber dieses Meer, welches wie Aristophanes, Wolken v. 1294 f., sagt οὐδὲν γίγνεται ἐπιθρόνοντων τῶν ποταμῶν πλείων, repräsentirt auch seinerseits das ewige Einerlei. In 7^b übers. Symm. Hier. Lth., neuerdings Zöckl. שׁ im Sinne von אֶפְסַיִם, Andere wie Ginsb. meinen שׁ im Sinne von אֶפְסַיִם fassen zu dürfen; beides ist sprachlich unmöglich. Ueberh. will der Verf. nicht sagen, daß die Bäche zu ihrem Ursprung zurückkehren, indem das Meer die Quellen ausstatte (Hitz.), sondern daß sie wo sie einmal hinfließen auch immer und immer wieder hinfließen, ohne ihren Lauf zu ändern, näml. in das allesverschlingende Meer (Elst.), denn das mittelst Verdunstung aus dem Meere entweichende und sich in Regenwolken sammelnde Wasser (Job 36, 27 f.) füllt die Rinnsale von neuem und der Zug der Wasser geht immer von neuem, indem sich das Alte wiederholt, in gleicher Richtung nach gleichem Ziele. Zu מְקוֹם ist was folgt virtueller Genitiv (Ps. 104, 8); die Accentuation erstreckt diesen richtig nur bis הַלְלִים, denn אֲשֶׁר nach Ortsangaben bed. auch schon für sich allein *ubi* Gen. 39, 20 und *quo* Num. 13, 27. 1 K. 12, 2 (nirgends *unde*). שׁ aber hat nach Vv. der Bewegung wie z. B. auch Jer. 22, 27 nach שׁוּב und 1 S. 9, 6 nach הֵלֵךְ häufig den Sinn von שׁוּבָה. Und שׁוּב mit ל und Infin. bed. etwas wieder thun Hos. 11, 9. Job 7, 7., also: an den Ort, wohin die Flüsse gehen, dorthin gehen sie wieder *eo rursus eunt*. Der Verf. redet auch hier absichtlich in lauter Partt., weil es trotz des Zeitwechsels immer Einunddasselbe ist, was sich wiederholt. Er bricht nun die Veranschaulichung in Beispielen ab, indem er nach dieser kurzen, aber ausreichenden Induction vom Einzelnen zum Allgemeinen fortgeht v. 8: *Alle Dinge sind in Thätigkeit, kein Mensch kann es ausreden, das Auge wird nicht satt zu sehen und das Ohr nicht voll vom Hören.* Alle Uebers. u. Ausll. welche דְּבָרִים hier von Worten verstehen (LXX Syr. Trg.) gehen irre; denn wenn der Verf. sagen wollte, daß keine

Worte hinreichen, um dieses bei allem Wechsel immergleiche Einerlei zu schildern, so würde er sich anders ausdrücken als „alle Worte ermatten“ (Ew. Elst. Hgst. u. A.), es müßte wenigstens לְרִיךְ יָגִיעַ heißen. Aber auch „alle Dinge sind ermüdend“ (Kn. Hitz.) oder „ermüdlich“ (Zöckl.) d. h. es ist ermüdend sie alle aufzuzählen kann der Satz nicht besagen; denn יָגַעַי heißt nicht was Ermüdung verursacht, sondern was an Ermüdung leidet (Dt. 25, 18. 2 S. 17, 2) und die Affection statt in den Aufzählenden in das Aufzählende hineinzuverlegen wäre ein selbst für einen Dichter allzu affectirtes Quidproquo. Wesentlich richtig Rosenm.: *omnes res fatigantur h. e. in perpetua versantur vicissitudine, qua fatigantur quasi*. Aber יָגִיעַי ist unzutreffend mit *fatigantur* wiedergegeben; יָגַעַי bed. ermattend oder perfektisch mattgeworden oder auch: sich abmüdend (vgl. יָגַעַי 10, 15. יָגִיעַי 12, 12), mit Kraftanstrengung arbeitend, sich abarbeitend (vgl. יָגִיעַי Erarbeitetes, Arbeit). Das ist ja eben was die vier Beispiele zeigen sollten, daß nämll. ein ruheloses, zu keinem sichtlichen Abschluß und Endziel gelangendes, immer wieder von vorn beginnendes Werden durch das Weltganze hindurchgeht — alle Dinge, sagt er summirend, sind in Thätigkeit, nämll. rastloser, hastender, den Eindruck des Abmüdens machender, begriffen. Auch so schließt sich was folgt in straffer Gedankenfolge an: diese Unruhe in der Welt der Objekte reflektirt sich im Menschen indem er dem Geschehen, das ihn umgibt, beobachtend nachgeht; menschliche Aussage kann dieses sich im Kreise drehende Werden und Entwerden, Kommen und Gehen nicht erschöpfen und das Quodlibet ist so groß, daß Aug' und Ohr sich nicht satt sehen, nicht satt hören können: der Unruhe der Dinge entspricht die Unruhe der Sinne, welche durch diesen Kreislauf, der in immer neuen Variationen doch nur immer wieder das Alte zum Vorschein bringt, in unaufhörlicher Thätigkeit erhalten werden. Das Obj. zu יָגִיעַי ist die Allheit der Dinge. Keine Rede kann diese umspannen, keine sinnliche Wahrnehmung sie erschöpfen. Das eigentlich Bezielte ist hier nicht die Unersättlichkeit der Augen (Spr. 27, 20) und überh. der Sinne als deren Eigenschaftung, auch nicht die immer neue Anziehungskraft, welche von dem Warzunehmenden auf Aug' und Ohr ausgeht, sondern die Gewalt, mit welcher das ruhelose Treiben, das uns umgibt, uns und bes. unsere Sinne erfaßt und theilhaftigt, so daß auch wir zu keiner Ruhe und Befriedigung kommen. Mit שָׂבֵעַ satt w., vom Auge, wechselt bei dem trichterförmigen Ohre passend מְלֵאָה gefüllt d. i. gesättigt werden (wie 6, 7). Das bei Letzterem stehende מֵן wird von Zöckl. nach Hitz. erkl.: vom Hören weg d. i. so daß es nicht mehr höre. Nöthig ist das nicht. Wie שָׂבֵעַ mit מֵן dessen verbunden werden kann, von dem jemand oder etwas satt wird z. B. 6, 3. Iob 19, 22. Ps. 104, 13., so auch מְלֵאָה mit מֵן dessen, von wo aus oder wovon etwas voll wird Ez. 32, 6 vgl. *Kal* Jes. 2, 6. *Pi*. Jer. 51, 34. Ps. 127, 5. So wird das מְשַׂמֵּעַ von sämtlichen alten Uebersetzern (z. B. Trg. מְלֵאָה) verstanden und so wird es der Verf. wol auch gemeint haben: nicht wird das Auge satt zu sehen und nicht gefüllt (gesättigt) das Ohr vom Hören oder auch dem hebr. Ausdruck, welcher

den gattungsbegrifflichen Art. hier nicht in Anwendung bringt noch entsprechender: nicht wird ein Auge d. h. kein Auge wird satt u. s. w. Ruhelos hastend, dem Zuschauer keine Ruhe verstattend, dreht sich die Welt im Kreise, ohne daß trotz des ruhelosen Wechsels etwas wahrhaft Neues zu Tage tritt v. 9: *Was gewesen ist ebendas was sein wird, und was geschehen ist ebendas was geschehen wird, und es gibt nichts Neues unter der Sonne.* Die ältere Sprache sagt für *זה-ש* in der Bed. *id quod* nur *אשר* und in der Bed. *quidquid* (6, 10. 7, 24) *כל אשר*; aber auch jene schon gebraucht *מה* mit erloschener Fragkraft in der Bed. *quodcunque* Iob 13, 13. *aliquid (quidquam)* Gen. 39, 8. Spr. 9, 13 und *מי* oder *אשר מי* in der Bed. *quisquis* Ex. 24, 14. 32, 33. In *הוא ש* (vgl. *הוא אשר* Gen. 42, 14) treffen die Bedd. *id (est) quod* und *idem (est) quod* zus.; *הוא* ist öfter Ausdruck der Gleichheit Zweier Iob 3, 19 oder der Selbstgleichheit Ps. 102, 28. Der Doppelsatz *quod fuit . . quod factum est* faßt das Geschehen in Natur- und Menschenwelt, das natürliche und geschichtliche, zus. Der kühne Satz *neque est quidquam novi sub sole* fordert den Widerspruch heraus; der Verf. fühlt dies und hält ihn aufrecht v. 10: *Gibt es ein Ding, wovon man sagt: siehe das ist neu — längst war es die Aeonen entlang, die uns vorausgegangen.* Das semitische Substantiv-Verbum *יש* (assy. *isu*) hat hier den Werth eines hypothetischen Vordersatzes: gesetzt daß es ein Ding gibt, wovon einer sagen möchte. Das makkefirte *זה* gehört als Subj. wie 7, 27. 29 als Obj. zu dem was folgt. Ueber *בְּכָרָה* (eig. Zeitstrecke wie *בְּכָרָה* Wegstrecke) s. das Glossar. Das *ל* von *לְעֶלְמִים* ist das der Norm und zwar des Maßes: dieses „Längst“ nach unabsehbar langen Zeiträumen gemessen (Hitz.). *מִלְפָּנֵינוּ* *ante nos* folgt dem Gebrauche von *מִלְפָּנֵינוּ* Jes. 41, 26 und *לְפָנֵינוּ* Richt. 1, 10 u. ö.; die Vergangenheit heißt das Vordere indem sie als Anfang der Zeitlinie gedacht ist (s. v. Orelli, Synonyma der Zeit und Ewigkeit S. 14 f.). Der Sing. *זֶהָ* wäre auch schon als Präd. eines *plur. inhumanus* in Ordnung, aber in Zusammenhalt mit 2, 7. 9 (Ges. § 147 Anm. 2) ist es wahrscheinlicher, daß das Verbum neutrisch gedacht ist: die es vor uns gegeben hat. Was neu scheint ist schon dagewesen, aber der Vergessenheit anheimgefallen; denn Geschlechter kommen und Geschlechter gehen und eines vergißt das andere v. 11: *Kein Andenken gibts an die Vorfahren und auch den Späteren, welche ins Dasein treten werden, kein Andenken wird ihnen (zutheil) werden bei denen welche noch später ins Dasein treten werden.* Neben *זְכָרוֹן* (mit Vorton-Kamez) ist *זְכָרוֹן* wie *יְהוָה*, *בְּשָׂרוֹן* die unserem Verf. zufolge seiner Sprachzeit geläufigere Hauptform; Ges. Elst. u. A.¹ sehen es hier und 2, 16 als Constructivus und also *לְרֵאשִׁיטִים* als virtuellen Objektsgen. an (Hier. *non est priorum memoria*), aber solche Finessen der alten *syntaxis ornata* sind bei unserem Verf. nicht zu erwarten — er wechselt (überlieferter Punctuation nach) hier die Inlaute wie 1, 17 die Auslaute auf *oth* und *uth*. *אֵין לְ* ist das Gegentheil von *לְהָיָה לְ*: jemandem zu eigen, zutheil

1) Vgl. Friedr. Philippi, Status constructus (1871) S. 59.

werden. Das wiederaufnehmende לָהֶם erhöht die Emphase der Aussage. לְאַחֲרָיָהָ weist von den künftig Lebenden aus in die fernere Zukunft, wie אַחֲרָיָהָ nach vorausgeg. אַחֲרָיָהָ Gen. 33, 2 „zu allerletzt“ bed.; das Kamez der Präp. ist das des recompensirten Art., vgl. Num. 2, 31., wo es „zuletzt“ unter den vier Heeresabtheilungen bed., indem אַחֲרָיָהָ von der letzten Reihe wie hier von der spätkünftigen Zeit gemeint ist.

Koheleths Erlebnisse und Ergebnisse I, 12 — IV, 16.

Das Unbefriedigende des Strebens nach Wissen I, 12 ff.

Nach diesem Vorspiel über das ewige Einerlei des untersonnischen Geschehens entfaltet Koheleth-Salomo den Erfahrungsschatz seines Königslebens v. 12: *Ich, Koheleth, bin König gewesen über Israel in Jerusalem.* Daß הָיִיתִי von den zwei möglichen Bedd. „ich bin geworden“ und „ich bin gewesen“ hier nicht das Erstere (Grätz), sondern das Letztere bed., ist in der Einl. gezeigt worden; man übers. besser: ich bin gewesen, denn הָיִיתִי ist reines Perf., als: ich war (Ew. Elst. Hgst. Zöckl.), womit Bullock in *Speakers Commentary* (Bd. 4. 1873) den von Louis XIV gegen Ende seines Lebens öfter vernommenen Stoßseufzer *Quand j'étois roi!* vergleicht. Aber hier ist das הָיִיתִי מֶלֶךְ klein klagender Ausruf nach Art des *fuimus Troes*, sondern eine affektlose historische Aussage, durch die sich der hier auftretende Prediger der Nichtigkeit alles Irdischen einführt — es ist der vom Verf. des Buches wiedererweckte Salomo, der hier auf sein der Geschichte verfallenes Königsleben zurückblickt. יִשְׂרָאֵל ist Gesamtisrael und weist in die Zeit vor der Reichsspaltung; ein König des Reiches Juda würde sich nicht so ausdrücken. Für מֶלֶךְ עַל-יִשְׂרָאֵל sagt die alte Sprache öfter מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, doch findet sich hie und da (1 S. 15, 26. 2 S. 19, 23. 1 K. 11, 37) auch jener umständlichere Ausdruck. König ist er gewesen, König über ein großes friedlich einiges Volk, König in Jerusalem, der altberühmten volkreichen hochgebildeten Stadt und also auf eine Höhe weitesten Umblicks gestellt und über alles verfügend was einen Menschen glücklich machen kann, ausgerüstet insbesondere mit allen Mitteln des Wissens, die dem auf Weisheit (vgl. 1 K. 3, 9—11. 5, 9) gehenden Grundzuge seines Herzens entgegenkamen. Aber Befriedigung fand er in seinem Streben nach weltlichem Wissen nicht v. 13: *Und ich begab mein Herz zu forschen und Umschau zu halten über Alles was geschieht unter der Sonne — eine leidige Mühe ist's die Gott den Menschenkindern zugetheilt sich damit abzumühen.* Die Synonyma דָּרַשׁ und חָקַר bez. nicht einen niederern und höheren Grad des Forschens (Zöckl.), sondern zwei Arten desselben: ein in die Tiefe und ein in die Weite gehendes; denn דָּרַשׁ (von dem Wurzelbegriff des Reibens, Erprobens ausgehend) bed. einen Gegenstand, dessen man bereits habhaft geworden, untersuchen, in ihn einzudringen, ihn wurzelhaft zu erfassen suchen, und חָקַר (von der

Wurzelbed. des Kreisens ausgehend¹⁾ bed. Umschau halten, um bisher Unbekanntes oder nicht umfänglich genug Bekanntes in den Bereich des Wissens zu ziehen, hat also den Sinn eines in die Runde gehenden **בִּקֵּשׁ**. Es ist das übliche Wort von Auskundschaftung eines Landes d. i. selbsteigner Erkundung seiner noch unbekannten Beschaffenheit; die Uebertragung auf geistiges Erspähen ist dem B. Koheleth eigentümlich, wie es die RA **לֵב לֵב נָתַן** *animus advertere* oder *applicare ad aliquid* auch nur mit Dan. 10, 12 gemein hat. Das **ב** von **בִּקְשָׁה** ist das des Werkzeugs; die Weisheit sollte sein Erkenntnismittel (Organon) bei diesem Ergründen und Erkundschaften sein. Mit **עַל** wird das Gebiet eingeführt, auf das es sich erstreckte. Grotius umschreibt: *Historiam animalium et satorum diligentissime inquisivi*. Aber **נִבְשָׁה** geht nicht auf die Natur- sondern auf die Menschenwelt; nur innerhalb dieser kann von Handlungen die Rede sein, nur diese hat eine eigentliche Geschichte. Was aber da der Forschung und Beobachtung sich darstellt, gewährt weder Freude noch Befriedigung. Hitz. bez. **הוּא** auf das menschliche Treiben, es bez. sich aber auf das Forschen, welches dieses Treiben zum Objekt hat und hier deshalb **עֵינַי רֵעַ** heißt, weil Befund und Resultat der mühevollen Beschäftigung so unerquicklicher Natur sind. Ueber **עֵינַי**, welches sich hier selbst auf **רֵעַ** sich an etwas abmühen, mit etwas plagen, hingehend damit beschäftigen zurückführt, s. das Glossar. **עֵינַי רֵעַ** würde ein Mühen schlimmer Art bed. (s. zu Ps. 78, 49. Spr. 6, 24), aber besser bezeugt ist **עֵינַי רֵעַ** ein schlimmes Mühen. **הוּא** ist Subj. wie 2, 1 und anderwärts; sonst sagt der Verf. auch **זֶה הוּא הַבַּל הוּא** u. dgl., wo **הוּא** Präd. ist. Und so sehr er **אֲשֶׁר** und **וְ** häuft, so bringt er doch auch wo Form und Sache es empfehlen das Schema des Attributivsatzes (elliptischen Relativsatzes) in Anwendung, wie hier (vgl. 3, 16) wo freilich altem Stile gemäß **נִתְּנָה** zu sagen war. Begründung des Leidigen dieser Arbeit des Forschens v. 14: *Ich sah alle die Thaten welche geschehen unter der Sonne, und siehe Alles Eitelkeit und Streben nach Winde*. Der Schwerpunkt des Satzes liegt in **וַיֵּרָא** = **וַיֵּרָא**, so daß also **רֵעַ** Ausdruck des Nebenfaktums (verumständendes Perfekt). Das Ergebnis des Sehens und zwar, wie er v. 13 gesagt hat, eines keineswegs oberflächlichen und beschränkten war der Einblick in die Bestand- und Gehalt- und Ziellosigkeit des menschlichen Thun und Treibens. Es hat, wie **הַבַּל** besagt, keine Realität in sich und, wie **רֵעַ** **רוּחַ** (LXX gut *πρῶταίς πνεύματος*) besagt, auch kein reelles Ziel, keinen reellen Erfolg. Auch Hosea sagt 12, 2: „Ephraim weidet d. i. betreibt, erstrebt Wind **רוּחַ**“, aber nur im B. Koheleth findet sich die Umsetzung dieser RA in einen abstrakten *terminus technicus* (s. das Glossar). Begründung des in **וַיֵּרָא** **רוּחַ** enthaltenen Urtheils v. 15: *Krummes kann nicht gerade werden und ein Deficit kann nicht zählbar werden* d. h. nicht in Rechnung kommen (so Theod. nach Syrohex.: **לֹא מִחְשָׁבָא בְּחֹשֶׁבָנָא**), als ob so viel vorhan-

1) s. die Besprechung dieser Wurzelsippe **חָוַר** (assy. *utir* er brachte zurück), **חָוַר** bei Ethé, Schlafgemach der Phantasie S. 86—89.

den wäre als in Wirklichkeit fehlt, denn wie das Sprichwort sagt: „Wo nichts ist, da gibts nichts zu zählen.“ Hitz. denkt bei dem Krummen und Mangelhaften nach 7, 13 an die göttliche Weltordnung: der Mensch kann das Ungerechte in dieser nicht ändern, ihre Mängel nicht zum vollkommenen Zustande machen. Aber was vorausgegangen spricht nur von dem Treiben unter der Sonne und dem darauf gerichteten philosophischen Forschen und Beobachten. Dieses stellt dem Beobachtenden Verkehrtheiten und Mängel vor Augen, bringt ihm solche zum Bewußtsein, Verkehrtheiten und Mängel, welche allerdings theilweise von Gott gewirkt und verhängt, großentheils aber von den Menschen selbst verschuldet sind, und was hilft dem Beobachter die Entdeckung und der Einblick — er hat nur Leidwesen davon, denn er kann ihnen bei aller Weisheit nicht abhelfen. Statt לְחַקֵּן (s. das Glossar unter חָקַן) ließe sich לְחַכֵּן erwarten; jedoch bildet auch schon die alte Sprache intransitive Infinitive mit transitivem Ablaut z. B. רָבַשׁ, רָקַר, נָפַל (vgl. רָשׁוּן 5, 11). Indem er nun mittelst der Weisheit forschend und spähend zu solchem Ergebnis gelangte, ergab sich ihm als Endergebnis, daß es mit der Weisheit selbst nichts sei v. 16—18: *Gesprochen hab' ich mit meinem Herzen indem ich sagte: Siehe ich habe große und immer größere Weisheit erworben über alle welche vor mir über Jerusalem gewesen, und mein Herz hat in Fülle Weisheit und Erkenntnis gesehen, und ich begab mein Herz zu erkennen was es um Weisheit und Erkenntnis, Tollheit und Thorheit sei — ich hab' erkannt daß auch das ein Haschen nach Wind ist.* Das Selbstzeugnis, in dem er sich vor sich selbst bezeugt daß auch das Streben nach Weisheit und Wissen keine wahre Befriedigung mit sich bringt, reicht bis zum Schlusse von v. 17; יִדְעֵתִי ist die Schlußfolgerung, welche bezielt ist. Die Ausdrucksweise ist freilich insofern verwickelt, als er zu seinem Herzen redend von seinem Herzen erzählt, was dieses zu erfahren bekommen und worauf er dieses geflissentlich gerichtet habe. Bei אֲנִי läßt sich daran denken, daß ein König redet, dem es ansteht, sein Ich mit großen Buchstaben zu schreiben oder in Wir zu multipliciren, s. aber über dieses seinem Verbum nachgeordnete mehr pleonastische als emphatische אֲנִי oben S. 207. Fraglich ist ob עָם-לִבִּי nach der RA (אַחַח) mit jem. reden *colloqui* oder von dem Orte des Sprechens gemeint ist wie in וַיִּדְעֵת עָם-לִבְבָךְ Dt. 8, 5 von dem Orte des Bewußtseins, vgl. הָיָה עָמִי (עֲמִידָה) z. B. Iob 15, 9 = σύννοια ἐμᾶντῳ und was in Psychol. S. 134 über συνείδησις Gewissen und συμμαρτυρεῖν von innerlich ergehender beiwohnender Bezeugung gesagt ist. Das mit עָם-לִבִּי wechselnde בְּלִבִּי 2, 1. 15 vgl. Ps. 15, 1 empfiehlt das Letztere: ἐν καρδίᾳ μου (LXX Trg. Hier. Lth.), aber die verwandten Ausdrücke: מְדַבֵּר עַל-לִבָּה 1 S. 1, 13 und לִדְבַר אֵל-לִבִּי Gen. 24, 45 legen die dialogische Fassung näher, welche deutlicher noch als A. S. Syr. von Gr. Venetus ausgedrückt wird: διειλεγμαὶ ἐγὼ εἶν τῇ καρδίᾳ μου; auch das nur hier im B. Koheleth vorkommende לֵאמֹר legt es nahe, daß die folg. *oratio directa* sich an das Herz richtet, wie sie auch 2, 1 nach בְּלִבִּי geradezu die Form der Anrede annimmt. Der Ausdruck הִגִּדְלִי חִכְמָה

,die eigne Weisheit groß machen d. i. große Weisheit erwerben' ist ohne gleichartigen Beleg; denn das von Hitz. angeführte הגורל חרשיה Jes. 28, 29 bed. wahrhaft förderndes (frommendes) Wissen in großartiger Weise zeigen und gewähren. Das beigefügte יהיִסְפֹּתֵי geht auf die fortgesetzte Bereicherung des schon vornherein großen Fonds (vgl. 2, 9 und sachlich 1 K. 10, 7). Das damit verbundene על bed. hinaus über (Gen. 49, 26) alle die vor mir über Jerusalem gewesen. Das lautet wie das häufig in assyr. Königsmunde vorkommende *sarrāni ālik mahrija* „die Könige, die meine Vorgänger waren.“ Der Targumist sucht die Worte dem wirklichen Salomo anzupassen, indem er sie verdreht: „über alle Weisen welche vor mir gewesen sind in Jerusalem“, als ob der Text בירוּשָׁלַם lautete, wie sich wirklich hie und da in HSS findet und wonach auch LXX Syr. Hier. Venet. übersetzen (s. aber hinten die textkritischen Bemerkungen). Eher als an die Weisen (חֲכָמִים) ließe sich an alle diejenigen denken, welche von jeher an der Spitze des israelitischen Gemeinwesens standen. Aber es müssen doch bekannte Größen sein, an denen sich Salomo mißt, und es können nicht so ungleichartige Größen sein, wie bis auf Melchisedek zurück die cananäischen Könige, und da die Jebusiter noch unter Saul im Besitze des Zion waren und erst David Jerusalem vollständig eroberte (2 S. 5, 7 vgl. Jos. 15, 63), so leuchtet ein, daß in Wirklichkeit nur von Einem Vorgänger Salomo's in der Oberhoheit über Jerusalem die Rede sein kann und daß hier ein Anachronismus vorliegt, dadurch veranlaßt, daß der wiedererstandene Salomo redet, welcher die lange Königsreihe hinter sich hat, die der wirkliche vor sich hatte. Ueber אשר היה *qu'il y eut* für אשר היו *qui furent* s. zu 1, 10^b. Das dem Herzen (hier s. v. a. *ψυχή* Psychol. S. 249) zugeschriebene Sehen ist von der intellektuellen Wahrnehmung und Aneignung (Apperception) gemeint; denn „alles Wahrnehmen, sei es durch die Sinnesorgane vermittelt oder nicht (wie das prophetische Vernehmen und Schauen), von dem geistigsten Erkennen an bis zu dem in Bewußtlosigkeit sich verlierenden Erleiden herunter faßt und benennt die Schrift als ein Sehen“ (Psychol. S. 234); auch das B. Koheleth sagt ראה von jederlei Erleben des geistlichen Menschen 2, 24. 5, 17. 6, 6. 9, 9. Man übers. gemeinhin: „Mein Herz sah viel Weisheit und Wissen“ (so z. B. auch Ew.), aber das ist gegen die Grammatik (Ew. § 287^c): das adjektivische הַרְבֵּה¹ wird überall und auch von unsrem Verf. 2, 7. 5, 6. 16. 6, 11. 9, 18. 11, 8. 12, 9. 12 seinem Substantiv nachgesetzt, also ist הרבה hier das adverbelle wie 5, 19. 7, 16 f. Richtig Gr. Venet.: ἡ καρδία μου τεθέεται κατὰ πολὺ σοφίαν καὶ γνῶσις. חֲכָמָה bed. eig. Dichtigkeit und dann wie *πυκνότης* geistige Tüchtigkeit, die Lebensweisheit und überhaupt solides Wissen um das Wahre und Rechte. Mit der חכמה ist hier und Jes. 33, 6 גִּידָה gepaart wie Röm. 11, 33 mit der *σοφία* die *γνῶσις*. Baumgarten-Crusius bem. dort, *σοφία* beziehe sich auf die allgemeine Anordnung der Dinge, *γνῶσις* auf die Bestimmung über das Einzelne, und Harleß:

1) Ueber die einmal (Jer. 42, 2) vorkommende Schreibung הרבה s. Ew. § 240^e.

σοφία sei die Erkenntnis, welche den rechten Zweck setzt, *γνώσις* die welche die rechten Mittel dazu auffindet. Im Allgem. läßt sich wol sagen: חכמה ist der Thatbestand eines des Wahren und Rechten mächtigen Wissens und die in diesem geistigen Eigentum begründete Eigenschaft; דעת aber ist das in die Tiefe des Wesens der Dinge eindringende Erkennen, durch welches Weisheit zuwegegebracht wird und worin sich Weisheit bethätigt. Mit dem consecutiven Modus נִצְחָה (Aor. mit *ah* wie Gen. 32, 6. 41, 11 und bes. in jüngeren Schriftstücken, s. über die im B. Koheleth nur spärlich vorkommende Aoristform S. 207) bezeugt er vor sich selbst, welches Ziel zu erreichen er, so mit Weisheit und Erkenntnis ausgerüstet, sein Herz hingab (vgl. 13^a) d. h. worauf er die Concentration seiner geistigen Kräfte richtete. Er wollte sich über den reellen Werth der Weisheit und Erkenntnis an ihren Gegensätzen klar werden, wollte sich dessen bewußt und dessen froh werden was er an der Weisheit und Erkenntnis im Unterschiede von der Tollheit und Thorheit habe. Hinter der Zweckangabe לָרֵצָה steht וְדָעָה kurz für וְלִדְעָה. Ginsburg will וְשִׁכְלוֹת וְחִלּוֹת ausmerzen oder wenigstens וְשִׁכְלוֹת וְחִלּוֹת lesen; Grätz schreibt sogar nach LXX παραβολὰς καὶ ἐπιστήμην ושכלות ושכלות. Aber der Text kann unbehelligt bleiben: die Absicht Koheleths ging dahin, einerseits Weisheit und Erkenntnis, andererseits ihre Gegensätze kennen zu lernen und diese und ihre Wirkungen und Folgen gegen einander zu halten. LXX Trg. Syr. Venet. Lth. irren wenn sie שכלות hier mit ἐπιστήμην u. dgl. wiedergeben. Wie שכלות Einsicht, Intelligenz im Aramäischen mit ס geschrieben wird, so ist hier laut Masora סכלות Thorheit, welches sonst überall im Buche ס hat, einmal mit ש geschrieben; das Wort ist ein ἐναντιόφωνον¹ und hat, so oder so geschrieben, ein V. *sakal* (שכל) zum Stammwort, welches ‚zusammenflechten‘ bed. und theils auf Complication theils auf Confusion der Vorstellungen übertragen wird. חִלּוֹת von חָלַל in der Bed. ‚schreien, tollen‘ endet durchweg im Buche auf *ôth* und nur 10, 13 auf *ûth* (s. das Glossar); die Endung *ûth* ist die des abstraktiven Singulars, *ôth* aber ist, wie wir zu Spr. 1, 20 dargethan zu haben meinen, die eines intensiv gemeinten Femininplurals wie בְּדִרוֹת Zef. 3, 4., בְּיִנוֹת, חֲכָמוֹת, vgl. בּוֹגְדִים Spr. 23, 28., חֲכָלִים Sach. 11, 7. 14., חֲקָעִים Spr. 11, 15 (Böttch. § 700 g. E.). Bis ושכלות reicht was er, mit seinem Herzen redend, sich vor sich selbst bezeugt. Mit יִדְעָה, welches dem יִבְרָהי auf gleicher Linie sich anschließt, zieht er das Facit. הֵן geht auf das Streben, den Vorzug weltlicher Weisheit und Wissenschaft vor Vergnügungssucht und Unwissenheit inne zu werden. Er erkannte, daß auch dieses Streben רָצִיין רִיחַ ein Tichten und Trachten nach Wind sei; mit רָעִיחַ 14^b wechselt hier רָצִיין (s. das Glossar), es wies sich aus, daß sich dabei nichts Reelles d. i. Festes und Bleibendes, Unantastbares und Unvergängliches herausstelle. Und

1) s. Th. M. Redslob, Die arabischen Wörter mit entgegengesetzten Bedeutungen (*el-addâd*) 1873.

warum nicht? v. 18: *Denn bei vieler Weisheit ist viel Aerger und häuft einer Erkenntnis, häuft er Herzeleid.* Das Sprichwort „Viel Wissen macht Kopfweh“ vergleicht sich 12, 12^b, nicht aber hier, wo בַּעַם und מְאֵאִיב nicht bloß leibliche Beschwarnis, sondern gemütliche Bekümmernis ausdrücken. Eine Seite der Sache trifft Spinoza in seiner Ethik IV, 17, wenn er da bemerkt, *veram boni et mali cognitionem saepe non satis valere ad cupiditates coercendas, quo facto homo imbecillitatem suam animadvertens cogitur exclamare: Video meliora proboque, deteriora sequor.* In jeder Beziehung, nicht der sittlichen bloß, heftet sich an das Wissen um das Ideal der Schatte des schmerzlichen Bewußtseins, trotz alles Emporringens weit dahinter zurückbleiben zu müssen. Dazu kommt, daß der Weise einen Einblick gewinnt in das tausendfache Weh der Natur- und Menschenwelt und daß dieses sich in ihm reflectirt, ohne daß er es zu ändern vermag; je zahlreicher die beobachteten Uebel, Leiden und Misklänge, desto größer der Unmut (בַּעַם √ כַּסַּם verw. חַסַּם *perstringere*, heftig afficiren) und das Herzeleid (מְאֵאִיב *crève-coeur*), welches die Nutzlosigkeit des Wissens darum verursacht. Die Formung von 18^a ist wie 5, 6 und die von 18^b wie z. B. Spr. 18, 22^a. Wir setzen יוֹסִיף הָעֵץ in einen Vordersatz um, aber im Grund stehen die zwei Sätze wie die beiden Glieder einer Gleichung neben einander: es häuft einer Erkenntnis, er häuft (ebendamt) Herzeleid. „Einzig — sagt Ew. § 169^a — ist יוֹסִיף Jes. 29, 14. 38, 5. Koh. 2, 18 ein *part. act.* von dem aus *Hi.* in *Kal* tretenden Stamme noch mit *i* für יוֹסִיף.“ Aber dieses in seiner Art Einzige existirt nicht; in הִנֵּי יוֹסִיף ist יוֹסִיף ebenso Finitum wie רָסַד Jes. 28, 16., הוֹמִיָּה Ps. 16, 5 (s. dort) ist *Hi.* in der Bed. *amplificas* v. מְגַדֵּל הַמָּדָה Spr. 6, 19 (s. dort) ist ein zum Eigenschaftswort gewordenes attributiv-sätzliches *qui efflat*, und am wenigsten brauchen wir an u. St. die Confusion anzunehmen, daß das lediglich tonlange *ē* von *kātēl* (aus *kātīl*, urspr. *kātal*) irgendwo in *i* übergegangen sei. Böttchers Gegenbemerkung: „Ein so wiederholtes impersonelles Fiens ist sonst ganz beispieillos“ erledigt sich durch den genau ebenso geformten Spruch Spr. 12, 17: „Wer Wahrheitsliebe athmet, sagt Richtiges aus.“

Das Unbefriedigende der weltlichen Freude II, 1—11.

Nachdem sich herausgestellt, daß die weltliche Weisheit nicht vor der Thorheit dies voraus habe, den Menschen wahrhaft glücklich machen zu können, versucht er sein Glück in anderer Weise und verlegt sich auf heiteres Genießen II, 1: *Gesagt hab' ich in meinem Herzen: Auf denn, ich will dich erproben mit Freude und genieße des Guten! Und siehe auch das ist eitel.* Die Rede im Herzen ist hier nicht bloß wie 1, 16. 17^a Rede an das Herz, sondern gestaltet sich zu direkter Anrede des Herzens. Targum und Midrasch verwischen das, indem sie so auslegen, als ob אֶנְסֶיָּה, 'ich will es versuchen' (7, 23) geschrieben wäre. Auch Hier., indem er *vadam et affluam deliciis et*

fruar bonis übers., wobei אָנסכּה gegen den Sprachgebrauch אָנסכּה (*Ni.* von נסך, s. über dieses zu Ps. 2, 6) gelesen ist, als ob dieses ‚ich will mich übergießen‘ bedeuten könnte. Es ist Anrede des Herzens und כּ wie 1 K. 10, 1 das des Mittels: ich will dich mit Freude versuchen, um zu sehen, ob dein Hunger nach Befriedigung durch Freude gestillt werden könne. Auch יִרְאַה ist Anrede; Grätz sieht darin gegen die Grammatik einen das כּשְׂמֵחָה fortsetzenden Infin.¹: יִרְאַה Iob 10, 15 ist Verbindungsform des Participialadj. רָאָה und wenn רָאָה Inf. nach der Form נִקְרָה, הִנְקָה sein könnte, so wäre es *inf. abs.*, statt dessen יִרְאַה zu erwarten wäre. Es ist Imper.: siehe, dich drein versenkend, Gutes d. i. genieße des Wollebens. Anderwärts verbindet der Verf. רָאָה weniger bedeutsam mit Accusativ-Obj. 5, 17. 6, 6. 2, 24. So war sein Vorhaben, aber auch dieser Versuch, das *summum bonum* zu finden, wies sich als verfehlt aus: er bekam das Wolleben als Hohlleben zu empfinden, auch jenes, näml. die Hingabe an die Freude, ward ihm als Eitelkeit offenbar. v. 2: *Zum Lachen sprach ich: es ist toll, und zur Freude: was da erzielt sie?* Lachen und Freude sind personificirt; מְהוֹלֵל ist also nicht Neutr. (Hitz.: dummes Zeug), sondern Masc. Das Urtheil, das beiden gesprochen wird, hat nicht die Form der Anrede; man braucht nicht אֲרָאָה und אָהּ zu ergänzen, es lautet gegenständlich wie *oratio obliqua*: daß es toll, vgl. Ps. 49, 12. Inmitten des in Sinnenskitzel schwelgenden Lachens überkam ihn das Gefühl, daß das nicht der Weg zum wahren Glücke sei, und er mußte dem Lachen sagen, es sei toll geworden (*prt. Poal* wie Ps. 102, 9), es gleiche einem Rasenden, der seine Wollust im Selbstverderben findet, und der sich über den Ernst des Lebens und alle Schranken hinwegsetzenden Freude mußte er sagen: Was da erzielt sie? = daß sie nichts erziele d. h. daß sie keine reelle Frucht schaffe, daß sie nur das Gegentheil wahrer Befriedigung wirke, daß sie die innere Leere statt zu heben nur steigere. Anders z. B. Luth.: *was machstu?* d. h. wie unsinnig ist dein Beginnen! Auch wenn man so erklärt, liegt die Pointe jedenfalls in dem Unvermögen der Freude, den Menschen wahrhaft und dauernd zu beglücken, in der Unangemessenheit des Mittels zu dem verfolgten Zwecke. Deshalb wird עָשָׂה geradezu so wie in עָשָׂה פְּרִי (Hitz.) und מַעֲשֵׂה Wirkung Jes. 32, 17 gemeint sein. So Mendelssohn: was nüttest du mir? Ueber חַי s. oben S. 208; מְהוֹלֵל ist s. v. a. מְהוֹלֵל Gen. 3, 13., zu welcher Stelle gezeigt ist, daß das hinzeigende Fürwort hier der Schärfung des Fragworts dient: was denn, was in aller Welt. Nachdem auch das Schwelgen in Sinnengenuß sich als ein verfehltes Experiment erwiesen, versucht er, ob sich nicht Weisheit und Thorheit in einer zum Ziele führenden Weise verbinden lassen v. 3: *Ich spähetete in meinem Herzen aus, (hinfort) mit Wein meinen Leib zu pflegen, während mein Herz mittelst Weisheit die Leitung hätte, und es mit der Thorheit zu halten, bis daß ich sähe was gut für die Menschenkinder sei daß sie es thuen die Zahl der Tage ihres Lebens hindurch.* Nachdem

1) Vgl. Reichersohns חלקת הפעלים והמלות (Wilna 1873) § 155.

er inne geworden, daß zügelloser Sinnenrausch nicht zu dem erwünschten Ziele führe, sah er sich weiter um und erspähte das folgende Glückseligkeitsrecept. Unzutreffend Zöckl. mit Hgst.: „Ich probirte in meinem Herzen zu pflegen.“; *הוּר* bed. nicht *probare*, sondern *explorare* auskundschaften, erspähen Num. 10, 33 und häufig, im B. Koheleth (hier und 1, 13. 7, 25) von innerlich sinnendem Suchen-gehen und Ausfindigmachen (Trg. *אֵלֵל*). Mit *לְמַשׁוֹךְ* folgt also das ausspintisirte Neue. Wenn man *מִשָּׁךְ* und *נִהַג* nebeneinander liest, so legt sich die Vorstellung des Wagenziehens Jes. 5, 18 vgl. Dt. 21, 3 und Wagenlenkens 2 S. 6, 3 nahe, wonach Hitz. auslegt: „Der Wein wird mit dem Zugthiere, etwa dem Pferde, verglichen, und die Weisheit setzt er als Kutscher auf den Bock, damit sein Pferd ihn nicht in einen Graben oder Morast werfe.“ Aber der *מִשָּׁךְ* ist ja nicht der Wein, sondern der Experimentirende selber und der *נִהַג* nicht die Weisheit, sondern das Herz, jene also nur Mittel der Lenkung; kein Mensch drückt sich so aus: Ich ziehe den Wagen mittelst eines Pferdes und lenke ihn mittelst eines Kutschers. Richtig Syr.: *לְמַשְׁכֵּי בָּסָרִי* meinem Fleische mit Wein gütlich zu thun (v. *בָּסָרִי oblectare*). So meinen auch Trg. und Venet. ihr ‚Ziehen des Fleisches‘. Die Metapher trifft nicht mit dem deutschen ‚ziehen‘ = pflegend aufnehmen zusammen (was *רָפָה* heißt); näher liegt es, mit Ges. den Uebergang von *trahere* in *tractare* z. B. in *se benignius tractare* bei Horaz *ep. I, 17, 12* zu vergleichen, aber abgesehen davon daß *trahere* ein etymologisch streitiges Wort ist¹, kommt *tractare* zur Bed. des Bearbeitens, Behandelns, Betreibens doch wol durch den Mittelbegriff des Hin- und wiederziehens², welcher dem hebr. *מִשָּׁךְ* fremd ist: dieses bed. nur ziehen, an sich ziehen und wie *מִסַּק* festhalten (*attractum s. prehen-sum tenere*). Wie talmudisch *מִשָּׁךְ* im Sinne von ‚laben‘ vorkommt z. B. *Chagiga 14^a* בעלי אגדה מושכין לבו של אדם כמים die Haggadisten (im Untersch. von den Halachisten) laben des Menschen Herz wie mit Wasser (s. das Glossar S. 202): so ist hier ‚das Fleisch ziehen‘ s. v. a. mittelst angenehmen Reizes in willige Folgeleistung versetzen.³ Was folgt *וְלִבִּי נִהַג בְּחָכְמָה* kennzeichnet sich als Umstandssatz: während mein Herz mittelst Weisheit die Führung hätte oder viell. nach jüngerem Sprachgebrauch (s. das Glossar unter *נִהַג*): während mein Herz sich mit Weisheit führte, benähme, verhielte. Alsdann wird mit *וְלִבִּי נִהַג בְּחָכְמָה* der von *הַרְרִי* als dessen Obj. abhängige Infinitiv *לְמַשׁוֹךְ* fortgesetzt. Offenbar handelt es sich um ein Mittelding (Bardach: *מְצָאֵה*). Er wollte ge-

1) s. Corssen, Nachträge zur latein. Formenlehre S. 107—109. Pott, Etymologische Forschungen Bd. 3 Nr. 1193.

2) Vgl. Pott a. a. O. S. 817.

3) Grätz übers.: meinen Leib mit Wein einzureiben (*לְמַשׁוֹךְ*) und bemerkt, daß darin ein Raffinement liege. Aber warum läßt er ihn nicht lieber in Wein baden? Wenn *מִשָּׁךְ* ‚einreiben‘ bedeuten kann, so kann es auch ‚baden‘ bedeuten und für *בִּיַּי* ließe sich *בִּיּוּנִי* lesen: im Griechischen d. i. Chier, Falerner, Cham-pagner.

nießen, aber mit Maßen, ohne sich an den Genuß zu verlieren und sich selbst dadurch zu verderben. Er wollte sich süßem *desipere* überlassen, aber doch mit weiser Selbstbehauptung, um weil leider *ubi mel ibi fel* den Honig zu schlecken und um die Galle herumzukommen. Es gibt Säufer, die es so einzurichten wissen, daß sie doch nicht in Säuferwahnsinn enden, und es gibt routinirte Wollüstlinge, die sich doch insoweit zu beherrschen wissen, daß sie darüber nicht zu leiblich verkommenen Roué's werden. So gab sich Koheleth einem durch Weisheit temperirten Thorenleben hin, bis daß ihm etwa ein besseres Licht über den Weg zur wahren Glückseligkeit aufginge. Der Ausdruck des *donec viderem* ist althebräisch. Statt *אֵי-יָה שֹׁב* *quidnam sit bonum* in indirekter Frage (wie 11, 6 vgl. Jer. 6, 16) läge der älteren Sprache *מִי-יָה שֹׁב* (6, 12) wenigstens näher. *אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה* kann *quod faciant* oder *ut faciant* gedacht sein; nach 2, 24. 3, 22. 5, 4. 7, 18 ist Letzteres anzunehmen. Die accus. Zeitbestimmung „die Zahl ihrer Lebenstage hindurch“ ist wie 5, 17. 6, 12. Man hat zwar nicht geradezu mit Kn. zu übers.: „die wenigen Tage ihres Lebens“, aber allerdings liegt in *מִסְפַּר*, daß die Lebenstage des Menschen gezählt sind und daß sie also, wenn ihrer auch nicht wenige, sondern viele sind (6, 3), doch nicht ewig währen. Der König erzählt nun seine Unternehmungen zu dem Zwecke des mit Weisheit gepaarten Lebensgenusses, und zunächst wie er die Bau- und Gartenkunst der neuen Lebenskunst dienstbar machte v. 4—6: *Ich unternahm große Werke, baute mir Häuser, pflanzte mir Wein- gärten. Ich machte mir Gärten und Parke, und pflanzte darin allerlei Fruchtbäume. Ich machte mir Wasserteiche um daraus einen Wald, sprossend von Bäumen, zu bewässern.* Der Ausdruck „ich machte groß meine Werke“ ist wie 1, 16.; das Verbum enthält das Eigenschaftswort zu seinem Objekte. Die Liebe zur Weisheit, der Sinn für das Natur- und Kunstschöne, das Streben nach Pracht und Hoheit sind Grundzüge in Salomo's Charakter. Seine Zeit war eine Zeit ungestörten und gesicherten Friedens. Die Völker nah und fern standen in mannigfaltigem friedlichem Austausch. Salomo war „der Mann der Ruhe“ 1 Chr. 22, 9.; seine ganze Erscheinung war wie die aus den Leiden und Kämpfen der davidischen Zeit erblühte leibhaftige Herrlichkeit selber. Das Volkstum Israels schwebte damals auf einem bis dahin unerreichten Gipfel weltlicher Hoheit, aber mit der Gefahr, sich zu überstürzen und an die Welt zu verlieren. Die ganze Zeitrichtung folgte einem, so zu sagen, welttümlichen Zuge, und Salomo obenan war es der den besonders ihm nahe liegenden Gefahren der Weltliebe und Weltförmigkeit verfiel und, wie so manche der alttestamentlichen Größen, im Geiste anfang, um im Fleisch zu vollenden. Ueber seine Bauten: das Libanonwaldhaus, die Säulenhalle, die Gerichtshalle, seinen und der Pharao-Tochter Palast berichtet das Königsbuch 7, 1—12 aus annalistischer Quelle; eine Uebersicht über Einzelbaue (wozu auch die Millo-Burg gehört) und Städtebaue Salomo's gibt 1 K. 9, 15—22 = 2 Chr. 8, 3—6; Tempel, Magazinstädte, Kasernenstädte u. dgl. bleiben natürlich an u. St. außer Betracht, wo es sich weniger um Nutz-

bauten als Lustbauten (חֶשֶׁק שְׁלִמָה 1 K. 9, 19) handelt. Weinberge gehörten nach 1 Chr. 27, 27 zum königlichen Domanium von David her; ein Weinberg in Baalhamon, den Salomo besaß, später aber aufgegeben zu haben scheint, wird am Schlusse des Hohenliedes (s. S. 137) erwähnt. Daß er ein Gartenliebhaber war, kommt im Hohenliede zu mannigfachem Ausdruck; die Freude an dem Leben und Weben der Naturwelt und bes. der Pflanzenwelt ist ein Charakterzug Salomo's, worin er mit Sulamith zusammentrifft. In den Garten am Palaste versetzt ihn Hohesl. 6, 2. Ueber die Garten- und Parkanlagen in Etam südwestlich von Bethlehem haben wir zu Hohesl. 6, 11 f. (S. 103) gesprochen. Ueber das ursprünglich persische פֶּרֶדֶס (Plur. פֶּרֶדֶסִים, misch-nisch פֶּרֶדֶסוֹת) s. zu Hohesl. 4, 13; über die Grundbed. von בְּרִיחַ (Plur. constr. בְּרִיחוֹת im Unterschiede von בְּרִיכוֹת Segnungen) finden sich ebend. zu 7, 5 die nöthigen Nachweise: drei salomonische Teiche sind noch jetzt bei dem alten Etam zu sehen und auf sie paßt der Zwecksatz: um zu tränken aus ihnen (מֵהָרַן statt מֵהָרַח, welches seinerseits in der Mischnasprache für מֵהָרַח gebraucht wird) einen Wald der Bäume sproßte d. i. sprossend hervorbrachte, denn wie die Vv. des Fließens und Wimmels können auch die Vv. des Wachsens, transitiv gedacht, mit Objektsacc. verbunden werden Ew. § 281^b vgl. zu Jes. 5, 6. Also wie auf Häuser- und Garten- und Wasserbau verlegte er sich auch auf Waldbau mit Anzucht neuer Holzungen. Ein anderes Mittel weise berechneten Wollebens war der große Hausstand und Viehstand, die er sich anschaffte v. 7: *Ich schaffte Knechte und Mägde an, und auch im Hause geborene gewann ich, auch Herdenbesitz: viel Horn- und Klein-vieh gewann ich vor allen die vor mir in Jerusalem gewesen.* Das Anschaffen ist nach Gen. 17, 12 ff. von Ankauf gemeint; von den gekauften Sklaven und Sklavinnen (*mancipia*) werden die heimbürtigen (*vernae*) unterschieden, die בְּנֵי בֵית (וְלִידֵי) בֵית, welche ihrer Anhänglichkeit halber als eine Hauptstütze des Hauses galten (Gen. 14, 14) und noch jetzt فداویة heißen als die nöthigenfalls sich für dasselbe opfern-den. Ueber היה לי im Sinne werdenden Besitzes s. Hohesl. S. 137 und über הָיָה für הָיָה s. zu 1, 10. 16.; allenfalls ließe sich der Sing. des Präd. daraus erklären, daß die genannten Personen und Dinge massenhaft zusammengedacht werden wie etwa Sach. 11, 5. Jo. 1, 20 (obgleich die Vorstellung da auch individualisirend sein kann), aber schon beim Passivum wie Gen. 35, 26. Dan. 9, 24 ist das semitische Sprachbewußtsein ein anderes, indem für dieses das Passiv den Werth eines Aktivs ohne bestimmtes Subj. und also mit allgemeinstem Subj. hat (הָיָה man hat geboren, נִחְתָּה man hat zugeschnitten) und was den in v. 7 vorliegenden Fall betrifft, so sieht man aus Ex. 12, 49 vgl. Gen. 15, 17, daß היה (יהיה) in solchen Fällen neutrisch gedacht ist. Nach Gen. 26, 14 u. a. St. lag מִקְנֵה näher als מִקְנֵה, aber die Hauptform statt der Verbindungsform ist hier überlieferte LA; wir haben hier also Nebenordnung (Apposition) statt Unterordnung (Annexion) wie in זבחים שלמים Ex. 24, 5 und in הבקר הנחשה 2 K. 16, 17., obwol sich בָּקָר וְצֹאֵן auch als Acc. der

näheren Bestimmung fassen ließe: Herdenbesitz sich darstellend oder bestehend in Rind- und Schafvieh. Aber diese Constructionsweise ist für ein Buch so später Abkunft zu künstlich. Was es Salomo sagen läßt, ist geschichtsgemäß; bei der Tempelweihe opferte er Hekatomben 1 K. 8, 63 und der tägliche Bedarf der königlichen Küche, welcher zugleich auf den Umfang des Hofhalts schließen läßt, war nach 1 K. 5, 2 f. ungeheuer. Nun kommt die Aufzählung zu der Augenweide des Reichtums und der Kleinodien, schließlich aber auf die in großem Umfang beschaffte Möglichkeit, im Genusse der Musik und sinnlichen Liebe zu schwelgen v. 8: *Ich sammelte mir auch Silber und Gold und Einzigartiges von Königen und der Länder; ich schaffte mir Sänger und Sängerinnen und die Wollüste der Menschenkinder: Herrin und Herrinnen.* Das V. כֶּנֶס כֶּנֶס *συναγωγή* ist allen semitischen Dialekten (auch dem Assyrl.) gemeinsam und bes. dem jüngeren Hebraismus eigen, welcher davon den Namen der religiösen Gemeinde *συναγωγή* כְּנִסָּה bildet; es steht hier absichtlich bei dem was lediglich für den Zweck des Besitzes, nicht anderweiter Verwendung zusammengebracht wird. סְגֻלָּה (v. סָגַל targ. sich zu eigen machen) bed. Eigentum und zwar was einem besonders und vor anderen eigen und eigentümlich ist; das Wort ist hier sammelbegrifflich wie 1 Chr. 29, 3 gemeint: was nur immer Könige und die Länder Singuläres besitzen. Freisinnig ist der Wechsel des artikellosen מְלָכִים mit dem determinirten הַמְּדִינֹת: Sonderliches wie es Könige besitzen, das Sonderliche was die Länder besitzen, ein Land dies, ein anderes jenes. Sicherlich sind הַמְּדִינֹת nicht ausschließlich die Regierungsbezirke des salomonischen Reiches (Zöckl.), wie nach Est. 1, 1 das persische Reich in 127 מְדִינֹת zerfiel. Salomo besaß ja eine nach Ophir gehende Flotte, stand mit dem Königshause von Tyrus, der Metropole vieler Colonialländer, auf freundschaftlichem Fuße und herrschte über ein durch Continentalstraßen mit Innerasien und Afrika verbundenes weithinreichendes Reich — sein Begehren hatte also Anlässe genug, sich über die Grenzen seines eignen Reichs hinauszuerstrecken, und Mittel und Wege genug, sich die eigentümlichen Natur- und Kunsterzeugnisse, deren andere Länder sich rühmen konnten, zu verschaffen. מְדִינָה ist zunächst das Land nicht als Territorium, sondern als ein unter einheitlichem Regiment stehendes (vgl. 5, 7) — in der späteren philosophischen Sprache ist es das hebr. Wort für das griech. *πολιτεία* — an u. St. aber ist מְדִינָה nicht verschieden von אֶרֶץ. Von den Sängern und Sängerinnen, welche hier nicht als Ausstattung des Tempelgottesdienstes (s. das Trg.), bei welchem keine Sängerinnen wirkten, sondern als Ausstattung der Gastereien und Festlichkeiten des Hofes (2 S. 19, 36 vgl. Jes. 5, 12) in Betracht kommen, wird zu שָׂדָה שָׂדָה fortgegangen, und da diese durch das vorausgeschickte בְּנֵי הָאָדָם (nicht וְהַעֲבָדִים) vorzugsweise als Gegenstände und Mittel irdischen Wonnegenusses bezeichnet werden und laut Hohesl. 7, 7 die geschlechtliche Liebe die schönste und annehmlichste, mit Einem Worte entzückendste aller irdischen Lustempfindungen ist, Salomo's Luxus aber, auch hier dem Königsgesetz Dt. 17, 17

widersprechend, laut 1 K. 11, 3 nach Art orientalischer Herrscher in einem Harem von nicht weniger als 1000 Frauen, Fürstinnen und Kebesen gipfelte: so ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß שרה ושרות eine Menge von Frauen bezeichnet, zu denen der König in Geschlechtsgemeinschaft trat. Nicht einmal Mnndschenken und Mundschenkinnen (LXX Syr.) lassen sich verstehen, denn obschon sich sagen läßt, die Aufzählung schließe sich so mit dem vornan genannten בָּיִן zusammen, so zählt diese Klasse von Dienerinnen doch nicht zu den höchsten menschlichen Vergnügungen; übrigens muß man, so erklärend, שָׂדָה שָׂדָה lesen und obendrein wird שָׂדָה (hinwerfen, hin- oder ausschütten), welchem dieses hebr. שרה entspräche, nirgends vom Eingießen des Weins gesagt. Eher könnte שרה wie mandäisch שרד *hydria* Name eines Gefäßes sein woraus man ausgießt, wonach Aq. *κυλλικιον και κυλλικια*, Symm. nach Hier. *mensurarum* (lies *mensarum*¹) *species et appositiones* und Hier. selbst *scyphos et urceos in ministerio ad vina fundenda* übers.; aber dieses Wort für כלי משקה 1 K. 10, 21 (= 2 Chr. 9, 20) ist unbelegbar. Auch das Trg., welches רִמְסָא וְיָבִי בְנָאָן öffentliche Bäder (*δημόσια*) und Badehäuser (*balneae*) übers., begründet diese Uebers. durch Zurückführung des Wortes auf das V. שָׂדָה: „mit Röhren welche ergießen (רִשְׁרִין) laues Wasser und Röhren welche ergießen heißes Wasser.“ Aber diese Erklärung schwebt in der Luft; שָׂדָה kommt in der Mischna *Mikwaoth* (von den Tauchbädern) VI, 5 vor, bedeutet da aber eine Kiste, welche wenn sie im Wasser schwimmt das Tauchbad untauglich macht. Ein ebenso haltloser Einfall sind die von Kimchi zur Wahl gegebenen כלי זמר, wonach Venet. *συστήματα και συστήματα* (in musikalischem Sinne: *concertus*) und Lth. *allerley Seitenspiel* übers.; das Wort bed. dies nicht, Orelli *Sanchuniathon*. p. 33 combinirt damit die Σιδών, nach phönizischem Mythos die Erfinderin des kunstgemäßen Gesangs. Die obenanstehende Erklärung bei Kimchi ist כבודו וכוונותו Herrliches aller Art; Ew. Elst. Zöckl. finden darin ein zu חֲזָנוֹת hinzutretendes allgemeines: gewaltige Menge und Mengen = die Hülle und Fülle. Aber das Synon. von כבוד Herrlichkeit ist nicht שָׂדָה, sondern עֵז, und dafür daß שָׂדָה wie עצם auf große Zahl übertragen werde fehlt jeder Beleg. So wird also שרה ושרות etwas Bestimmtes bezeichnen, die große Zahl findet ja ohnehin in der klimatischen Wortpaarung ihren Ausdruck. Im jerus. Talmud *Taanith* IV, 5 soll der Glosse zufolge שָׂדָה Name eines Wagens sein, obwol von Fortbewegung, von Fahren dort keine Rede ist; es wird dort berichtet, daß *Sichin* unweit Sepphoris, eine auch durch ihre Töpferwaaren berühmte Ortschaft, vormals solcher שרות, ganz aus Metall, achtzig besessen habe. Ebendieses Wort wird von Raschi *Baba kamma* IX, 3. *Schabbath* 120^a. *Erubin* 30^b. *Gittin* 8^b 68^a. *Chagiga* 25^a und anderwärts von einem Wagen aus Holz und speziell einer Kutsche für Frauen und Vornehme erklärt; die Synonymenverbindung שירה וחיבה führt an sich über eine Kiste nicht hinaus und Raschi selbst erkl.

1) So nach Vallarsi ein *Cod. Vat.* und *Cod. Palat.* von erster Hand.

Kethuboth 65^a קולפי רשירא vom Schloß einer Kiste (ארגז), auch kennt der Verf. des *Aruch* keine andere Bed. als eines Behälters wie ein Kasten; aber in Stellen wie *Gittin* 8^b wird die שירא als Transportmittel erwähnt, es ist allem Anschein nach ein auf Rädern gehender, mittelst Räder fortbewegter Kasten, aber deshalb doch noch keine stattliche Kutsche. Die Ueberlieferung Raschi's läßt sich nicht verificiren. Böttcher in der Neuen Aehrenlese zieht das syr. ܡܡܬܐ zur Vergleichung herbei, welches nach Castelli *navis magna, corbita, arca* bed., aber von Frachtschiff und Tragkasten zum Damen-Palankin ist ein weiter Weg. Er übers.: Palankin und Palankine, was so viel sein soll als: eine Harem-Sendung nach der andern. Ges. nach Rödiger *Thes.* 1365^b meint geradezu Frauen verstehen zu können, indem er das arab. ظعينة vergleicht, welches die Frauenkutsche und dann die Frau selbst bed. (vgl. unser ‚Frauenzimmer‘ wie Odaliske von türk. *oda* Zimmer). Aber das alles steht und fällt mit jener Glosse Raschi's: עגלה למרכבת נשים ושירים. Indes ist von allen bis hieher aufgeführten Erklärungen diese letzte die beste, denn daß mit שירא ושירות Frauen gemeint seien, läßt sich sicher voraussetzen. Abenezra erkl. in dieser Voraussetzung שירות = שביויות im Krieg Erbeutete, schon deshalb unannehmbar weil Salomo keine Kriege geführt hat; Andere (s. Pinsker, *Zur Gesch. des Karaismus* p. רטז), neuerdings Bullock, bringen es im Sinne von ناهضة (ein Mädchen mit schwellender Brust) mit שירים zus.;

Kn. erklärt nach שדר סד verrammen, verschließen *occlusa* die in Gewarsam Gehaltene (vgl. בחילה die Abgeschiedene v. בחל verw. בדל), Hitz., ‚Polster, Kissen‘ v. سند שדר was dann wie λείχος *فرش* auf die *juncta toro* übertragen sei. Nichts von dem allen befriedigt. Die babylonische Gemara *Gittin* 68^a glossirt תענוגות בני האדם durch בריכות ומרחצאות (Wasserbassins und Bäder) und sagt dann weiter, im Westen (Palästina) sage man שדרתא Kisten (nach Raschi: Wagen), hiezulande aber (הכא d. i. in Babylonien) übersetze man שדרא ושירות mit שדרה וְשִׁרְהִין, was dann ‚Dämon und Dämoninnen‘ erklärt wird, die Salomo sich dienstbar gemacht habe.¹ Diese haggadisch-mythologische Deutung ist sprachlich wenigstens auf richtiger Spur. Der Dämon hat nicht den Namen vom Flattern oder Schweben (Levy, Schönhak), denn ein V. שיר fliegen ist im Semitischen nicht erweislich; auch nicht von einem V. *sadad*, welches dem hebr. השתחווה in der Bed. anbeten entsprechen soll (Oppert, *Inscription du palais de Khorsabad* 1863 p. 96), denn diese Bed. ist mehr als zweifelhaft und שדר überdies ein aktiver, kein passiver Begriff — vielmehr bed. שדר, assyr. *sîd*, arab. سَيِّد den Gewaltigen, v. שדר vergewaltigen Ps. 91, 6.² Im Arabischen (vgl. spanisch *cid*) ist es all-

1) Der Dämon und überh. das übermenschliche Wesen heißt wie im Hebr. שדר so auch im Babylonisch-Assyrischen *sidu*, s. Norris, *Assyrian Dictionary* II p. 688 vgl. Schrader in der Jenaischen LZ 1874 S. 218 f., wonach *sidu* neben *alap* gewöhnliche Benennung des als Stier abgebildeten Adar ist.

2) s. Friedrich Delitzsch, *Assyrische Thiernamen* S. 37.

gemeiner Name des Herrn als Bewältigenden, Beherrschenden, Bemeisternden (سائد) und das Fem. سَيِّدَة der Herrin, wov. vulgär *sitti* =

Mylady wie *sidi* = *Mylord*. Da שִׁדָּר ebendas was שִׁדָּר und im Hebr. noch gewöhnlicher als dieses bed., so ist auch die Femininform שִׁדָּה möglich, um so mehr als sie auch durch schärfende Zusammenziehung aus שִׁדָּה v. שִׁדָּר = שִׁדָּר entstanden sein kann, wie סִיגִים aus סִיגִים aus צִיגִים u. dgl. (Olsh. § 83^c), viell. absichtlich um שִׁדָּה Dämonin und den Namen der Herrin (*donna* = *domina*) zu dissimiliren. Demzufolge übersetzen wir mit Ges. u. Mr. in ihren Handwörterbüchern: Herrin und Herrinnen, indem wir שִׁדָּה für einen ebensolchen Haremsfrauenamen halten wie שִׁגְלָה (assyrl. *saklāti*) und לְחֵנָה im B. Daniel, wonach Ahron b. Joseph der Karaer bem.: שִׁדָּה הנקראת שגל. Die eine Unzahl und zugleich die größte Mannigfaltigkeit ausdrückende Verbindung ist andersartig als die genitivische דִּיר דִּירִים Geschlecht der Geschlechter d. i. das alle überdauernde Ps. 72, 5., als die permutativ steigernde: דִּיר דִּירִים דִּירִים eine Dirne, zwei Dirnen Richt. 5, 30 und als die durch Zusammenstellung der zwei grammatischen Geschlechter alle Species des Gattungsbegriffs zusammenfassende: מִשְׁכָּן וּמִשְׁכָּנָה Jes. 3, 1 (s. dort und Ew. § 172^b). Auch das zu u. St. von Ew. citirte כֻּלָּם כֻּלָּם, alle möglichen Vergnügungen (bei Cureton, *Spicil.* p. 10) entspricht nicht ganz, denn es steigert wie מֵאֵר מֵאֵר durch Wiederholung des gleichen Ausdrucks. Aber gleichartig ist das arabische Schema مال و اموال Besitz-

tum und Besitztümer d. i. ungeheures Besitztum, wo der an sich schon durch seine Indetermination der Fantasie freien Spielraum gewährende Collectivbegriff durch den beigelegten Plur. obendrein vervielfältigt wird. Nachdem nun Koheleth aufgezählt was er alles unternommen um seiner Lust zu fröhnen, aber ohne sich daran zu verlieren, zieht er das Facit, welches auch diesmal wieder in einem empfindlichen Deficit bestand v. 9—11: *Und ich ward groß und wurde immer größer vor allen die es vor mir in Jerusalem gab, auch verblieb mir dabei meine Weisheit. Und alles was meine Augen verlangten entzog ich ihnen nicht, ich versagte meinem Herzen nicht irgendwelche Freude, denn mein Herz hatte Freude von all meinem Mühen und dies war mein Theil von all meinem Mühen. Und ich wandte mich hin auf alle meine Werke die meine Hände erwirkt hatten und auf die Mühe damit ich mich abgemüht sie zu erwirken, und siehe Alles war eitel und windiges Streben und es gibt keinen wahren Gewinn unter der Sonne.* Bei וְהוֹסֵפְתִּי steht hier kein Obj. wie 1, 16.; das Obj. ist das aus וְהוֹסֵפְתִּי zu entnehmende und hinzuzudenkende וְהוֹסֵפְתִּי. Zu dem impersonellen הָיָה für הָיָה 7^b vgl. 7^a. 1, 16. 10. Er wurde groß und immer größer, näml. im Besitz aller der Güter, die geeignet scheinen, einen Menschen auf Erden glücklich zu machen. Und was er sich vorgenommen, mitten in dieser *dulcis insania* sich als Weisen zu behaupten, das gelang ihm auch: dabei verblieb ihm seine Weisheit, näml. die dem Zwecke die Mittel anpassende und diesen kolossalen Apparat

sinnlicher Lust beherrschende; **אס** gehört wie z. B. Ps. 16, 6 zum ganzen Satze und **עמר** mit **ל** bed. hier nicht beistehn (Herzf. Ew. Elst.), was es ebensoviel wie **עמר על** Dan. 12, 1 bedeuten könnte, sondern Stand halten (s. das Glossar), wie Hier. und nach ihm Lth. übers.: *sapientia quoque perseveravit mecum*; das Trg. verknüpft die Begriffe des Bestandes (LXX Syr. Venet.) und Beistandes, aber der beabsichtigte Begriff ist der des Bestandes, denn **יהי** z. B. geht nicht auf Beistand, sondern Selbstbehauptung. So groß geworden und auch weise geblieben war er nicht allein in der Lage, sich jeden Genuß verschaffen zu können, sondern er gönnte sich auch jedweden: alles was seine Augen verlangten d. h. was sie sahen und wonach sie ihn (Dt. 14, 26) lüstern machten (vgl. 1 Joh. 2, 16 *ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν*), das brach er ihnen nicht ab (**אצל** beiseitethun *subtrahere*) und er hielt sein Herz nicht ab von irgendwelcher Freude (**מן** mit **מן** des Versagten wie Num. 24, 11 u. ö., öfter mit **מן** dessen dem versagt wird z. B. Gen. 30, 2), denn (hier nach vorausgeg. Verneinung mit *immo* zusammenfallend) sein Herz hatte Freude von aller seiner Arbeit und dies, näml. dieses Genießen in vollen Zügen, war sein Theil von aller seiner Arbeit. Die palindromische Formung ist wie 1, 6. 4, 1 vgl. Jes. S. 411. Man sagt im Hebr. wie im Deutschen: Freude an (**ב**) etwas, Freude über (**על**) etwas und Freude von (**מן**) etwas haben; Koheleth sagt hier absichtlich **מן**, denn nicht daß die Arbeit selbst ihm Gegenstand und Grund der Freude war will er ausdrücken, sondern daß sie ihm Quell der Freude wurde (vgl. **שמחה** Spr. 5, 18. 2 Chr. 20, 27). Falsch Hahn u. A.: nach meiner Arbeit (**מן** wie z. B. Ps. 73, 20), denn dadurch wird die ursächliche Verknüpfung verwischt: **מן** ist Ausdruck der mittelbaren Ursache, wie der Schlußsatz sagt: Freude war das was er von all seiner Arbeit hatte — diese selbst machte ihm Sorge und Beschwer, die dadurch ermöglichte Freude war der Antheil der ihm davon zugute kam. War aber dieser **הלק** ein **יהיון**, war dieser für ihn abfallende Gewinn ein wahrer befriedigender Reinertrag? Mit **וּפְנִיָּה** (s. oben S. 207) stellt und beantwortet er sich diese Frage. Auf **פְּנִיָּה** (zukehren, sich zukehren) folgen sonst Ausdrücke der Bewegung auf ein Ziel hin, hier wie Iob 6, 28 vermöge einer *constructio praegnans* **א**: ich wandte mich, mit meiner Betrachtung haftend an allen meinen Werken, die meine Hände ausgeführt. **לַעֲשׂוֹת** ist wie Gen. 2, 3 (s. dort) s. v. a. *perficiendo* in Ausführung bringend, näml. solche Werke der Kunst und Sammelarbeit. Mit **וְהִנֵּה** folgt die *summa summarum*. Ueber **יהיון** s. 1, 3. Auch dieser Weg, das was wahrhaft beglückt aufzufinden, erwies sich als Irrweg. Von all diesen Genüssen blieb ihm nichts als das Gefühl der Leere. Was er erstrebt, erschien ihm als Wind, die Befriedigung, die er mit solchem Aufwand von Mitteln sich zu schaffen gesucht, war nichts als momentane Täuschung. Und da er bei dieser versuchten Begründung wahren Lebensglücks in einer so bevorzugten Lage war wie kaum ein anderer Mensch, so mußte er den Schluß ziehen, daß es unter der Sonne überhaupt kein **יהיון** d. i. kein reelles, bleibendes und wahrhaft beglückendes Ergebnis des Strebens gebe.

Das gleiche Endgeschick des Weisen und des Thoren II, 12—17.

Nachdem Koheleth 1, 12 ff. gezeigt, daß das Streben nach Weisheit nicht befriedigt, weil es, weit entfernt, den Menschen glücklich zu machen, nur seine inneren Anfechtungen mehrt: legt er sich die Frage vor, ob nicht doch (was durch jene Betrachtung nicht ausgeschlossen ist) zwischen Weisheit und Thorheit ein Unterschied bestehe, der jene hoch über diese hinausrückt — er geht an diese Untersuchung indem er sich, dem alten erfahrungsreichen Könige, vor andern die Befähigung zuspricht v. 12: *Und ich wandte mich zu besehen Weisheit und Tollheit und Thorheit, denn was ist der Mensch der kommen könnte hinter dem Könige, ihm den man vorlängst dazu gemacht!* Mendels. übers. 12^a: „Ich gab meinen Vorsatz also auf, Weisheit mit Tollheit und Thorheit verbinden zu wollen“ — schon deshalb unmöglich, weil es statt לְרֹאֵת wenigstens מִלְרֹאֵת heißen müßte. Anders Hitz. welchem Stuart folgt: „Ich wandte mich mir die Weisheit anzusehen, und siehe sie war sowol Unsinn als Thorheit“ — unmöglich, denn dann müßte hinter חכמה resultatisches וְהִיא stehen, die von Hitz. citirte Stelle Sach. 14, 6 beweist nicht die Möglichkeit solcher Brachylogie, denn dort ist nicht וְקָרוֹת וְקָפְאוֹן, sondern וְקָרוֹת וְקָפְאוֹן (die Prächtigen d. i. die Gestirne werden sich zusammenziehen d. i. zu dunklen Körpern werden) zu lesen. Die zwei וְ sind nicht correlativ, was ohne Beispiel im Sprachgebrauch dieses Buches, sondern verknüpfend: er wollte Weisheit einerseits und Tollheit und Thorheit andererseits in ihrem Verhältniß zu einander, näml. ihrem Werthverhältniß, betrachten (Zöckl. u. A.). Noch ärger geht Hitzigs Scharfsinn in 12^b fehl: „Denn was wird der Mensch thun welcher nach dem Könige kommt? Was schon länger her sein Thun war d. h. er wird vom Könige den Thron erbend nicht auch dessen Weisheit erben.“ Statt עֲשֵׂהוּ liest er nach Ex. 18, 18 עֲשֵׂהוּ, aber der jüngere Schriftsteller den wir hier vor uns haben würde statt dieser anomalen Form regelrecht עֲשֵׂהוּ sagen, übrigens aber ist עֲשֵׂהוּ אֵת אֲשֶׁר-בָּבֶר עֲשֵׂהוּ (er wird thun) was vorlängst sein Thun war nicht hebräisch, es müßte כִּבְר כִּבְר כִּבְר כִּבְר כִּבְר oder wenigstens עֲשֵׂהוּ heißen. Vergleicht man 12^b mit 18^b, so scheint der Mensch der hinter dem Könige kommt allerdings sein Thronfolger zu sein.¹ Aber bei dieser Voraussetzung ist es unmöglich, dem durch בִּי ausgedrückten begründenden (motivirenden) Verh. von 12^b zu 12^a gerecht zu werden. Wenn ich bedachte, will wie Kn. meint Koheleth sagen, daß ein Thor mich den Weisen beerben sollte, so befremdete mich das und ich fühlte mich veranlaßt zu einer Vergleichung der Weisheit und Thorheit, um zu sehen, ob denn der Weise nicht einen Vorzug vor dem Thoren habe, oder ob seine Bestrebungen und Schicksale so nichtig

1) LXX Symm. denken bei הַמֶּלֶךְ an מֶלֶךְ Rath βουλή statt an מֶלֶךְ König und wie Hier. so meint auch noch Bardach unter dem König den rex factor d. i. Gott den Schöpfer verstehen zu können.

seien wie die des Thoren. Das klappt stilistisch, aber klappt um so mehr logisch. Und wer gibt denn dem Ausleger das Recht, den nach dem Könige kommenden Menschen zum Thoren zu stempeln? In der Antwort: „das was man vorlängst gethan hat“ soll die Berechtigung dazu liegen, denn dieses längst Gethane besteht natürlich, wie Zöckl. bem., in thörichtem und verkehrtem Beginnen, ja in Zerstörung des von dem weisen Vorgänger Geschaffenen, in Verschleuderung der von ihm gesammelten Schätze und Güter. Kürzer, aber in gleichem Sinne Burger: *Nihil quod a solita hominum agendi ratione recedit*. Aber in v. 19 stellt Koheleth es als fraglich hin, ob sein Nachfolger weise oder thöricht sein wird, während er hier voraussetzen würde, daß er „natürlich“ oder selbstverständlich ein Thor sein werde. Wir haben stilistisch gegen die Uebers., von welcher Zöckl. mit Ramb. Rosenm. Kn. Hgst. u. A. ausgeht, nichts einzuwenden; die Ergänzung von יִעָשֶׂה zu dem מִהַּ הָאֲדָמָה ist möglich (vgl. Mal. 2, 15) und die neutrische Fassung des Suff. von עָשִׂיהוּ ist nach 7, 13. Am. 1, 3. Iob 31, 11 zulässig, aber die Bez. auf den Nachfolger fügt sich nicht in den Gedankenzus., selbst wenn man den schlichten Worten einen ihnen fremdartigen Sinn ankünstelt. Die Worte אֲשֶׁר אֵלֶּיךָ עָשִׂיהוּ werden sonach nicht die Beantwortung der gestellten Frage, sondern ein Bestandtheil dieser selbst sein. So construirt Ew. und mit ihm Elst. Hgst.: „wie wird doch der Mensch sein, welcher dem Könige nachfolgen wird, verglichen mit dem den man längst (zum Könige) gemacht d. i. mit seinem Vorgänger.“ Aber אֵלֶּיךָ in diesem prägnanten Sinne ‚verglichen mit‘ läßt sich nicht belegen, am wenigsten im B. Koheleth, welches überh. אֵלֶּיךָ als Präp. nicht gebraucht, und übrigens verstößt auch diese Auffassung durch die Hereinziehung des Thronfolgers gegen die Logik des motivirenden Verhältnisses von 12^b zu 12^a. Das Motiv des Vorhabens Koheleths, Weisheit und Thorheit ihrem Werthe nach gegen einander abzuwägen, besteht darin, daß ein König, zumal ein solcher wie Salomo war, an Hilfsmitteln und Umblick so viel vor jedem Andern voraus hat, daß Keiner, der hinterdrein kommt, zu einem anderen Ergebnisse gelangen wird. Dieses Motiv käme, gesetzt daß mit אֲשֶׁר אֵלֶּיךָ die Antwort beginnt, zu befriedigendem Ausdruck, wenn man עָשִׂיהוּ für עָשִׂיהוּ läse: er wird nichts thun (leisten) können, als was er (der König) vorlängst gethan hat d. h. er wird des Königs Befund nur wiederholen, nur bestätigen können. Nehmen wir aber den Text wie er lautet, so ergibt sich der gleiche Ged. und wir kommen obendrein um die immerhin lästige Ellipse מִהַּ הָאֲדָמָה für יִעָשֶׂה הָאֲדָמָה herum. Wir übers.: denn was ist der Mensch der kommen könnte hinter dem Könige, ihm den man vorlängst dazu gemacht! Der König, den man vorlängst dazu gemacht, ist Salomo, der um so reichere Erfahrung, umsichtigeres Wissen hat, je länger es her ist (näml. von jetzt ab rückwärts) daß er den Thron inne hat. Ueber אֲשֶׁר אֵלֶּיךָ *quem* statt des bloßen אֲשֶׁר s. Köhler zu Sach. 12, 10. עָשִׂיהוּ mit allgemeinstem Subj. ist nicht verschieden von יִעָשֶׂה, die bes. im B. Daniel (z. B. 4, 28 f.) häufige aktive Construction mit unbenanntem Subj. statt der passiven (Ges. § 137 Randbem.); der von

der theokratischen Seite des israel. Königtums abgewandte Verf. des B. Koheleth bedient sich ihrer wol nicht unabsichtlich, übrigens ging es bei der Thronerhebung Salomo's nach 1 K. c. 1 sehr menschlich her und man kann wenn man will bei עשׂוהו auch nach 1 K. 1, 39 an das Volk denken, welches doch zuletzt den Ausschlag gab. מָה, vor ה' und ו' gewöhnlich, kommt nach der Masora doch 24 Mal vor anderen Anlauten als diesen beiden vor, 8 Mal und darunter 3 Mal im B. Koheleth vor ה' 2, 12. 22. 7, 10. Die Worte sind mehr Ausruf als Frage, der Ausruf bed.: was ist das doch für ein Mensch, der nach dem Könige kommen könnte, vgl. מִה הִרְעָה הוּאָה was ist das doch für ein Unglück. . Richt. 20, 12. Jos. 22, 16. Ex. 18, 14. 1 K. 9, 13., d. h. wie sogar hintanstehend gegen mich — ebendieselbe Figur der *extenuatio* wie מָה אָרָם Ps. 144, 3 vgl. 8, 5. Nun folgt was sich ihm, dem auf hohe Warte wie kein Anderer Gestellten, einerseits ergab v. 13. 14^a: *Und ich sah daß den Vorzug hat die Weisheit vor der Thorheit gleich dem Vorzuge des Lichts vor der Finsternis. Der Weise hat Augen an seinem Kopfe, der Thor aber wandelt in Finsternis.* Licht ist in der h. Schrift meist Symbol der Gnade Ps. 43, 3., aber auch Gegensatz eines intellectuell und sittlich umnachteten Zustandes Jes. 51, 4. Wissen ist s. v. a. Licht über die Dinge haben und sie im rechten Lichte sehen (Ps. 36, 10), die Weisheit vergleicht sich also dem Lichte, Unweisheit heißt einmal Iob 37, 19 geradezu חֹשֶׁךְ. Somit steht die Weisheit um so viel höher über der Thorheit als das Licht über der Finsternis. יִתְרוֹן, welches bisher reelles Ergebnis, bleibenden Gewinn bedeutete, bed. hier Vorzug (s. das Glossar); neben בְּיִתְרוֹן findet sich auch die LA בִּיתְרוֹן (s. darüber zu Spr. 30, 17 und hinten die textkritischen Bemerkungen). Der Thor geht in Finsternis dahin: er ist blind obwol er Augen hat (Jes. 43, 8) und hat also so gut wie keine, es fehlt ihm das geistige Auge des Verstandes (10, 3), der Weise dagegen — seine Augen sind an seinem Kopfe oder wie auch wir sagen: er hat Augen im Kopfe, wirklich sehende, Personen und Dinge überblickende und durchschauende Augen. Das ist die eine Seite des der Prüfung unterzogenen Verhältnisses der Weisheit zur Thorheit. Die andere Seite ist die Gleichheit des Endgeschicks, in welcher sich diese Erhabenheit der Weisheit über die Thorheit wieder aufhebt 14^b—15: *Und ich derselbe erkannte, daß Ein Widerfahrnis ihnen allen widerfährt. Und ich sagte in meinem Herzen: Gleich dem Widerfahrnis des Thoren wird auch mir widerfahren, und wozu bin ich dann sonderlich weise gewesen? So sprach ich denn in meinem Herzen, daß auch das eitel ist.* Zöckl. gibt dem וְגַם adversativen Sinn, aber dieses וְגַם (= οὐκ gleichwol) steht immer an der Spitze des Satzes Ew. § 354^a. וְגַם אֲנִי entspricht dem lat. *ego idem*, welches Einem Subj. zwei Prädicate beilegt, während *et ipse* von einem zweiten Subj. Gleiches prädicirt wie von dem andern (Zumpt § 697). Das andere וְגַם אֲנִי dient der Hervorhebung des Obj. und geht hier nominalsatzweise (vgl. Jes. 45, 12. Ez. 33, 17. 2 Chr. 28, 10) voraus wie Gen. 24, 27.; öfter hat es als Nachdruck gebend seinen Platz hinter dem objektiven Suff. z. B. Gen. 27, 34.

Ges. § 121, 3. **מִקְרָה** Widerfahrnis (v. **קרה** begegnen, zustoßen) ist *quid alicui accidit* (in der späteren philos. Terminologie das Accidens, Venet. *συμβεβηχός*), hier aber, wie der Zus. zeigt, das dem Leben schließlich ein Ende machende, das Endgeschick des Todes. Mit **דַּעְתִּי** sagt der Verf. was er reflektirend beobachtete, mit **אֲמַרְתִּי אֲנִי בְלִבִּי** was er sich selbst dabei innerlich sagte, und mit **דְּבַרְתִּי בְלִבִּי** welchen Spruch, welches Urtheil er darüber bei sich fällte. **לָמָּה** fragt nach dem Zwecke wie **כִּדְרוֹ** nach dem Grunde. **אֲנִי** ist entw. zeitlich gemeint: alsdann wann es mir schließlich nicht besser geht als dem Thoren (Hitz.: vom Standpunkte der Sterbestunde aus), oder logisch: wenn doch ein- und derselbe Zufall den Weisen und den Thoren trifft (Elst.); im Bewußtsein des Verf. fällt beides zus. Das **וְזֶה** der Schlußfolgerung geht nicht wie 1, 17 auf Erstreben und Besitz der Weisheit, sondern auf dieses keinen Unterschied zwischen Weisen und Thoren machende Endgeschick. Dieses Alle gleicherweise treffende Verhängnis ist **הַבֵּל** eine Alles vereitelnde Eitelkeit, eine Alles zu Nichts nivellirende Nichtigkeit, etwas Widerspruchvolles, Irrationales. Auch Paulus nennt dieses Vergehen, dem Alles schließlich verfällt, eine *μταταιότης* Röm. 8, 20. Der Verf. begründet dieses niederschlagende Ergebnis v. 16: *Denn kein Andenken verbleibt dem Weisen gleichwie dem Thoren auf ewig, indem längst in den kommenden Tagen sie alle vergessen sind, und wie stirbt der Weise gleich dem Thoren hin!* Wie 1, 11 ist **זִכְרוֹן** auch hier Hauptform, nicht verschieden von **זָכַר**. Kein Andenken auf ewig haben ist s. v. a. kein ewig währendes, schlechthin kein fürder (9, 6) vorhandenes. **עַם** ist beidemale das vergleichungsweise combinirende wie 7, 11. Iob 9, 26. 37, 18 vgl. **יָחַד** Ps. 49, 11. Es gibt zwar einzelne geschichtliche Größen, deren Gedächtnis in Wort und Denkmal von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt wird, aber das sind Ausnahmen, die nicht einmal immer beweisen, daß die Nachwelt zwischen Weisen und Thoren zu unterscheiden vermag. In der Regel haben die Menschen ebensowenig für den Weisen als für den Thoren ein langes theilnahmvolles Gedächtnis, indem längst (**בְּשִׁכְחָו**, s. Glossar S. 205) in den kommenden Tagen (**יָמִים הַבָּאִים** Acc. der Zeit wie das elliptische **הַבָּאִים** Jes. 27, 6) Alle vergessen sind; **הַבֵּל** ist wie Ps. 14, 3 persönlich gemeint: der Eine wie der Andere, und **נִשְׁכַּח** wird von der Masora (s. die Randbemerkung) wie 9, 6 **בְּרִי אֶבְרָה** als Pausalform des Finitums gefaßt, ist aber wol als Part. gedacht, dasjenige besagend was in den kommenden Tagen nur zu bald vollendete Thatsache sein wird, indem die Ueberlebenden, wenn die Bestattung vorüber von dem Einen wie dem Andern zur Tagesordnung übergehen. Der Tod versenkt also den Weisen wie den Thoren in ewiges Vergessensein, er trifft beide und bringt für beide Gleiches mit sich, was dem Verf. den Ausruf erpreßt: wie stirbt doch der Weise gleich dem Thoren dahin, wie so gleich ist doch das Geschick das beider wartet! Es ist das spitze sarkastische **אֵיךְ** des satirischen Maschal z. B. Jes. 14, 4. Ez. 26, 17 und **יָמֵהוּ** ist s. v. a. *moriendum est* wie 2 S. 3, 33 *moriendum erat*. Gut Rambach: **אֵיךְ** *est h. l. particula admirationis super rei indigni-*

tate. Was sich dem Verf. aus diesem traurigen Befunde ergab, sagt er v. 17: *Da wurde mir das Leben verhaßt, denn zuwider war mir das Treiben wie mans treibt unter der Sonne, denn alles ist eitel und windiges Streben.* Er faßte Haß gegen das Leben und böse (widerwärtig) erschien ihm das Thun welches gethan wird unter der Sonne d. i. das menschliche Treiben mit Einschluß der menschlichen Geschichte. LXX übers. *πονηρὸν ἐπ' ἐμέ*, Venet. *κακὸν ἐπ' ἐμοί* und so Hitz.: als wehethuende Last auf mir liegend. Aber *רע עָלַי* ist doch wol nach *על טוב* Est. 3, 9 u. ö. vgl. Ps. 16, 6 zu verstehen und gleichbed. mit *בְּעֵינַי* oder *לִפְנֵי* (vgl. Dan. 3, 32), wonach Symm. *κακὸν γὰρ μοι ἐφάνη*. Dieses *על* ist jüngerer Sprachgebrauch wie *על הריב* jemandem lieb, *על סני* jemandem unangenehm u. dgl. Ew. § 217ⁱ (S. 566 Anm. 2). Das Ende vom Liede war auch diesmal wieder das leidige *ceterum censeo*: Eitelkeit und Streben welches Wind zum Ziele, Wind zur Frucht hat.

Die Eitelkeit des unter Mühsal und Entbehrung zusammengebrachten Besitztums II, 18—23.

Angesichts des Todes, welcher den Weisen und den Thoren gleicherweise fortrafft, und der Todesnacht, welcher der Eine wie der Andere verfällt, erfaßte ihn auch noch nach einer andern Seite hin tiefer Unmut v. 18: *Und ich haßte all mein Mühen damit ich mich abmühe unter der Sonne, daß ich es hinterlassen soll dem Menschen der nach mir sein wird* d. h. nicht: der nach mir ins Dasein treten, sondern: der nach mir meine Stelle einnehmen wird. Die Fiction verrieth sich hier im Ausdruck: der König, der sich über seinen Sohn und Thronfolger nicht so unbestimmt und theilnahmlos ausdrücken würde, ist seiner historischen Besonderheit entkleidet. Das 1. und 3. *ש* sind Relativpron. (*quem* nach dem *schema etymologicum* *עָמַל עָמַל* v. 11. 9, 9., und *qui*), das 2. ist Relativconj. (*eo*) *quod*. Das Suff. von *שָׂאֵתָהּ* geht auf das Mühen im Sinne des Ermühten, mit Mühe zu Stande- und Zusammen-Gebrachten, vgl. *בָּהּ* Produkt der Ertragsfähigkeit Gen. 4, 12. *בְּכֹרֶהּ* Wirkung Jes. 32, 17. Wie dieser Mensch beschaffen sein wird, welcher über das was er nicht erarbeitet als Erbe wird schalten können, ist ungewiß v. 19: *Und wer weiß ob er weise sein wird oder thöricht, und Macht wird er bekommen über all mein Mühen damit ich mich abgemüht und weislich gehandelt hatte unter der Sonne — auch das ist eitel.* *הֲיָבִיל אֶת־עֲמָלִי* statt *הֲיָבִיל אֶת־עֲמָלִי* in der Doppelfrage wie Iob 16, 3. Wie er geartet sein wird, kann Niemand vorher wissen, und doch wird er, dieser Unberechenbare, frei schalten können (s. über *שָׂאֵתָהּ* LXX *ἐξουσιάζεσθαι* das Glossar) über all die Arbeit die der Erblasser weislich erarbeitet — ein *ἐνδιδούον*, denn *הָיָה* mit Objectsacc. wird nur in solcher Verbindung möglich: „meine Arbeit die ich weislich handelnd erarbeitet.“ Im Hinblick auf diese zweifelhafte Zukunft des mühevoll und weislich von ihm Erworbenen entsank ihm der Mut v. 20: *Da kehrte ich mich mein Herz verloren zu geben ob all dem Mühen, damit ich mich abgemüht unter der Sonne.* Wie 1 S. 22, 17 f.

Hohesl. 2, 17. Jer. 41, 14 hat סבב hier die intrans. Bed.: umwenden == sich umwenden (LXX ἐπέστρεψα = ἐπεστρεψάμην). Hitz. bem., daß פנה und שׂוּב, 'sich wenden um zu sehen', sich dagegen, 'sich wenden etwas zu thun' bedeute. Aber auch פנה סבב kann, 'sich wenden etwas zu thun' bed., z. B. Lev. 26, 9 und סבב, 'sich wenden um näher zuzusehen' 7, 25. Der Unterschied ist der, daß פנה die reine Zukehr, סבב die Abkehr von Einem zu dem Andern, die Umkehr als Richtung auf etwas sich anbietendes Neues (4, 1. 7. 9, 11) bed. Die RA יָאֵשׁ אֶת-לִבּוֹ entspricht genau der lat. *despondet animum* er gibt den Mut auf, läßt ihn sinken d. i. er verzweifelt. Die alte Sprache kennt nur יָאֵשׁ sich aufgeben d. i. die Hoffnung auf etw. aufgeben und נָאֵשׁ aufgegeben, ausichtslos, desperat; die talmudische Sprache aber gebraucht neben dem im Glossar notirten נִרְאֵשׁ (הִרְאֵשׁ) nicht nur יָאֵשׁ, sondern auch יָאֵשׁ in der Bed. des Verzweifeln oder Aufgebens aller Hoffnung (Subst. יָאֵשׁ) *Mezîa* 21^b, woraus zugleich ersichtlich, daß יָאֵשׁ nicht als Causativ gedacht sein will (wie arab. *ajjasa* und *aiasa*) sondern als einfaches Transitiv, zu welchem nach u. St. לָבַי hinzuzudenken ist. Ueber die Variante לִיָּאֵשׁ oder לִרְאֵשׁ s. die textkrit. Bem. Er machte Kehr, allen Mut aufzugeben: er hatte kein Herz mehr, zu arbeiten v. 21: *Denn da gibts einen Menschen, der sich abmüht mit Weisheit und Einsicht und Tüchtigkeit, und an einen Menschen der sich nicht darum bemüht muß er es abgeben als dessen Antheil — auch das ist eitel und ein großes Uebel.* Ew. übers.: „dessen Mühe sich um Weisheit . . dreht.“ Aber בְּהִקְמָה וְגו' sind nicht Objektsangaben (denn das Obj. des עָמַל ist ja zu Vererbendes), sondern Nebenbestimmungen der Art und Weise. Statt שֶׁעָמַל heißt es gewichtiger mit satzbildender Verwendung des Nomens: שֶׁעָמַלְוֹ welcher seine Arbeit hatte und leistete, vgl. Jer. 9, 5: „dein Wohnen ist inmitten Trugs“ und Hitz. zu Iob 9, 27. בְּשִׁירוֹן ist nicht ἀνδρεία (LXX) Mannhaftigkeit, sittliche Energie (Elst.), sondern Tauglichkeit, Tüchtigkeit und (dies der folgerungsweise damit wie z. B. auch mit הַשְׂכִּיל sich verbindende Begriff) Gedeihlichkeit, Glück, also zum Ziele führende Geschicklichkeit (s. das Glossar). בּוֹ geht auf den Gegenstand und יִתְנֶנִּי auf das Resultat der Arbeit; הִלְקִיוֹ ist zweiter Objekts- oder, wie wir lieber sagen: Prädicatsacc.: als sein Theil, näml. Erbtheil. Daß was der Eine mit Geschick und Glück errungen hat so einem Andern in den Schooß fällt, der es vielleicht obendrein leichtsinnig verschleudert, ist ein um so größeres Uebel, je mehr Mühe und Sorge das Erringen gemacht hat v. 22. 23: *Denn was hat der Mensch von all seinem Mühen und Trachten seines Herzens, womit er sich abmüht unter der Sonne? All seine Tage bestehen ja in Schmerzen, und in Kummer seine Geschäftigkeit, sogar bei Nacht ruht sein Herz nicht — auch das ist eitel.* Die Frage lautet wörtlich: was ist dem Menschen werdend (herauskommend, resultirend) bei all seiner Arbeit; denn, werden, zu-fallen, vorfallen' ist der Grundbegriff des V. הִיָּה (wov. hier הִיָּה γινώμενον wie Neh. 6, 6 γερησόμενος) oder הִיָּה, dessen Wurzelbed. *deor-sum ferri, cadere* und dann (wie وقع) *accidere, fieri*, wov. הִיָּה sich

auf etwas stürzende Gier (s. zu Spr. 10, 3) oder objektiv: Sturz, Katastrophe, Verderben. Statt שְׂהוּיָא ist hier שְׂהוּיָא zu schreiben wie 3, 18 שְׂהוּיָא (s. Norzi und hinten die textkrit. Bem.). Die Frage zielt auf Verneinung: was kommt für den Menschen bei seiner Arbeit . . heraus? Nichts kommt dabei heraus, nichts als Unannehmlichkeit. Diese in der Frage enthaltene Verneinung wird durch כִּי 23^a begründet. Die Satzform: „alle seine Tage sind Schmerzen“, näml. ihrem Bestande nach, folgt dem Schema: „die Vorhalle war 20 Ellen“ 2 Chr. 3, 4., näml. ihrem Maße nach oder: „ihr Gelage ist Musik und Wein“ Jes. 5, 12., näml. seiner Zusammensetzung nach (s. Philippi, Status constructus S. 90 ff.). Der Parallelsatz lautet וְכַעַס עֲנִיִּי, nicht וְכַעַס, indem das dem *Athnach*-Wort unmittelbar vorhergehende einsylbige oder den Ton auf *penult.* habende *Kamez* des Vortons annimmt wie z. B. וְרִי בָהֶם Lev. 18, 5. וְאֶרֶץ לַעֲמֹק Spr. 25, 3. Jes. 65, 17 (vgl. Olsh. § 224 S. 440).¹ Falsch erkl. viele Ausll.: *at aegritudo est velut quotidiana occupatio ejus*. Dem Parallelismus zufolge ist עֲנִיִּי (v. עָנָה sich abarbeiten oder auch: anstreben, tendiren, s. Psalmen 2, 390) Subj. nicht Präd.: seine Anstrengung ist Kummer d. h. bringt nur Kummer oder Aerger mit sich. Selbst in der Nacht hat er keine Ruhe, indem wenn er da auch nicht arbeitet doch sich innerlich mit seiner Arbeit und seinen Plänen beschäftigt. Und diesen so mühevoll und ruhelos erworbenen Besitz muß er Andern überlassen, indem er gleich dem Unweisen dem Tode anheimfällt: Er selbst hat keinen Genieß, Andere haben ihn, sterbend muß er Alles zurücklassen — ein dreifaches הָבַל v. 17. 21. 23 und also הָבַל הַבָּלִים.

Die Bedingtheit heiteren Genießens II, 24 ff.

Ist es denn nicht thöricht, sich so ruhelos und selbstquälerisch um nichts abzuarbeiten? Angesichts des nächtlichen Geschicks, welches des Menschen wartet, und des unsicheren Geschicks, welches unserem vererbten Besitztum bevorsteht, empfiehlt es sich doch, in einer für uns selbst möglichst annehmlichen Weise die Gegenwart auszunutzen v. 24: *Es gibt nichts Besseres unter Menschen als daß einer esse und trinke und seiner Seele gütlich thue bei seiner Arbeit — auch das hab' ich gesehn daß es in Gottes Hand steht*. Schon LXX hatte wie die andern Griechen und Hier. בארם שִׂיאָבֶל vor sich. Jene übers. οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ ὃ φάγεται d. h. auch dies daß er isset . . ist für ihn kein wahres Gut — aber gerade das Gegentheil ist Koheleths Lösung. Hier. sucht den Ged. den der Text ergibt durch fragende Wendung ins rechte Geleis zu bringen: *nonne melius est comedere* . . , wogegen sich nicht 3, 12. 22. 8, 15 anführen läßt, wo אין טוב in abhängigem Satze steht; der Ged. ist der rechte und Lth. also nicht zu verbessern, aber die

1) Vgl. aber auch וְאֶרֶץ לַעֲמֹק bei *Zakef katan* 2 K. 5, 17. וְאֶרֶץ רַפְאִים תִּפְחָל bei *Tifcha* Jes. 26, 19., und das zu וְיָרִיב Ps. 55, 10 über die hier nicht ganz consequente Punctuation Gesagte.

Gedankenform ist nicht diese, denn wie satzeröffnendes טוב nirgends Frage, sondern positive Aussage ist, so wird auch טוב אין nicht s. v. a. חלל טוב, sondern negative Aussage sein. Es ist über allen Zweifel erhaben, daß statt באדם משיאכל nach 3, 12. 22. 8, 15 zu lesen ist, indem wie Iob 33, 17 hinter auslautendem מ das anlautende ausgefallen ist. Schon in LXX verbessern demgemäß Codd. ὁ in πλῆν ὁ oder εἰ μὴ ὁ (so auch Compl. Ald.) und Syr. Trg. geben ש hier durch ד אלא und ד אלהן wieder; auch Hier. in seinem Comm. hat *non est bonum homini nisi quod*, nur Venet. sucht mit dem überlieferten Texte zurechtzukommen. Uebrigens ist nur מ einzusetzen, nicht etwa כּי אם, denn man sagt zwar כּי אם לאכל, nicht aber ש אם ש. Statt בָּאָדָם wäre לָאָדָם wie 6, 12. 8, 15 genehmer. Hitz. bemerkt, באדם folge späterer Grammatik welche auch vor dem Zwecke ב = ‚für‘ zulasse. Aber das ist unerweislich. Weder ist ב 10, 17 Präp. des Zweckes noch ist ἐν Sir. 3, 7 Exponent des Dativs (s. Grimm). בָּאָדָם bed. wie 2 S. 23, 3 und ἐν ἀνθρώποις Sir. 11, 4 *inter homines*; auch 3, 12 heißt טוב בָּם was unter ihnen (den Menschen) als gut zu gelten hat. Interessant ist es zu sehen, wie hier alte Sprache und junge Sprache noch neben einander laufen, ohne daß jene schon ganz in diese übergegangen ist; auf משיאכל *quam ut edat* folgen dadurch normirte Perfekta gemäß jener durchgreifenden Eigenheit der alten Syntax, welche Ew. einmal in treffendem Bilde die Auflösung des Farbigen ins Graue nennt. הרצה את-נפשו. טוב ist s. v. a. לי. היטיב לו. Ps. 49, 19., die causative Wendung der RA טוב רצה 3, 13 oder רצה טובה 5, 17. 6, 6. Wol zu beachten ist בעמלי, welches einen wesentlichen Bestandtheil des Gutbefundenen bildet. Nicht ein nichtsnutziges Schlaraffenleben, sondern ein Leben welches Genuß und Arbeit verbindet dünkt Koheleth das Beste auf dieser Welt. Aber auch dieses die Arbeit erleichternde, verschönernde, würzende Genießen hat sein Aber: *etiam hoc vidi e manu Dei esse (pendere)*. Die Wortstellung kommt mit dieser lateinischen überein; sie folgt dem zu Gen. 1, 4 vgl. dagegen 3, 6 besprochenen Schema. Statt des durch Attraktion bedingten neutrischen גם-זה steht hier unmittelbar neutrisches גם-זה; das Buch gebraucht statt זאת überall nur diese Femininform (s. oben S. 208). Das oder das ist מיד Gottes ist s. v. a.: es ist seine Gabe 3, 13. 5, 18 und es ist also, da es der Mensch sich nicht selbst geben kann, durch Ihn bedingt, vgl. ממי Jes. 30, 1. ממי Hos. 8, 4. 1 K. 20, 33. Diese Abhängigkeit des Lebensgenusses von Gott wird begründet v. 25: *Denn wer kann essen und wer Genieß haben ohne Ihn?* Auch hier ist der überlieferte Text unhaltbar: man hat nach LXX (welcher Hier. im Comm. folgt) und Syr. חוץ ממני zu lesen. Bleibt man beim vorliegenden Texte, so wäre der Sinn wie Gumpel¹ ihn umschreibt: מי יוכל לאכול ולהענג ויתר ממני מלך אדיר וחכם, wonach Hier. übers.: *Quis ita devorabit et deliciis effluet ut ego?* Aber 1) würde die Frage, so gemeint, ייתר ממני fordern, was Gumpel u. A. still-

1) s. über dessen merkwürdigen Comm. über Koheleth, Hamburg 1784. 4., mein *Jesurun* p. 183 ss. und 195. Der Verf. hieß unter Christen Professor Levisohn.

weigend an die Stelle von **רויך ממני** setzen; 2) stünde diese Frage, welcher sich der König einzigartige Befähigung zum Essen und Genuß zuspricht, nach rückwärts und vorwärts außer angemessenem. Auch wenn man mit Ginsburg nach Raschi AE Raschbam in v. 25 Ged. findet, daß der Arbeiter den ersten und nächsten Anspruch den Genuß als Frucht seiner Arbeit hat (**רויך ממני** so exemplifizierend wie 4, 8 **למי אני עמל**), ist der Fortgang mit **כי** in v. 26 unpassend; in die naturgemäße Gedankenfolge wäre dann diese: Aber das Genuß, weit entfernt, sich mit dem Arbeiten als Selbstfolge und Frucht verbinden, ist eine Gabe Gottes, die er dem Einen gewährt und dem Andern versagt. Liest man **ממני**, so läßt die Gedankenfolge nichts syllogistischer Straffheit vermissen. **רויך** hat hier nichts mit **רויך** = **רויך** von heftiger stürmischer Bewegung zu schaffen, sondern gehört mit **חַס** *stringere* (wov. **חַס** Sinneseindruck) zus.; das Empfinden (das Glossar) ist hier von einem durch angenehme äußere Reize vermittelten gemeint. LXX Theod. Syr. übers.: (und wer kann) trinken, was Ew. billigt, indem er **חַס** (Inf. **חַסוּ**) trinken, schlürfen versteht. Aber dieses arabische Verbum ist im Hebr. unerhört; mit **חַס** bleibt Hlgt. bei dem arab. und zugleich junghebräischen **חַס** *sensire*, wonach schon Schult. *quis sensibus indulserit*. **רויך ממני** ist s. v. a. **ממני ולא** außer von ihm aus (Hitz. Zöckl.), sondern **רויך מן** zusammen ‚außer‘ wie z. B. mischnisch **למקומה ורויך** außer der dem Dankopfer zukommenden Zeit und Oertlichkeit *Mena-* *ch* VII, 3 und ebend. **רויך מאחד מהם** ausgenommen eines derselben, für das Althebräische im ersteren Falle **בלא**, im andern **וילת** oder **לית** (= aram. **בין מן**) sagen würde (vgl. das Glossar). Hienach bed. **רויך praeter eum (Deum)** d. h. ohne daß Er es will und ermöglicht, ebr. **מבלי עדי** Gen. 41, 44. Der Mensch ist im Genießen nicht frei, hängt nicht von seinem Willen ab, auch stehen Arbeit und Genuß einem nothwendigen Folgezus., sondern Genuß ist eine Gabe, welche Gott ertheilt, je nachdem er einen Menschen für gut oder sündig v. 26: *Denn einem Menschen der ihm als gut erscheint gab er Weisheit und Erkenntnis und Freude, dem Sünder aber gab er das Schicksal einzusammeln und zusammenzuhäufen, um es dem zu geben der ihm als gut erscheint — auch das ist eitel und Haschen nach Freude*, näml. dieses Streben nach Genuß bei und von der Arbeit — ist **הבל** weil Vorsatz und Ziel weit auseinander liegen, und **רעות רוח** das Erstrebte, wenn man es zu haben meint, nur zu oft sich nicht zu erhalten läßt, sondern in Nichts auflöst. Bezieht man den Urtheilsspruch auf das Sammeln und Aufhäufen (Hgst. Grätz u. A.), so käme der Verf. hier auf bereits und zwar im vorigen Stücke Gesagtes zurück; auch die Bez. auf die willkürliche Vertheilung der Lebensgüter seitens Gottes ist unzulässig, schon deshalb weil „diese wenn auch **הבל** doch **רעות רוח** genannt werden könnte“ (Hitz.), und vollends unzulässig

die Bez. auf die Gaben der Weisheit, Erkenntnis und Freude (Bullock), denn auf diese bezogen gewinnt das Urtheil nur dadurch Sinn, daß in den Text allerlei hineingelesen wird, was hier außer dem Zus. liegt. Uebrigens hat was hier gesagt wird zwar einen deterministischen Anflug und לפניי, zumal wenn man es auch zu ולחוטא hinzudenkt, lautet so als ob dem Guten und Bösen ihr objektiver Werth und Unterschied abgesprochen werden sollte, aber die Meinung des Verf. ist das nicht, der unvernünftige Ged., daß gut oder böse sei was Gottes willkürliche Satzung und Beurtheilung dazu stempeln, ist ihm völlig fremd. טוב לפניי ist wer Gott als gut erscheint und also gefällt, weil er wirklich gut ist und das wie 7, 26 entgegengesetzte חוטא ist der Sünder, der Gotte nicht bloß als solcher gilt, sondern es wirklich ist; hinzugedachtes לפניי gäbe hier einen anderen Sinn als bei טוב: einer der angesichts Gottes sündigt d. h. ohne sich an ihn zu kehren (Lc. 15, 18 ἐνοόντιον) der Sünde fröhnt. Ueber die Schreibung ולחוטא s. S. 206 f. und die textkrit. Bem. Ueber ענין s. zu 23^a: es bed. das Geschäft *negotium*, aber hier ein solches womit man sich abplagt *quod negotium facessit*. Unter den drei Charismen steht die Freude zuletzt, weil sie der Schwerpunkt der Gedankenreihe ist: mit weisem einsichtigem Schaffen verbundene Freude ist wie die Weisheit und Einsicht selber ein Geschenk Gottes. Das Obj. von לְהַרְא (damit Er es gebe) ist das vom Sünder Zusammen-gescharrte; der Ged. ist der gleiche wie Spr. 13, 22. 28, 8. Iob 27, 16 f. Die Perfekta haben wir perfektisch übers., denn das je und je sich Wiederholende ist hier auf den allgemeinen Ausdruck eines einfür-allemal so Geordneten und immer so Gehaltenen gebracht.

Die menschliche Kurzsicht und Ohnmacht gegenüber Gott dem Allesbedingenden III, 1—15.

Wie heiteres Genießen nicht in des Menschen Macht steht, vielmehr eine Gabe Gottes ist, die er dem Menschen gewährt oder versagt, je nachdem er ihn mag oder nicht: so geschieht überhaupt Alles wann und wie Gott will nach einem Alles umspannenden Weltplan, den der Mensch weder ganz überblicken noch irgendwie zu ändern vermag — sich in allen Dingen von Gott abhängig fühlend soll er Ihn fürchten lernen. Alles was hienieden geschieht ist von Gott einer bestimmten Zeit zugewiesen und geschieht, ohne lediglich von des Menschen Belieben abzuhängen, nach Gottes Ordnung, Veranstaltung und Fügung III, 1: *Ein Jegliches hat seine Zeit, und alles Vornehmen unter dem Himmel seine Stunde*. Die deutsche Sprache ist arm an Synonymen der Zeit. Zöckl. übers.: Alles hat seine Frist . . , aber bei Frist denken wir doch einseitig an den Termin der Dauer, nicht an den hier zwar nicht ausschließlich, aber zunächst gemeinten Termin des Eintritts — wir haben deshalb Luthers unübertreffliche Uebers. beibehalten. Freilich bed. das dem jüngeren Hebräisch (s. das Glossar) angehörige זמן (v. זמן verw. זמן *signare*) ebensowol Frist (z. B. Dan. 2, 16) als Zeitpunkt; es

ist im Semitischen (auch assyr. *šimmu*, *šimanu* mit ס) die allgemeinste Bez. des Zeitbegriffs. עַתָּה ist entw. aus עָרָה (v. עָרָה bestimmen) oder aus עָנָה (v. עָנָה verw. אָנָה entgegentreten, begegnen) verkürzt; im ersteren Falle stellt es sich neben מוֹעֵד einerseits und עָרָה (v. עָרָה zählen) andererseits, im letzteren Falle neben עֵינָה Ex. 21, 10 (viell. auch עֵין und עֵינָה in בָּעֵין, בְּעֵינָה) — die Entscheidung ist schwierig, indes spricht verhältnismäßig mehr für ursprüngliches עָנָה (palästinisch-aram. עֲנָנָא) wie auch die Präp. der Gemeinschaft אֶת aus אָנָה (Begegnung, Zusammenkunft) entstanden ist.¹ Der Verf. will, wenn wir die Wurzelbed. der zwei Zeitbegriffe berücksichtigen, sagen, daß 1) Alles eine vorgezeichnete Zeit hat, worin sowol liegt: einen abgemessenen Zeitpunkt, wo es eintreten, als eine zugemessene Zeitdauer, wie lange es währen soll, und daß 2) jede Sache eine für sie bestimmte oder eine auf sie treffende, ihr zukommende Zeit hat (v. Orelli S. 59). Die Griechen werden von einem richtigen Gefühl geleitet indem sie χρόνός mit עַתָּה und καιρός wiedergeben; Olympiodor unterscheidet zu scharf, indem er jenes von der Zeitdauer, dieses vom Zeitpunkt versteht, während die Sache sich nur so verhält, daß bei χρόνός die Vorstellung die *termini a quo* und *ad quem* überblickt, bei καιρός aber am *terminus a quo* haftet. Ueber חָפֵץ, welches von dem Grundbegriffe des Hinneigens und Vorhabens

aus wie שָׁחַ וּשְׁחִי und also in anderer Bedeutungsabfolge als ποῦμα und χοῦμα zu der allgem. Bed. Vornehmen, Unternehmen, *res gesta*, *res gelangt*, s. das Glossar und über die Schreibweise des nun folg. Registers die textkritischen Bem. Es beginnt mit dem Lebensanfang und Lebensende des Menschen und (in nahe liegender Gedankenverknüpfung) der Pflanze v. 2: *Geborenwerden hat seine Zeit, und Sterben hat seine Zeit; Pflanzen hat seine Zeit, und Entwurzeln von Gepflanztem hat seine Zeit*. Der Inf. לָלֶרֶת bed. nichts anderes als zu gebären, läßt sich aber auch wenn das Geborene mehr als die Gebärerin in Betracht kommt im Sinne des Geborenwerdens sagen (vgl. Jer. 25, 34 לְבָבִית = לְהַטִּיבָה); לָרָה Hos. 9, 11 ist die Geburt und *li-id-tu, li-i-tu, li-da-a-tu* heißt im Assyr. die Nachkommenschaft *progenies*. Da nun לָלֶרֶת hier לְמוֹת zum Gegensatze hat und also nicht die Geburtsarbeit der Mutter, sondern der Lebensanfang des Kindes bezieht ist, so ist die Uebers. „Geborenwerden hat seine Zeit“ dem was gesagt sein will angemessener als „Gebären hat seine Zeit“. Was Zöckl. nach Hitz. einwirft, daß לָרָה ein חָפֵץ und also ein bewußtes absichtliches Thun namhaft machen soll, trifft nicht; denn das an der Spitze stehende לָלֶרֶת befaßt Thun und Leiden, und auch der Tod (abgesehen von Selbstmord) ist ja kein absichtliches Thun, häufig sogar ein

1) v. Orelli in seiner Schrift über die hebr. Synonyma der Zeit und Ewigkeit 1871 entscheidet sich für die Herleitung von וְעַתָּה, Fleischer zu Levy's Chald. WB

2, 572 für die Herleitung von עֵינָה, der höheren Potenz von אָנָה wov. אֵלָּה ein-treffende, rechte Zeit. Wir selbst haben zu Job 24, 1., wo עֵינָהם genau dem arab. عِدَات (v. وعد) entspricht, die erstere Herleitung gutgeheißen.

unbewußtes Erleiden. Statt לָטַעַר (wofür sich auch die LA לָטַעַר findet¹, vgl. לָמוּט Ps. 66, 9) sagt die ältere Sprache לָטַעַר Jer. 1, 10 und würde es in noch jüngerem Hebräisch לָטַעַר d. i. לָטַעַר heißen (*Schebiith* II, 1). עָקַר hat hier seine nächste Bed.: entwurzeln (Denom. v. עָקַר Wurzel) wie עָקַר 2 K. 3, 25., wo es das Targumwort für הָפִיל (Bäume fallen) ist. Vom Entwurzeln, welches dem Pflanzenleben ein Ende macht, kommt das Register aufs Tödten v. 3: *Tödten hat seine Zeit, und Heilen hat seine Zeit; Einreißen hat seine Zeit, und Bauen hat seine Zeit.* Daß dem Heilen das הָרִיג entgegensteht, bestimmt Hitz. zu der Bem.: הָרִיג schließt hier vollkommenen Erfolg der Handlung nicht ein und wird durch ‚Wunden schlagen‘ passend übersetzt. Aber tödten ist nirgends s. v. a. nahezu tödten, ein הָרִיג ist nicht anders heilbar als durch Todtenerweckung Ez. 37, 6. Der Gegensatz bedarf solchen Spitzsinns zur Rechtfertigung nicht: der Rettung gefährdeten Lebens durch Heilung steht das zu Boden Schlagen gesunden Lebens entgegen, was in mancherlei Lebenslagen, besonders im Kriegsdienst, im Richteramt und in Vertheidigung der Unschuld gegen Mord oder Schändung, an der Zeit sein kann; indes rubricirt der Verf. hier gar nicht nach moralischem Gesichtspunkt, die Zeit ist hier durchweg nicht die moralisch rechte, sondern die, sei sie die moralisch rechte oder nicht, von Gott dem Weltregierer und Geschichtsbildner, der auch das Böse seinem Plane dienstbar macht, herbeigeführte. Den zwei Paaren von γένεσις καὶ φθορά werden in v. 3 zwei andere angereicht; dem auf die Pflanzenwelt bezüglichen 2^b entspricht hier ein auf Bauten bezügliches; dem פָּרוּץ (synon. הָרוּס Jer. 1, 10) steht wie 2 Chr. 32, 5 בָּנוּי (welches mehr als בָּרוּר) entgegen. Auf diese Gegensätze von Sein und Nichtsein folgen Gegensätze innerhalb des Seins selber v. 4: *Weinen hat seine Zeit, und Lachen hat seine Zeit; Klagen hat seine Zeit, und Tanzen hat seine Zeit.* Es ist möglich, daß der Verf. von לָבוּי auf לָבוּי durch die Consonanz geleitet wird; die Gedankenfolge ist aber zugleich innerlich vermittelt, denn Trauer tödtet und Freude belebt Sir. 32, 21—24. סָפֹר ist insbes. Todtenklage Sach. 12, 10 und רָקֹד das Tanzen (in der jüngeren Sprache das gemeinübliche Wort für הוֹלִיל, פָּרָדַי, חֲגִג, bei Hochzeiten und andern festlichen Gelegenheiten. Schwieriger zu sagen ist was den Verf. auf die zwei folg. Gegensatz-Paare hinführt v. 5: *Steinewerfen hat seine Zeit, und Steinesammeln hat seine Zeit; Umfahen hat seine Zeit, und Enthaltung vom Umarmen hat seine Zeit.* Bestand zu des Verf. Zeit schon die altjüd. Sitte, dem Todten drei Schaufeln Erde ins Grab nachzuwerfen, und führt ihn dies auf das הִשְׁלִיךְ אֲבָרִים? Man bedarf aber so zufälliger Gedankenverknüpfung nicht, denn auch das Paar 5^a unterstellt sich noch den Gattungsbegriffen des Lebens und des Todes: Steine werfend ruinirt man den Acker 2 K. 3, 25 oder, wie es ebend. v. 10 ausgedrückt ist, man thut ihm wehe, und Steine zusammensuchend und entfernend (was mit Einem Worte סָפֹר heißt) cultivirt man ihn. Folgt nun לָחֹבֵק weil auch das

1) So fand Abulwalid in einer correkten damascener Handschrift *Michlol* 81^b.

mit Armen und Händen geschieht? Schwerlich, sondern dem feindlichen, geflissentlich schädigenden Steinewerfen tritt die Liebesbethätigung des Umfahens an die Seite, wobei nicht ausschließlich (2 K. 4, 16), aber doch vorzugsweise (wie z. B. Spr. 5, 20) an Frauenliebe gedacht ist; das Intensivum an zweiter Stelle ist wol nur durch Vermeidung des Gleichklangs לְרֹחַק מִתְחַבֵּק herbeigeführt. An das Meiden oder Aufgeben des Liebesgenusses schließt sich das folg. Gegensatz-Paar an v. 6: *Suchen hat seine Zeit, und Verlieren hat seine Zeit; Aufbewahren hat seine Zeit, und Fortwerfen hat seine Zeit.* Vaih. u. A. übers. לֹא־אֵבֵר Verlorengedenken, was das Pi. zunächst als Ausdruck einer bewußten Handlung bed.; die ältere Sprache kennt es nur in dem stärkeren Sinne des Verderbens, Umkommenlassens, Verschleuderns (Spr. 29, 3). Aber in der jüngeren Sprache ist אֵבֵר wie lat. *perdere* in der Bed. verlieren das Trans. zu dem intrans. אָבַר z. B. *Tahoroth* VIII, 3: מֵאֵבֵר סֵלֶע wenn jemand etwas am Tage verliert und am Tage wiederfindet, so bleibt es rein; *Sifri* zu Dt. 24, 19: מֵאֵבֵר סֵלֶע מִחוּץ יָדוֹ וּמִצָּאָה עִי wer einen Sekel aus der Hand verloren und es findet ihn ein Armer — das paläst. Aramäisch gebraucht in diesem Sinne das *Afel* אָבַר z. B. *jer. Mezâ* II, 5 אֲבִרָה מִלְכָּה דִּלְנִיָּה דִּרְדָּה die Königin hatte ihren Schmuck verloren. Das geflissentliche Verlorengedenken, in die Rapuse Geben, von sich Werfen findet in לְהִשְׁלִיךְ seinen Ausdruck. Das folg. Gegensatz-Paar bezieht das Preisgeben und Erhalten auf Kleidungsstücke 7^a: *Zerreißen hat seine Zeit, und Nähen hat seine Zeit.* Bei eintreffenden Unglücksbotschaften, eintretenden Sterbefällen (2 S. 13, 31) ist das Zerreißen an der Zeit, sei es als unwillkürlicher Schmerzensausbruch, oder als herkömmlicher Brauch — der Sturm der Affekte, die von der Sitte zugemessene Trauerzeit geht aber vorüber und was zerrissen wird wieder zusammengenäht. Viell. ist es die Vergegenwärtigung großer Unglücksfälle, welche auf das folg. Gegensatz-Paar überleitet 7^b: *Schweigen hat seine Zeit, und Reden hat seine Zeit.* Schwere Schicksalsschläge machen kleinlaut, in sich gekehrt und das zunächst dabei geziemende Verhalten ist stumme Resignation (הִמָּיָה vgl. הִתְשָׁבֵי 2 K. 2, 3.5). Diese Gedankenvermittlung ist um so wahrscheinlicher, da in allen diesen Gegensätzen nicht sowol des Menschen Selbstbestimmung als Gottes Vorherbestimmung und Fügung in Betracht kommt. Auch bei den folgenden zwei Gegensatz-Paaren geht das Absehen darauf, daß uns Gott in Verhältnisse setzt, in denen uns zu lieben vergönnt ist oder unser Haß erregt wird v. 8: *Lieben hat seine Zeit, und Hassen hat seine Zeit; Krieg hat seine Zeit, und Friede hat seine Zeit.* Im 2. Paare wird der Inhalt des 1. zwar nicht ausschließlich (Ps. 120, 7), aber doch vorzugsweise auf das Wechselverhältnis von Volk zu Volk übertragen. Es ist sinnig, daß das aus 2 X 7 Paaren bestehende Quodlibet dieses Für und Wider in שְׁלוֹם verhallt, und übrigens hat der Verf. das Ende dadurch markirt, daß er hier „an die Stelle der Infinitive eigentliche Nomina treten läßt“ (Hitz.). Da nun Alles seine Zeit hat und zwar seine nicht von menschlichem Selbstwirken, sondern von Gottes Bestimmung und Fü-

gung abhängige Zeit, so entsteht die Frage v. 9: *Was für Gewinn hat der Handelnde bei dem womit er sich abmüht?* Es ist die klagende Frage 1, 3., die hier wieder auftaucht. Bei allem Mühen kommt nichts heraus, was die Bürgschaft der Dauer in sich trüge, sondern in allem seinem Thun ist der Mensch von dem Wechsel der Zeiten und Umstände und Verhältnisse bedingt, über die er keine Macht hat. Und die Kehrseite dieser seiner Ohnmacht ist Kurzsicht v. 10. 11: *Ich sah die Geschäftigkeit, die Gott den Menschenkindern zugetheilt sich damit abzuplagen —: Alles hat er schön auf bestimmte Zeit treffend eingerichtet, auch hat er die Ewigkeit in ihr Herz gegeben, so zwar daß der Mensch das Werk welches Gott verwirklicht nicht ganz von Anfang zu Ende durchschauen kann.* Wie 1, 14 ist רִאיוֹנִי hier ein forschendes Sehen, wie anderwärts z. B. 2, 24 ein resultatistisches. Der Verf. sagt v. 10, daß er sich das Treiben der Menschen näher ansah, und v. 11 was sich ihm dabei als Ergebnis herausstellte. Es ist unmöglich, das weitschichtige עֵינִי überall mit gleichem deutschen Worte wiederzugeben: 1, 13 (leidige Mühe), 2, 26 Geschäft, hier: Geschäftigkeit — der Begriff ist an allen 3 Stellen der gleiche, näml. einer Beschäftigung, welche Mühe verursacht, Anstrengung kostet. Was sich dem Betrachtenden ergab, war 1) daß Er (näml. Gott, welcher v. 10 אֱלֹהִים und v. 11 הָאֱלֹהִים heißt, s. S. 192 Anm.) Alles schön zu seiner Zeit gemacht hat. Der Verf. gebraucht נָפַח als Synon. von טִב (5, 17); auch in andern Sprachen wird der Begriff des Schönen nach und nach mehr und mehr verallgemeinert. Das Suff. von נָפַח geht nicht auf Gott, sondern auf das was an der Zeit ist; בְּעִתּוֹ ist geradezu s. v. a. ἐν καιρῷ ὁλόω (Symm.) zur gehörigen Zeit (s. Ps. 1, 3. 104, 27. Jer. 5, 24 u. ö.), indem wie bei נִרְאֶה (zusamt) und כָּלִי (jedweder) das Suff. gar nicht mehr als solches ins Bewußtsein fällt. Wie יָפֵה gehört בְּעִתּוֹ als Prädicatsbegriff zum Verbum: Alles hat er schön, hat er zur bestimmten Zeit (eintretend) gemacht — die Schönheit besteht eben darin daß was geschieht nicht eher und nicht später geschieht, als es geschehen muß, um sich als gliedlicher Bestandtheil dem Ganzen des Werkes Gottes einzufügen. Das Prät. עָשָׂה wird auch als solches zu fassen sein: er hat Alles schön auf bestimmte Zeit treffend ‚gemacht‘, näml. in seinem Weltplan; denn was im Lauf der Geschichte reale Wirklichkeit gewinnt, hat eine dieser vorausgehende ideale Wirklichkeit in Gottes Wissen und Wollen (s. Jes. 22, 11. 37, 26 und den Comm. S. 411 unt.). Was sich dem Betrachtenden ergab, war 2) daß Er (Gott) אֶת-הַעֲלָם in ihre (der Menschen) Herzen gegeben. Gaab und Spohn fassen עֲלָם in der Bed. des arab. عِلْم Wissen und Hitz., demgemäß עָלָם punktirend, übers.: „auch den Verstand hat Er in ihr Herz gelegt, ohne welchen der Mensch u. s. w.“ Die Uebers. des מִבְּלִי אֲשֶׁר läßt sich nicht beanstanden; nur selten ist מִבְּלִי Conjunction und bed. da: eo quod darum daß Ex. 14, 11. 2 K. 1, 3. 6. 16., was hier nicht paßt; es wird also auch hier Präpos. sein und kann mit folg. אֲשֶׁר ebensowol ,ohne welchen (welches)‘ als ,ohne dies daß‘ (Venet. ἀνευ τοῦ οὗτο),

wie öfter אָפּס בִּי z. B. Am. 9, 8., bed. Aber jenes arab. عَلَم ist dem Hebr. schlechthin fremd, dieses kennt kein עֶלֶם in der Bed. ‚emporragen, sichtlich, kenntlich s.‘, welches jetzt auch für das Assyrische als Stammwort des Landesnamens עֵילָם = Hochland nachgewiesen ist.¹ Zwar glaubt Hitz. hebräisches עֶלֶם = Weisheit in Sir. 6, 21 entdeckt zu haben, wo es zu einem Wortspiel mit נֶעְלָם ‚verborgen‘ verwendet sei: σοφία γὰρ κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστὶ, καὶ οὐ πολλοῖς ἐστὶ φανερά. Schon Drusius und Eichhorn haben hier an das arab. عَلَم

erinnert; Grimm aber fragt mit Recht: „dieses Wort als hebräisches sollte sich als spürbar nur hier und falsch punktirt nur Pred. 3, 11 erhalten haben, und von demselben auch keine leise Erinnerung im Chald. Syr. und Rabbin. geblieben sein?“ Man bedarf dessen auch nicht. Daß Ben-Sira das Wort חכמה als auf חכם / חכ, fest, verschlossen, dunkel s.‘ zurückgehend (s. zu Ps. 10, 8 S. 131) etymologisch durchschaut habe, ist freilich sehr unwahrscheinlich, aber um so wahrscheinlicher (was schon Drusius zur Wahl gibt) daß er in den Namen der חכמה nach dem aram. אֲכַמַּי nigrescere den Begriff der Dunklen hineingelegt hat.² Bed. nun etwa אֶת-הָעֵלֶם an u. St. die Welt (Hier. Lth. Ew.) oder Welterkenntnistrieb (Raschi) oder Weltsinn (Ges. Kn.)? Die Antwort darauf ist schon in Psychol. S. 406 (Aufl. 2) gegeben: „Im nachbiblischen Hebraismus bez. עולם nicht allein die Ewigkeit rückwärts und vorwärts als unabsehbare Dauer, sondern auch die Welt als das unabsehbar Dauernde (αἰών, *seculum*); die biblische Sprache aber kennt das Wort in letzterer Bed. noch nicht³, und man wird also die Worte Koheleths nicht von dem Drange des Menschen, über das Weltganze zu reflectiren, verstehen dürfen.“ An sich ist der Ged., daß Gott das Weltganze den Menschen ins Herz gelegt, nicht unwahr: der Mensch ist wirklich ein Mikrokosmos, in welchem der Makrokosmos sich abspiegelt (Elst.), aber der Zus. ist ihm nicht günstig; denn die Erörterung geht nicht davon aus, daß der Mensch nur ein Glied in dem großen Weltganzen ist und daß Gott jedem Wesen seine bestimmte Stelle angewiesen, sondern daß der Mensch in allen seinem Erleben ein zeitlich bedingtes Wesen ist und daß in dem geschichtlichen Verlaufe Alles auf die Zeit trifft, die ihm nach Gottes Weltplan

1) s. Friedrich Delitzsch, Assyrische Studien (1874) S. 39. Anders Fleischer, welcher *‘alima* ‚wissen‘ mit *‘alam* ‚verbergen‘ verknüpft, so daß wissen s. v. a. in etwas verborgen, eingedrungen, eingeweiht s. (mit ب des Obj. wie شاعر wov. شاعر der Dichter als ‚Merker‘).

2) Grätz übers. אֶת-הָעֵלֶם „die Unwissenheit“ (s. darüber v. Orelli a. a. O. S. 83). Ein R. Achwa im Midrasch zu u. St. knüpft an die *scriptio defectiva* an, indem er bemerkt: שהעולם מהם שם המפורש „denn der geheimnisvolle Gottesname ist ihnen verborgen.“

3) Auch im Phönizischen bed. עולם bis in späte Zeit herab nicht die Welt, sondern die Ewigkeit: Εἰς βασιλεὺς αἰῶνος (*aiōnios*), *Seculo frugifero* auf einer Münze = dem fruchtbringenden עולם (*Aiōn*).

zukommt. Der Begriff aber, von welchem der der Zeit *עֵת* (זמן) überboten wird, ist nicht Welt, sondern Ewigkeit, zu welcher sich die Zeit wie der Theil zum Ganzen verhält (Cicero *inv.* 1, 26, 39: *tempus est pars quaedam aeternitatis*). Die Mischnasprache hält neben der Bed. Welt auch diese ältere Bed. von *עולם* fest und hat davon ein Adv. *עולמית* *aeternae* gebildet. Der Verf. will sagen, daß Gott nicht allein allem Einzelnen seinen bestimmten Platz im Geschichtsverlaufe angewiesen hat und den Menschen dadurch ihre Bedingtheit zum Bewußtsein bringt, sondern daß er ihnen auch ein über das Zeitliche hinausgehendes, auf die Ewigkeit gerichtetes Streben eingegründet: es liegt in seiner Natur, bei dem Zeitlichen nicht stehen zu bleiben und sich nicht daran genügen zu lassen, sondern die Schranke, die es ihm zieht, zu durchbrechen, die Unfreiheit und Unbefriedigung, worin es ihn gefangen hält, zu überwinden und inmitten des ruhelosen Wechsels der Zeitlichkeit sich dadurch zu trösten, daß er seine Gedanken auf die Ewigkeit richtet. Dieser Ausspruch von dem in der Menschen Herz gelegten *desiderium aeternitatis* ist eins der tiefsinnigsten Worte Koheleths. In der That zeigt das Treiben der Menschen, daß ihr innerstes Bedürfnis durch Zeitliches nicht gestillt werden kann. Er ist ein zeitlich beschränktes, aber innerlichst auf das Ewige bezogenes Wesen. Das Vergängliche gewährt ihm keinen Halt, es schwemmt ihn fort wie ein reißender Strom und drängt ihn, sich durch Erfassung des Ewigen zu retten. Es ist aber nicht sowol die praktische als die intellektuelle Seite dieser Mitgift und dieses eigentlichen Adels menschlicher Natur, welche Koheleth hier in Betracht zieht. Es genügt dem Menschen nicht zu erkennen, daß alles Einzelne was geschieht seine gottgeordnete Zeit hat — es ist ihm der Trieb natureigentlich, über dieses bruchstückartige Erkennen hinauszugelangen und die Ewigkeit mit seinem Wissen zu umspannen, dahin geht sein Streben, aber — 3) „ohne daß der Mensch das Werk welches Gott verwirklicht von Anfang bis zu Ende zu erreichen vermag.“ Das Werk Gottes ist das in der Weltgeschichte, von welcher das einzelne Menschenleben ein Bruchtheil ist, sich vollziehende. Von diesem Werk heißt es daß Gott es gewirkt hat *עָשָׂה*, weil es, ehe es sich einzeln *בְּעֵדוֹ* auswirkt, bereits fertig ist in Gottes Plan. Die Ewigkeit und dieses Werk verhalten sich wie Erfülltes und Erfüllendes, sie sind sich wechselseitig *πληρομα.* *יִמְלֵא* ist Potentialis und gleichen Begriffs wie 8, 17. Iob 11, 7. 37, 23: es ist ein an den Gegenstand hinanreichendes und ihn erfassendes Erkennen gemeint. Ein Erfassen dieses Werks *מֵרֵאשִׁית וְעַד סוֹף* ist eben deshalb nicht möglich, weil die Ewigkeit, wie ihr Name *עֵלָם* besagt, das Verhüllte d. i. nach vorwärts und rückwärts Unabsehbare ist. Das dem Menschen eingesenkte *desiderium aeternitatis* bleibt also hier unter der Sonne unbefriedigt. Er möchte sich über die Schranken, in die er eingepfercht ist, erheben und statt am Einzelnen haften zu müssen eine Totalanschauung des Werkes Gottes gewinnen, welches darin zu zeitlicher Erscheinung kommt, aber diese Totalanschauung ist ihm unerschwinglich. Wüßte Koheleth von einem jenseitigen Le-

ben, welches bewährt daß wie kein Instinkt in der Naturwelt so auch der dem Menschen natürliche Zug nach dem Ewigen keine Illusion ist, so würde er zu einem besseren Ultimatum gelangen als v. 12: *So erkannte ich denn daß unter ihnen (Menschen) nichts besser ist als sich zu freuen und sich in seinem Leben gütlich zu thun.* Die Resignation gewönne an Wahrheitsgehalt, wenn לעשות טוב „Gutes zu thun“ (LXX Targ. Syr. Hier. Venet.) bedeutete, und das scheint es nach 7, 20 beuteuten zu müssen. Aber mit Recht bem. Ginsb., daß dem Ultimatum nirgends sonst, weder 2, 24 noch 3, 22 und weiterhin, dieser sittliche Zug beigegeben ist; auch setzt ja וְרָצָה טוֹב 13^a für לעשות טוב eudämonistischen Sinn voraus. Andererseits hat Zöckl. Recht, daß עָשָׂה טוֹב „sich gütlich thun“ (Lth.) ohne Beleg ist. Zirkel vergleicht εὖ πράττειν und hält es für einen Gracismus. Aber entweder steht es elliptisch für לעשות לוֹ טוֹב (= להיטיב לוֹ) oder man hat mit Grätz וְרָצָה טוֹב zu lesen — jedenfalls ist eine Forderung ethischen Sinns sowol hier durch den nächsten Zus. als durch die Parallelen ausgeschlossen; sie ist der Meinung Koheleths nicht entgegen, aber sie auszudrücken ist hier nicht der Ort. בָּם ist nach בְּאֶרֶם 2, 24 (s. dort) zu verstehen. Der die Menschen zusammenfassende Plur. geht hier ganz so wie v. 11 in den individualisirenden Sing. über. Aber auch — so fährt Koheleth fort — heiterer Lebensgenuß, dieses bei des Menschen Bedingtheit und Beschränktheit räthliche Beste, ist dem Belieben des Menschen entrückt v. 13: *Aber auch daß er esse und trinke und Gutes sehe bei all seiner Arbeit ist für jeden Menschen eine Gabe Gottes.* Die invertirte und noch dazu anakoluthische Satzbildung ist ganz so wie 5, 18. כָּל־הָאָדָם bed. eig. die Gesamtheit der Menschen = alle Menschen z. B. Ps. 116, 11; der Verf. aber gebraucht hier und 5, 18, 12, 13 das Wortpaar so daß das determinirte zweite Glied des st. constr. das erste nicht mitdeterminirt (was auch sonst zuweilen geschieht z. B. בְּרוּרָה יִשְׂרָאֵל eine Jungfrau Israels Dt. 22, 19): ein jeder der Menschen (vgl. episch πᾶς τις βροτῶν). Was von שְׂאֵבֶל an folgt ist Präd. zu dem nominalsätzlich vorausgestellten Subj. כָּל־הָאָדָם: ein jeder der Menschen ist darin daß er isset . . von Gottes Gabe abhängig. Statt מִיֵּד wird hier wie 5, 18 מִתֵּד gesagt (verkürzt aus מִתְּנִית), was auch sonst vorkommt. Die Anknüpfung mit וְגַם verhält sich zum vorausgegangenen adversativ: und (= aber) auch (= trotz dem) wie 6, 7. Neh. 5, 8 vgl. Jer. 3, 10 wo גַּם durch כָּל־וְאֵת verstärkt ist. Ubrigens folgt aus v. 13 in Zusammenhalt mit 2, 24—26., daß für Koheleth εὐπορία und εὐθυμία sich wechselseitig bedingen, ohne daß daraus eine die Uebers. „Gutes zu thun“ 12^b rechtfertigende Folgerung zu ziehen ist. Auch die Bedingtheit des Menschen im Lebensgenuß und überhaupt seine Bedingtheit durch Gott den Absoluten hat ja einen ethischen Zweck, wie das Schlußergebnis besagt, zu welchem Koheleth gelangte v. 14: *So erkannte ich denn, daß Alles was Gott thun wird für immerfort bestehet, es ist dazu nichts hinzuzufügen und nichts davon abzubrechen — Gott hat es so eingerichtet daß man sich vor ihm fürchte.* Es ist ein aus dem Thatbestande der Erfahrung gezogener Schluß,

eine für jetzt und weiterhin gültige Wahrheit; man kann mit gleichem Rechte *quidquid facit* und *quidquid faciet* übers. Das Präd. aber zeigt daß das futurisch Ausgedrückte auch futurisch gedacht ist, denn **הוּא הָיָה לְעוֹלָם** bed. nicht: das ist für ewig (Hitz.), was durch den Nominalsatz **הוּא לְעוֹלָם** ausgedrückt sein würde, sondern: das wird für ewig sein (Zöckl.) d. h. wird ewig seine Geltung behaupten. Das Gesagte gilt ebensowol von Gottes Einrichtungen und Wirkungen in der Naturwelt, als von seinen Willenskundgebungen, Gestaltungen und Fügungen in der Menschengeschichte. Alles das ist geschöpflicher Alterirung entrückt; der Sinn ist nicht daß man nichts hinzu und davon thun soll (Dt. 13, 1. Spr. 30, 6), sondern daß es unmöglich geschehen kann: **οὐκ ἔστιν ἐλαττωσάαι οὐδὲ προσθεῖναι** (Sir. 18, 5). Und diese Unabänderlichkeit der Satzungen Gottes zweckt darauf ab daß man ihn, den Allesbedingenden und selber Unbedingten, fürchte: er hat gemacht daß sie (die Menschen) sich vor ihm fürchten, **עָשָׂה שֶׁ** *fecit ut* wie Ez. 36, 27. **ποιεῖν ὡς** Apok. 13, 15 und **יֵרָא מִלִּפְנֵי** wie 8, 12 f., vgl. 1 Chr. 16, 30 mit Ps. 96, 9. Die Unveränderlichkeit göttlichen Thuns zeigt sich darin, daß in dem geschichtlichen Verlaufe gleiche Erscheinungen sich wiederholen, denn die Grundlegungen, die ursächlichen Verkettungen, die Normen des Waltens Gottes bleiben die gleichen v. 15: *Was da geschieht, längst ist es und was zukünftig, längst ists gewesen — Gott sucht das was verdrängt war auf.* „Es ist längst“ (**בְּכָר הוּא**) wird von dem gesagt was der Gegenwart sich als Gewordenes, als Frucht einer Entwicklung darstellt; „es ist längst gewesen“ (**בְּכָר הָיָה**) von dem Künftigen (**אֲשֶׁר לְהִיְיוֹת** **τὸ μέλλον**, engl. *which is to be*, s. über die Syntax Ges. § 132 Anm. 1), welchem invoraus das Recht, für etwas schlechthin Neues zu gelten, abgesprochen wird. Das Walten Gottes ist nicht zu ändern und ändert auch sich selbst nicht, seine schöpferische sowol als moralische Weltordnung producirt bei gleichen Gesetzen gleiche Erscheinungen — (diesem Gedankenstrich entspricht hier wie 14^b das **וְ**) Gott suchet **אֶת-נִדְרָה** (vgl. zur Indetermination **אֶת-לֵב** 7, 7. Ew. § 277^d). Hgst. übers.: Gott suchet den Verfolgten (LXX Symm. Trg. Syr.), aber diesen Trostgedanken hier zu finden hätte er der Berleburger Bibel überlassen sollen. **נִדְרָה** heißt hier Verfolgtes, Verjagtes, Verdrängtes, von dem man meinen möchte, daß es für immer abgethan und der Vergangenheit verfallen sei; das sucht Gott, sucht es geflissentlich auf und bringt es wieder zum Vorschein, denn sein Walten bleibt sich gleich und greift also auf bereits Dagewesenes zurück. So schon Hier. *Deus instaurat quod abiit*, so Venet. **ὁ θεὸς ζητῇ τὸ ἀπεληλαμένον**, so unter den nachreformatorischen Ausll. Geier: *praestat ut quae propulsa sunt ac praeterierunt iterum innoventur ac redeant*, und diese Erklärung ist jetzt nach Knobels, Ewalds und Hitzigs Vorgang mit Recht die herrschende. Der Ged. bliebe der gleiche wenn man übersetzen dürfte: Gott sucht das Analoge auf. Im Arab. heißt ein Wort im Verh. zum andern **مُرَادِف** wenn es ihm sinnverwandt ist und **مُتَرَادِفَة** ist der Kunstauss-

druck für Synonyme. In der hebr. Kunstsprache sagt man dafür שְׂמִיר נִרְדָּפִים solche deren eins vom andern verfolgt wird, deren eins gleichsam dem andern auf dem Nacken sitzt. Aber diese Benennung ist durch das Arabische vermittelt; es fehlen für den Beweis des Gegentheils altertümliche Belege.

Gottloses Treiben der sich selbst überlassenen Menschen und das thiergleiche Ende III, 16 ff.

Zu der Beobachtung des über die Zeitschranke hinausgehenden und doch innerhalb derselben festgehaltenen Strebens der Menschen (רְאִיתִי v. 10) gesellte sich eine andere Beobachtung v. 16: *Und weiter sah ich unter der Sonne des Rechtes Stätte, daß dort die Gottlosigkeit, und der Gerechtigkeit Stätte, daß dort die Gottlosigkeit.* Der Bau des Verses ist palindromisch wie 1, 6. 2, 10. 4, 1. Man könnte auch als sogen. *casus absol.* fassen, so daß שָׁמָּה * מקום ein emphatisches בְּמָקוֹם (Hitz.) und die Construction wie Jer. 46, 5 ist, aber die Accentuation fordert das nicht (vgl. Gen. 1, 1) und warum soll es nicht geradezu Obj. zu רְאִיתִי sein, was es virtuell jedenfalls ist? Die beiden שָׁמָּה הרשע könnten Attributivsätze sein: woselbst die Gottlosigkeit (waltet), denn das alte Schema des Attributivsatzes (der صفة) ist dem

Stile dieses Buches nicht fremd (s. 1, 13 נָתַן = נָתַתִּי und 5, 12 רְאִיתִי = רָאִיתִי), aber warum nicht lieber virtuelle Prädicatsaccusative: *vidi locum juris (quod) ibi impietas?* Vgl. Neh. 13, 23 mit Ps. 37, 25. Ort des Rechts ist ein solcher, wo das Recht ermittelt und vollstreckt werden soll, und Ort der Gerechtigkeit ein solcher, wo die Gerechtigkeit das Recht ermitteln und vollstrecken soll, denn מִשְׁפָּט ist Richtscheid und Thatbestand, צֶדֶק Eigenschaft und Handlungsweise. רָשָׁע ist beidemal das selbe: Gottlosigkeit (s. über den Wurzelbegriff des Verbalstamms ,lose, locker s. 4 zu Ps. 1, 1), welche das Recht beugt und das Gegentheil des צֶדֶק d. i. rechtlicher und sittlicher Strenge ist. רָשָׁע behauptet sonst wie רָשָׁע, מְלָךְ, צֶדֶק in p. sein e, stellt sich aber hier neben das gleichfalls schwankende הָסֵד (vgl. Ps. 130, 7 mit Spr. 21, 21). שָׁמָּה ist hier s. v. a. שָׁם wie Ps. 122, 5 u. ö.; der Locativ *ah* steht ebenso auf die Frage wo als auf die Frage wohin. Er sagt nun womit er sich bei jener Warnehmung beschwichtigte v. 17: *Ich sprach in meinem Herzen: den Gerechten sowol als den Gottlosen wird Gott richten, denn eine Zeit jedem Vornehmen und für jeglich Thun gibt es dort.* Da אֶת-הַצֶּדִּיק an erster Stelle steht, so hat hier יִשְׁפֹּט den Doppelsinn des Richtens = Rechtschaffens wie in שִׁפְטִי der Psalmen 7, 9. 26, 1 u. ö. und des Richtens = Strafvollstreckens. Sowol dem Gerechten als dem Gottlosen¹ wird Gott dasj. zuteilen, was ihnen von

1) LXX (in Aquila's Weise): οὐκ τὸν δίκαιον καὶ οὐκ τὸν ἀσεβῆ — gemäß der talmudischen hermeneutischen Regel, daß wo das Obj. durch אֶת bezeichnet wird immer mit dem ausdrücklich Genannten ein Anderes mitgemeint und mitzuverstehen ist.

Rechts wegen zukommt. Aber es geschieht nicht alsbald und läßt lange auf sich warten, denn eine bestimmte Zeit für jedes Vornehmen (3, 1) und für (על im jüngeren Sprachgebrauch *promiscue* mit על und ה wechselnd z. B. Jer. 19, 15. Ez. 22, 3. Ew. § 217ⁱ) jedes Thun gibt es שם. Dieses von allen alten Uebers. geschützte שם kann nicht zeitlichen Sinn haben: allda = dereinst (vgl. Ps. 14, 5. 36, 13), *tunc* = in die *judicii* (Hier. Trg.), denn „eine Zeit des Gerichts gibts für Alles dereinst“ läßt sich nicht sagen, da ja eben das שם (der Gerichtstag) diese Zeit selbst und nicht die Zeit dieser Zeit ist. Ew. faßt שם als in die Vergangenheit weisend, indem er folgendermaßen construiert: „den Gerechten und Ungerechten wird Gott richten (denn eine Zeit ist für jede Sache), und richten (ו also explicatives „und zwar“) über jede That dort d. i. jede vormals geschehene. Aber dieses שם ist nicht nur schleppend, sondern auch zweideutig und zwecklos, und übrigens wird durch diese Einklammerung des לכל-הפעך כִּי עַתָּה der Hauptged., daß bei Gott Alles, auch sein richterliches Eingreifen, seine Zeit hat, seiner Selbständigkeit und der ihm zukommenden Stellung im Hauptsatze beraubt. Hat der Verf. שם als Adv. gemeint, so hat er gewiß örtlichen Sinn damit verbunden: dort, näml. bei Gott *apud Deum*; für diesen aufwärts weisenden Gebrauch des שם ist freilich Gen. 49, 24 der einzige Beleg, und dort steht es inmitten erhabenster und affektvollster Rede. Deshalb liegt es zu nahe, mit Houbig. Döderl. Palm Hitz. שם zu lesen: „eine bestimmte Zeit . . hat er (Gott) gesetzt“; שים (שים) ist das übliche Wort von Gottes Anordnungen in Natur- und Menschenwelt (Spr. 8, 29.; Ex. 21, 13. Num. 24, 23. Hab. 1, 12 u. ö.) und wie im Assyrl. *simtur* bed. auch hebr. שִׁמְתָּה (שִׁמְתָּה) 2 S. 13, 32 geradezu das Geschick oder Verhängnis.¹ Elst. nimmt bei dieser Lesung an der Wortstellung Anstoß, aber auch Richt. 6, 19 hat שם vorausgehendes Obj. und לכל-הפעך ויעל כל-מעשה ist ja Complement des Objektsbegriffs, so daß die Wortstellung im Grunde keine andere ist als 10, 20^a. Dan. 2, 17^b. Ganz unannehmbar ist die Annahme Herzfelds (Fürst Vaih.) daß שם hier die talmud. Bed. *aestimatus, taxatus* habe, denn 1) wird dieses שים = arab. سلم nicht mit על, sondern Acc. verbunden; 2) wird dadurch der auf die Zeit bezügliche Ged. durchbrochen, auf welchen v. 18 weiter baut. Mag man dagegen שם lesen oder bei שם im Sinne von עֲמֹד (Iob 25, 2. 23, 14 u. ö.) bleiben — der Ged. ist der gleiche und gleich passende: Gott wird den Unschuldigen und Schuldigen richten; es wird einmal geschehen, obwol es nicht so bald geschieht als man es wünschen möchte und für nöthig hält, denn bei Gott hat alles Vornehmen und jedes Werk seine festgesetzte Zeit, auch sein Richten (s. zu Ps. 75, 3); er läßt das Böse gewähren, läßt es sich entwickeln, sieht lange zu, ehe er eingreift (s. zu Jes. 18, 4 f.). Ueber diesen Verzug Gottes bis zu einem den Menschen verborgenen, nur ihm selber bewußten Termin

1) s. Schrader, Keilschriften u. A. T. S. 105 *simtu ubilsu* d. h. das Geschick entrückte ihn (hebr. הוֹכִילָתוֹ), vgl. Friedr. Delitzsch, Assyrl. Studien S. 66 u. ö.

reflektirend erklärte sich Koheleth die Sache wie folgt v. 18: *So sprach ich denn in meinem Herzen: (es geschieht) um der Menschenkinder willen, damit Gott sie sichte und damit sie sehen, daß sie dem Viehe gleich sind, sie an sich selber.* Ueber *על־הבשר* ob Sachverhalts = wegen (wie 8, 2) s. zu Ps. 110, 4., wo es nach (*κατά*) Sachverhalt bed., und oben S. 205 unter *ש*. Der Inf. *לִבְרֹם* läßt sich nicht von mittelvocaligem *בִּיר* ableiten — überhaupt ist *לְבִיר* 9, 1 nur metaplastische Form für *לְבִיר* oder *לְבִירִי* — sondern nur von *בָּרַר*, dessen Inf. *בִּיר* lauten kann n. d. F. *רִיר* niedertreten Jes. 45, 1. *שָׁךְ* sich bücken Jer. 5, 26., aber nirgends sonst erscheint diese Infinitivform mit Suff. verbunden, gewissermaßen vergleichbar wäre *קָחֶם* Hos. 11, 3., wenn sich annehmen ließe, daß dieses s. v. a. *בְּקִיחָם* *sumendo eos*. Die Wurzel *בר* geht von dem Grundbegriff des Schneidens einerseits zu dem Begriff des Scheidens, Sichtens, Auslesens, andererseits zu dem des Glättens, Blänkens, Reinigens fort (s. zu Jes. 49, 2). Hier ist durch den Zus. die Bed. des Sichtens d. i. der Scheidung des Guten und Schlechten gemeint, mit welcher sich aber leicht wie in *לְבִירִי* Dan. 11, 35 die Bed. des Klarstellens, des Lichtens, der Hervorstellung ans Licht verbindet, vgl. *Schabbath* 138^a 74^a: „Welches ist das Verfahren des *בִּירִי*? Er scheidet das Genießbare (*אֵיכָל*) aus und läßt das Ungenießbare (*פְּסוּלָה*) liegen“, wovon die Bed. worfeln (vgl. *לְהִירִי* Jer. 4, 11) nur eine Besonderung ist¹, und *Sanhedrin* 7^b: „Wenn dir eine Sache *בִּירִי* klar (zweifelsfrei) ist wie der Morgen, so sprich sie aus und wenn nicht, sprich sie nicht aus.“ In *לְבִרֹם הָאֱלֹהִים* ist *הָאֱלֹהִים* ohne Zweifel Subj. nach Ges. § 133, 2. 3; Hitz. betrachtet *הָאֱלֹהִים* als Genit., was, nach dem die Casusendungen noch besitzenden Arabisch beurtheilt, richtig ist; zwar läßt sich für *li-imtihanihim allahi* (mit Gen. des Subj.) auch *allahu* (mit Nomin. des Subj.) sagen, aber jenes ist das Regelrechtere und Gewöhnlichere (s. Ewald *Gramm. arab.* § 649), immerhin aber nicht zugleich für das hebr. Sprachbewußtsein Entscheidende. Daß Gott mit seinem richterlichen Einschreiten bis zu vorbehaltenem Termine zögert, geschieht um der Menschenkinder willen, in der Absicht nämll. daß Gott sie sichte d. h. damit er, die freie Entwicklung nicht vor der Zeit gewaltsam abbrechend, den Unterschied der Guten und Bösen sich herausstellen lasse. Die Menschen, die in *לְבִרֹם* Obj. sind, sind das zu *וְלִירְאוֹ* hinzuzudenkende Subj.: *et ut videant*; *וְלִירְאוֹ* (= *וְלִירְאוֹתָם*) mit LXX Syr. Hier. zu lesen: *ut ostenderet* ist unnöthig. Ueber *שָׁהֶם* oder *שָׁהֶם* und die demzufolge auch weiterhin variirende Accentuation s. die textkritischen Bem. Es fragt sich ob *הָיָה* Ausdruck der Copula ist: *sunt (sint)* oder ob *הָיָה* eine dem *כַּהֲמָה* *שָׁהֶם* sich beordnende nähere Bestimmung ist. Was Hitz. bem., daß *לָהֶם* die Handlung auf das Subj. zurückwerfe, ist unklar — meint er daß *לָהֶם* mit *לִירְאוֹתָם* zusammengehöre? Das ist bei dieser Wortstellung unmöglich. Sehen wir von *לָהֶם* ab, so läßt auch schon da der ohne Noth umständliche Aus-

1) Nicht ‚sieben‘, denn ‚sieben‘ bed. *Schebith* V, 9 nicht *בָּרַר*, sondern *רִיקַר* (eig. aufhüpfen machen, schütteln).

druck **המה** **המה** **המה** sich begreifen: **המה** nimmt wie ein Echo das **המה** auf und vollzieht die ausgesprochene Gleichung auch im Wortklang (vgl. das die Battologie malende **הם אמרים להם** Hos. 13, 2). Dieses den Ged. musikalisch begleitende Wortgeklingel bleibt auch wenn man nach der Accentuation **המה להם** **המה להם** (s. hinten) mit dem hinzutretenden **להם** zusammennimmt, und sowol **המה** als **להם** begreift sich dann besser. Das **ל** von **להם** ist nicht reiner Dativ (AE: sie ihnen d. i. nach ihrer Selbstschätzung), sondern das der Beziehung wie Gen. 17, 20 betreffs Isaacs; Ps. 3, 3 betreffs meiner Seele; 2 K. 5, 7 in Verhältnis zu mir, vgl. **אל** 1 S. 1, 27 u. ö. Die Menschen sollen sehen daß sie Vieh (Gethier) sind, sie in Beziehung zu ihnen d. h. entw.: sie in Bezug auf sich wechselseitig (Lth. *unter sie selbst*) oder: sie in Bezug auf sich selbst. Die Beziehung als Wechselbez. zu fassen würde sich im Rückblick auf v. 16 empfehlen, denn die Verurtheilung und Bedrückung der Unschuldigen unter dem Schein des Rechts ist ein Stück gesellschaftlich zu Tage tretender menschlicher Thierheit. Aber die folg. Begründung v. 19 stimmt zu dieser reciproken Fassung des **להם** nicht. So wird also **להם** reflexiv gemeint sein, aber es ist deshalb nicht pleonastisch (Kn.), auch nicht scherzhaft steigernd: *ipsissimi* höchstselbst (Ew. § 315^a), sondern „sie in Beziehung zu sich selbst“ ist s. v. a. sie an und für sich selbst d. h. menschlich (natürlich) betrachtet. So meint wol auch Mendelss. sein grammatisch unvermitteltes „sie selbst überlassen“. Wenn man von der Aussicht auf Gottes dereinstiges Eingreifen in die dissonanzenvolle Menschengeschichte und wenn man überh. von Gott absieht, so verschwindet der Unterschied zwischen Menschen- und Thierleben v. 19: *Denn ein Zufall sind die Menschenkinder und ein Zufall das Vieh und Einen Zufall haben sie beide: wie das Sterben des Einen ist das Sterben des Andern und Einen Odem haben sie alle, und einen Vorzug des Menschen vor dem Thiere gibts nicht, denn Alles ist eitel.* Punktirt man zweimal **מקרה** (LXX), so hätte die dreigliederige Aussage die Art eines emblematischen Spruches (wie z. B. Spr. 25, 25): „Denn wie das Widerfahrnis der Menschen, so (der Gleichung) das Widerfahrnis des Thieres und Ein Widerfahrnis haben sie beide.“ Unmöglich kann **מקרה** mit *Segol* Verbindungsform sein (Luzz.), denn in Fällen wie **מעשה מקשה** Jes. 3, 24 ist die Wortpaarung appositionell, nicht genitivisch. Die dreimalige Schreibung **מקרה** ist aber durch das Trg. (auch Venet.) und handschriftlich verbürgt; Josef Kimchi bem.: **שלושה בסגול והם מוכרחים** (alle drei haben *Segol* und sind also Formen des *absolutus*). Der Verf. meint, daß Menschen wie Thiere in ihrem Dasein und Ergehen zufällige d. h. nicht nothwendige und ihrer selbstmächtige, sondern von außen her bestimmte, durchaus bedingte und abhängige Wesen sind, wie Solon *Herod.* I, 32 zu Crösus sagt: der Mensch ist ganz und gar *συμφορή* d. i. ein Spiel des Zufalls. Die zwei ersten Aussagen meinen weder ausschließlich, daß die Menschen (abgesehen von Gott) gleich dem Thiere die Geburt eines blinden Ungefährs (Hitz.), noch ausschließlich daß sie gleichem Gesetze der Vergänglichkeit unterstellt seien (Elst.), sondern zunächst wird von den

Menschen in der Gesamtheit ihres Seins und Thuns und Leidens gesagt, daß sie zufällige Wesen sind, was dann sich dahin besondert, daß sie alle, Menschen wie Thiere, schließlich Einem d. i. gleichem Zufall erliegen. Wie das Sterben des Einen ist das Sterben des Andern und Einen Odem haben sie Alle d. h. Menschen wie Thiere sterben, indem dieser Lebensodem (die *רוח חיים* welche das Thier wie den Menschen zu *נפש חיה* macht) dem Körper entweicht (Ps. 104, 29). In *וְהָיָה כִּי יָחַד* (wie 6, 5. Ex. 14, 20 und häufig) wird das auf Menschen und Thiere zurückbezügliche *לָהֶם* (Masc. als *genus potius*) auseinandergelegt. Mit dem mischnischen *בְּמִוֹת* = biblisch *כְּמוֹ* (z. B. *לְכַמּוֹת שְׂהוּא* zum *status quo* zurückkehren *Maaser scheni* V, 2) hat das *בְּמִוֹת* hier selbstverständlich nichts zu schaffen. Das N. *מוֹדָר*, welches im Spruchbuch in der Bed. Vorthail vorkommt (14, 23. 21, 5., sonst nirgends), stellt sich hier im B. Koheleth als Synonym neben das ihm ausschließlich eigene *יָתֵרוֹן* Vorzug. Daraus daß Menschen und Thiere gleichem Gesetz des Todes unterworfen sind, folgert der Verf., daß ein Vorzug des Menschen vor dem Thiere nicht bestehe; er meint wol, daß es in Betreff des Endes einen Vorzug des Menschen nicht gebe, drückt sich aber so allgemein aus, weil, wie sich ihm die Sache darstellt, der allesverschlingende Tod rückwirkend alle etwa zu behauptenden Unterschiede annullirt. Er haftet an der Gegenwart, ohne sich um die im Eingange der Thora enthaltenen urgeschichtlichen Erklärungsgründe derselben zu kümmern, und haftet an der Aeußerlichkeit der Erscheinung, ohne mit dem Psalmisten in Ps. 49 zu bedenken, daß, wenn auch dem Menschen mit dem Thiere das Sterben gemeinsam ist, doch nicht alle Menschen deshalb in gleicher Weise wie das Vieh (*בְּבְהֵמָה*) dahinsterven. Daß das Thier stirbt weil es muß, der Mensch aber mitten in dieser Naturnothwendigkeit seine Freiheit behaupten kann, bleibt für ihn außer Betracht — *הַכֹּל הָכָל*, die *μωταίότης*, welcher zuletzt der Mensch wie das Thier verfällt, wirft in sein Gemüt ihren langen dunklen Schatten und umflort es völlig v. 20: *Alles geht dahin an Einen Ort, Alles ist aus dem Staube entstanden und Alles kehrt zurück zum Staube*. Der Eine Ort ist wie 6, 6 die Erde, die große Grabstätte, welche alles dahingestorbene Lebendige aufnimmt. Der Art. des ersten *הָאֶפְסָר* ist der gattungsbegriffliche, der Art. des zweiten der zurückweisende: zu dem Staube, woraus er entstanden (vgl. *אֶל-עֲפָרָם* Ps. 104, 29. *לְאֶדְמָתוֹ* Ps. 146, 4); anders Gen. 3, 19 (vgl. Iob 34, 15) *אֶל-עֲפָר חֹשֶׁב* zu Staub sollst du zurückkehren d. i. wieder werden. Von Staub zu Staub, *ἀπὸ γῆς εἰς γῆν* (Sir. 40, 11. 41, 10) ist die allem seelisch oder was dasselbe, leiblich Lebendigen gestellte Losung. Freilich besteht die Möglichkeit, daß es mit dem Geiste des sterbenden Menschen eine andere Bewandtnis habe, als mit dem Geiste des sterbenden Thieres, aber es ist fraglich v. 21: *Wer weiß hinsichtlich des Geistes der Menschenkinder, ob er aufwärts steige, und hinsichtlich des Geistes des Thiers, ob er hinabfahre niederrwärts zur Erde?* Der fragende Sinn des *הֲיָחִי וְהָיָה* wird anerkannt von allen alten Uebersetzern: LXX Trg. Syr. Hier. Venet. Lth. Unter den Neuern nehmen das *ה* beidemale als Art. Heyder

(s. Psychol. S. 410) Hgst. Hahn Dale Bullock: „Wer kennt den Geist der Menschenkinder, ihn der emporsteigt nach oben...?“ Aber 1) p die Frage, so gefaßt, nicht in den Zus., welcher eine skeptische Frage fordert; 2) läßt sich hinter **מי ידע** nach 2, 19. 6, 12 vgl. Jo. 2, 14 in interrogative Fortsetzung erwarten, und 3) steht beidemal **היא** als Subjektbezeichnung nur deshalb, um die Fragsätze zu kennzeichnen (vgl. 2, 14) und bemerklich zu machen, daß **העלה** und **הירדה** nicht zu **רוח** und **יורה** als Objekten gehörige Appositionen seien. Ob freilich die vorangehende Punctuation **העלה** und **הירדה** von fragender Fassung ausgehe, ist streitig. Saadia in *Emunoth* c. VI und Juda Halevi im *Kuzri* II, 80 meinen es, ebenso Raschi AE Kimchi. Und sie mögen Recht haben. Denn statt **העלה** müsste fragendes *an ascendens* **העלה** (vgl. **העור**, **העור** und auch **העלה** Job 13, 25) lauten; selbst vor **א** ist statt der virtuellen Verdoppelung Ersatzdehnung des fragenden *ha* nirgends sicher belegbar und also wird auch das parallele **הירדה** nicht nach **הירדה** Lev. 10, 19. **מי** Ez. 18, 29 zu beurtheilen sein — man wird einräumen müssen, daß die Punctuation durch Beseitigung der zwei fragenden **ה** (ה) das hier Gesagte mit 12, 7 in Einklang zu setzen sucht. Aber dessen bedurfte es nicht. Denn **מי ידע** fällt doch nicht ganz mit dem zus., was Lucrez (in B.I) sagt:

*Ignoratur enim quae sit natura animai,
Nata sit an contra nascentibus insinuetur?
An simul intereat nobiscum morte diremta?*

Zwar wie von **מי ידע** läßt sich auch von *Ignoratur* sagen, es schließt nicht jederlei Wissen, sondern nur ein sicheres, auf zwingenden Gründen beruhendes aus; auch sind *interire* und **למָצוּה** **ייר** kaum verschieden, denn keins von beiden bed. nothwendig Vernichtung, beide aber Aufhören selbständigen individuellen Bestandes — aber die Fragestellung bei Koheleth ist eine andere, indem sie bestimmter als die bei Lucrez geschieht die Möglichkeit eines verschiedenen Endgeschicks des Menschengeistes und des Thiergeistes und also eines spezifischen Unterschiedes dieser zwei Lebensprincipe setzt. Schon in der Formirung des Dilemma's: ob aufwärts oder niederwärts liegt eine fragende Fragekenntnis, und es kann nicht befremden, wenn Koheleth sich schliesslich dafür entscheidet, daß der Weg des Menschengeistes aufwärts geht, womit immer noch nicht gesagt ist, daß er dies auf Grund demonstrativer Gewißheit annehme — es genügt daß sich ihm mit der moralischen Nothwendigkeit eines über das Diesseits hinausliegenden letzten entscheidenden Gerichts zugleich der Fortbestand des Menschengeistes als Glaubenspostulat herausgestellt hat. Man darf aus dem in den Menschen vom Schöpfer hineingelegten *desiderium aeternitatis* (3, 11) folgern, daß es gleich den in die Thiere hineingelegten Instincten nicht auf Täuschung, sondern auf Befriedigung berechnet sein werde, und aus dem **למָצוּה** Spr. 15, 24 d. i. über das Irdische, Endliche, Gemei-

1) Denn Richt. 6, 31 ist **האחר**, 12, 5 **האפרתי**, Neh. 6, 11 **האיש** zu lesen, vgl. Gen. 19, 9. 27, 21. In Num. 16, 22 ist das **ה** von **האיש** Art., die Frage ist nicht äußerlich bezeichnet, vgl. auch **הענין** mit **ה** der Frage Jer. 12, 9 und **הענין** mit Art. Gen. 15, 11.

erhebenden Streben des Weisen, daß der Tod diesem Streben nicht ein Ende machen, sondern zur Erreichung seines Zieles verhelfen werde. Aber das ist ein indirekter Beweis, welcher doch immer dem direkten Beweiskraft nachsteht.¹ Er setzt voraus, daß die Allmacht und Weisheit, welche die Welt geschaffen, zugleich die Liebe sei. So ist es also auch zuletzt der Glaube, welcher den Zweifelsknoten zerhaut, und aus v. 7 sieht man daß dieser Glaube noch in Koheleth die Oberhand behalten. Auch im B. Sirach zeigt sich die alte Hadesvorstellung noch überwunden, aber hinter dem *οὐκ ἀθάνατος* vides *ἀνθρώπου* 17, 25 ist wir gegen Ende, wo er von Elia spricht: *καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῇ ζήσομεθα* 48, 11. An u. St. bleibt Koheleth im Zweifel stecken, ohne an der Hand des Glaubens darüber hinauszukommen. In gewisser Beziehung ist die Frage, die er stellt, bis heute unbeantwortet; denn ist die alte oder nach biblischer Begriffssprache richtiger: der Geist, von welchem das Seelenleben aller leiblichen Wesen ausgeht, eine Monas und als solche unzerstörbar, stehen dann nicht Zukunft der Thierseele und der Menschenseele in solidarischem Wechselverhältnis? In der That gibt das Jenseits uns Räthsel auf, deren Lösung menschlicher Thätigkeit trotz, und wir dürfen uns nicht wundern, daß Koheleth, dieser nüchterne und fantastischer Selbsttäuschung unzugängliche Verstandesmensch, indem er sich als ob es außer dem Erkennen *lumine* *verae* ein anderes nicht gebe in seinem Gedankenlabyrinth abschloß, auf dem Wege der v. 16 angehobenen Gedankenreihe wieder bei dem Ultimatum angelangt v. 22: *So sah ich denn daß nichts besser als daß der Mensch sich freue an seinen Werken, denn das ist sein Theil; denn wer kann ihn dahin bringen daß er Einsicht gewinne in das was nach ihm werden wird?* Hgst., welcher den beiden ה v. 21 folgende Bedeutung abgesprochen, erkl. nun auch *בְּמָה שִׂיחִיָּה אַחֲרָי* nicht: was nach ihm (seinem Tode) aus ihm werden wird, sondern: was nach dem Zustande, in welchem er sich jetzt befindet, weiterhin geschehen wird. Zöckl. obgleich sowol die beiden ה als *אַחֲרָי* (nach ihm) wenn er aus diesem Leben geschieden sein wird oder scheidet 7, 14. (vgl. Gen. 24, 67) richtig verstehend geht dennoch auf jene Erklärungsweise Hgst.'s ein und gibt ihr die Wendung: wie sich die Dinge nach seinem Ableben auf Erden gestalten werden. Aber 1) hat der Verf. für diesen Ged., wie 6, 12 zeigt, eine angemessenere Formulirung; 2) liegt dieser Ged., nachdem der Verf. es v. 21 für ungewiß erklärt hat, ob der Menscheng Geist im Act des Todes einen anderen Weg nehmen als der Thiergeist, ganz und gar abseits, und es ist nur eine noch nicht ganz überwundene apologetische Tendenz, die ihn hier bei Haaren weizieht. Die Gedankenkette ist doch diese: Was mit dem Geiste des Menschen wird, wenn dieser stirbt, wer weiß das? Was nach dem Tode geschehen wird ist also dem Wissen des Menschen entzogen. Also ist das Beste, sich der Gegenwart zu freuen, indem man Arbeit und durch vermitteltes Genießen mit einander verbindet (2, 24). Diese

1) s. Drbal, Propädeutische Logik § 150.

Freude des Menschen an seinen Werken d. h. wie 5, 18: welche seine Werke zum Quell hat und ihn dabei begleitet (8, 15), ist sein Theil d. i. das Beste was er von dem Leben auf dieser Welt hat. Statt *בְּמַה־שׁ* ist *בְּמָה* punktirt, weil *שִׂיחָה אַחֲרָי* Ein zusammengehöriger Begriff ist, s. über *מָה* zu 2, 22. Und *לִרְאוֹתָ בְּ* wird gesagt, weil von dem Lebenden nicht sowol zu sagen ist, daß er was wenn er stirbt mit ihm werden wird nicht invoraus sehen, als daß er keinen Einblick darein gewinnen könne, weil der Gegenstand ihm keinen Stand hält.

Die dem Beobachter das Leben verleidende Drangsalirung der Menschen durch Menschen IV, 1—3.

Von der ungerechten Justiz geht das Register der untersonnischen Misstände auf die stolze unbarmherzige Lieblosigkeit der weitverbreiteten Menschenquälerei über IV, 1: *Und wiederum sah ich all die Bedrückungen, welche geschehen unter der Sonne, und siehe da Thränen der Bedrückten und haben keinen Tröster, und von ihrer Bedrücker Hand geht Vergewaltigung aus und haben keinen Tröster.* Falsch Hahn: und von neuem sah ich — die Beobachtung ist eine andere als 3, 16., obwol nahe verwandte. Also: und wiederum sah ich — der Ausdruck folgt dem syntaktischen Schema Gen. 26, 18.; über das hier und v. 7 in Anwendung gebrachte *fut. consec.* s. S. 207 Nr. 2. Das zweite *הַעֲשִׂיָּקִים* ist *prt. pass.*, das erste wie Iob 35, 9 und auch Am. 3, 9 abstractes (d. i. die vielen Einzelfälle auf einen Gemeinbegriff bringendes) *plural.* (vgl. *יִדְרִי redempti* Jes. 35, 10 und *redemptio, pretium redemptionis* Num. 3, 46); das plur. *אֲשֶׁר נַעֲשִׂים* darf nicht befremden, da sogar *חַיִּים* z. B. Ps. 31, 11. 88, 4 mit dem Plur. des Präd. verbunden wird. *הַמַּעֲשִׂי* hat wie Jes. 25, 8 (vgl. Apok. 21, 4 *πᾶν ὄλεθρον*) sammelbegrifflichen Sinn. Sonderbar ist der Ausdruck *יִמְרֵי עֲשִׂיָּקֵיהֶם בְּחַ*. Dem nächsten Eindrücke nach scheint dies zu bed.: „und aus der Hand ihrer Bedrücker keine Kraft der Rettung“ (mit fortwirkendem *אֵין*), aber der Parall. des palindromisch (wie 1, 6. 2, 10. 3, 16) gebauten Verses schließt diesen Sinn aus. Also ist *בְּחַ* hier einmal, was sonst unbelegbar¹, in dem Sinne von Gewaltthätigkeit wie griech. *βία* gebraucht; Luzz. will *יִמְרֵי*, wodurch der Ausdruck sprachgebrauchsgemäß würde, aber auch *מִיד* erklärt sich, die Kraft die sie in der Hand haben ist im Ausgehen von ihrer Hand als gemisbrauchte und als *שֶׁר*, als *הַיָּקָה* sich äußernde gedacht. Angesichts dieses Jammers, welchen Menschen ihren Mitmenschen bereiten, verlor das Leben für Koheleth allen Werth und Reiz v. 2. 3: *Und ich pries die Todten die längst gestorben vor den Lebenden welche annoch am Leben, und glücklicher als beide den welcher noch nicht ins Dasein getreten, welcher nicht gesehen das böse Thun welches geschieht*

1) Auch nicht durch *Kamma* 18^a, wo *בְּחַ* von der schädigenden Kraft eines Dinges und *כַּח כְּרִי* von ebendieser als sich fortpflanzender und mittelbar sich äußernder gebraucht ist.

unter der Sonne. Schwerlich ist וְשִׁבַּח als Part. gedacht, wie יוֹקָשִׁים = 9, 12; das כּ des *prt. Pi.* pflegt nicht abgeworfen zu werden, nur בָּהָר Zef. 1, 14 ist viell. s. v. a. מְבִהָר, aber aus gleichem Grunde wie בֵּית-אֵל 2 K. 2, 3 s. v. a. בְּבֵית-אֵל. Also ist וְשִׁבַּח wie וְנָחִיו 8, 9 und וְרָאָה 9, 11 *inf. abs.* welcher in adverbiell untergeordneter Weise das vorausgegangene Finitum bei gleichem Subj.¹ fortzusetzen pflegt Gen. 41, 43. Lev. 25, 14. Richt. 7, 19 u. ö., vgl. bes. Ex. 8, 11 „Pharao sah .. und verstockte (וַיִּכְבֹּד) sein Herz“, ganz so wie hier וְשִׁבַּח sich an וְאַרְאָה anschließt. Eigentümlich ist nur die hinzutretende Subjektsbezeichnung; die syntaktische Möglichkeit dieser Verbindung wird durch Iob 40, 2 und in zweiter Linie Gen. 17, 10 verbürgt, doch würde אֲנִי wol weggeblieben sein, wenn וְאַרְאָה אֲנִי nicht zu entfernt stände. Ueber פָּרְנָה (mit נ *raphatum*) und אֲדָח *adhuc* s. das Glossar und die textkritischen Bem. Die Umständlichkeit des Ausdrucks: *prae vivis qui vivi sunt adhuc* ist beabsichtigt: annoch lebend müssen sie auch noch Zeugen des vielen und trostlosen menschlichen Elends sein. Fraglich ist ob mit v. 3 ein neuer Satz beginnt (LXX Syr. Venet.) oder

nicht. Daß אֵת wie arab. اِلَّا zuweilen zur Hervorhebung des Subjekts dient, läßt sich nicht leugnen (s. Böttcher § 516 und Mühlau's Anm. dazu); die mischnische Ausdrucksweise אוֹתוֹ הַיּוֹם jener Tag, אוֹתוֹ הָאָרֶץ jenes Land u. dgl. (Geiger § 14, 2) setzt eine gewisse Vorbereitung in der älteren Sprache voraus, und man könnte mit Weiß (Studien über d. Sprache der Mischna S. 112) אֵת אֲשֶׁר im Sinne von אוֹתוֹ אֲשֶׁר *is qui* fassen. Aber die accusativische Fassung liegt näher. Freilich läßt sich שִׁבַּח טוֹב ‚glücklich preisen‘ nicht sagen, aber zu טוֹב denkt sich leicht וְקָרָאָרְי hinzu, wonach Hier. übers.: *et feliciorum utroque judicavi qui necdum natus est.* הָרֵעַ hat Doppel-Kamez wie überall ausgen. Ps. 54, 7. Mi. 7, 3.² Besser noch als der Gestorbene der Ungeborne, der des wüsten Treibens unter der Sonne gar nicht ansichtig geworden. Ebenso sagt eine in vielen Variationen vernehmbare griechische Klage: „Das Beste ist niemals geboren zu werden, das Zweitbeste sobald als möglich zu sterben“, s. über diese durch alle Freude Schönheit und Herrlichkeit des hellenischen Lebens sich hindurchziehende schrille Dissonanz Apologetik S. 116. Der Buddhismus gibt demgemäß dem *nirvāna* die Stelle des höchsten Guts. Daß wir Koheleth auf gleicher Fährte finden (vgl. 6, 3. 7, 1), hat darin seinen Grund, daß so lange der Schwerpunkt des Menschendaseins in das Diesseits verlegt und dieses nicht als Vorhalle eines Jenseits betrachtet wird, kein über den Jammer des Diesseits hinweghebender nachhaltiger Trost vorhanden ist.

1) Auch 1 Chr. 5, 20 bleibt virtuell das Subj. das gleiche: *et ita quidem ut exaudirentur.*

2) s. Heidenheim in der Pentateuch-Ausgabe *Meor Enajim* zu Dt. 17, 7.

Das leidige Rivalisiren und ruhelose Jagen IV, 4—6.

Mit **יָרִיעַת רִיחַ** folgen zwei andere unter sich verwandte und in **יָרִיעַת רִיחַ** auslaufende Beobachtungen v. 4: *Und ich sah all die Arbeit und all die Kunstfertigkeit des Geschäfts, daß es neidisches Ueberflügeln des Einen durch den Andern — auch das ist eitel und windiges Streben.* **יָרִיעַת רִיחַ** geht auf dieses Aufbieten von Kraftanstrengung und Geschicklichkeit. Der Graec. Venet., indem er hier und 2, 24 **בְּשִׁרְוֹן** *κατασρότης* übers. (gegen Kimchi **וְהַנְכוּנָה** *וְהַנְכוּנָה*) verräth sich als Juden. Mit **בִּי** *quod* folgt auf das Obj. das davon zu Prädicirende. Das **מִן** von **מִרְעֵי** ist wie in **אֶמֶץ מִן** Ps. 18, 18 u. dgl. einunddasselbe mit dem comparativischen: *aemulatio qua unus prae altero eminere studet.* All dieser Aufwand von Kraft und Kunst hat die Eifersucht und den Neid, wodurch Einer den Andern zu überflügeln sucht, zum giftigen Stachel. Berufsmäßige Thätigkeit muß freilich sein, Müßiggang ist Selbstverderbung v. 5: *Der Thor faltet seine Hände und frißt sein eigen Fleisch.* Er legt die Hände zus. (Spr. 6, 10 = 24, 33), legt sie in den Schooß, statt sie arbeitsam zu regen, und frißt ebendamt sich selbst auf d. i. richtet sich selbst zu Grunde (Ps. 27, 2. Mi. 3, 3. Jes. 49, 26), indem er, statt sich von seiner Hände Arbeit zu nähren, vom eignen Fette zehrt und so sich selbst aufzehrt. Der Nachdruck liegt nicht auf dem Subj. (der Thor und nur der Thor), sondern auf den Prädicaten. Das Nichtsthun der Thoren ist so bez. daß es sich selbst richtet und dadurch tritt dieser v. 5 in Verh. des Gegensatzes zu dem was folgt v. 6: *Besser eine Hand voll Ruhe als beide Fäuste voll von Arbeit und windigem Streben.* Mendelss. u. A. fassen v. 5 als Einwurf des Fleißigen und v. 6 als Erwiderung des Faulen. Auch Zöckl. geht hier mit Hitz. und verfällt hier der von ihm übrigens, was wir S. 224 rühmten, verworfenen dialogischen Fassung. Wie überall, so hebt sie auch hier die Einheit des unbegriffenen Gedanken zus. auf. **נַחַת** bed. hier so wenig als irgendwo anders die Ruhe des Faulen, sondern Ruhe im Gegens. zu der Geschäftigkeit, bei welcher der Mensch nicht zu sich selbst kommt, zu dem Jagen nach Gewinn und Ehre, welches nie genug hat, zu dem Rivalisiren, welches sein Ziel immer höher steckt und Andern den Rang abzulaufen sucht — es ist mit Wolsein verbundene Ruhe (6, 5), sanfte Stille (9, 17), Feiern von sich selbst verlierendem Selbstwirken (Jes. 30, 15), vgl. das nachbibl. **נַחַת רִיחַ** Befriedigung, Vergnügen, Behagen. Mit Einem Worte: **נַחַת** hat hier nicht den Sinn des Faulenzens. Die Gedankenfolge ist also diese: Der Thor zehrt faulenzend seine eigne Lebenskraft auf, andererseits aber ist ein Bischen rechter Ruhe besser als von Eifersucht gestachelte und sich keine Ruhe gönnende Arbeit windigen Strebens die Hülle und Fülle. **בִּה** ist die offene hohle Hand und **חֶפֶץ** (assy. *hupunnu*) die geballte geschlossene. **נַחַת** und **עַמֶּל וְרֵעוּת רֵחַ** sind Acc. dessen worauf die Maßbestimmung sich bez. (Ges. § 118, 3); die accus. Anknüpfung lag hier um so näher, da **מָלֵא** mit dem Acc. dessen wovon etw. voll ist verbunden wird.

In *וְרִצְוֹתָ רִיחַ* liegt die Selbstbegründung des ausgesprochenen Urtheils. Das Streben eines Menschen, welcher sich abarbeitend lediglich sich selbst sucht und in Ruhelosigkeit sich selbst verliert, ist wirklich ein Streben, welches Wind zum Gegenstand und die Art des Windes hat.

Das zwecklose Mühen und Kargen des Alleinstehenden IV, 7—12.

Eine andere leidige Erscheinung ist das endlose Arbeiten und unersättliche Gieren des Isolirten, welches weder ihm selbst noch einem Andern, der ihm nahe steht, zugute kommt v. 7. 8: *Es gibt Einen ohne einen Zweiten, auch Sohn und Bruder hat er nicht und kein Ende ist seiner Arbeit, gleichwol werden seine Augen Reichtums nicht satt — für wen arbeite ich da und versage meiner Seele alles Gute? Auch das ist eitel und eine leidige Mühe ist es.* Daß *וְאֵין* wie in *וְאֵין מַסְפֵּר* Ps. 104, 25. 105, 34 den Sinn von *בְּאֵין* *absque* hat, bem. bereits Nolde in seiner Partikel-Concordanz: ein Solitarius ohne einen ihm zur Seite stehenden, ihm nahe stehenden Zweiten d. h. ohne Gattin und ohne Freund, auch, wie das Folg. sagt, ohne Sohn (die Gattin könnte ja gestorben oder auch der Sohn ein außerehelicher sein) und Bruder. Ueber *וְאֵין*, wofür sich bei verbindendem Acc. *וְאֵין* erwarten ließe (vgl. aber auch 2, 7 *וְאֵין* mit *Mahpach* und hinwieder 2, 23 *וְאֵין* mit *Pashta*), s. zu Ps. 55, 10. *וְאֵין* läßt sich sowol im Sinne von ‚auch‘ als von ‚gleichwol‘ (Ew. 354^a) fassen; das Letztere ist vorzuziehen, da die endlose Arbeit das sich keine Rast verstattende Streben nach Vermehrung des Besitzes in sich schließt. Ungeschickter Weise corrigirt das *Keri* *וְאֵין* *וְאֵין*; die einheitliche Zusammenfassung der zwei Augen wäre hier naturwidrig, da der Habgierige Gold Silber und Werthsachen wirklich mit beiden Augen verschlingt und doch, so groß auch der Reichtum ist, immer mehr in seinem Besitz sehen möchte; der Sing. des Präd. ist wie 1 S. 4, 15. Mi. 4, 11. Mit *וְאֵין* versetzt sich Koheleth in die Seele eines solchen Familienlosen und Freunde-losen, doch mag dieses Umschlagen der Schilderung in Selbstbekenntnis dadurch veranlaßt sein, daß der Verf. in seinen alten Tagen wirklich so vereinzelt und allein stand. Ueber *וְאֵין* mit Acc. dessen dem und *וְאֵין* der Sache an der man es ihm mangeln läßt s. zu Ps. 8, 6. Daß der Verf. in Mitleidenschaft zu dem hier bloßgestellten Misverhältnis steht, möchte auch daran zu merken sein, daß er sich nun des Breiteren im Lobe der Gemeinschaft und Aufzählung der Nachtheile der Vereinzelung ergeht v. 9: *Besser sind je zwei daran als der Eine, sintemal sie guten Lohn haben in ihrer Arbeit.* Mit *וְאֵין* weist der Verf. auf ein solches Paar hin, *וְאֵין* ist Einer wie der eben Beschriebene. Der gute Lohn besteht darin, daß jeder der zwei das angenehme Bewußtsein hat, durch seine Arbeit dem Andern Nutzen zu schaffen und überhaupt ihm hilfreich zur Seite zu stehen. In diesem allgem. letzteren Sinn wird das Lohnende treuen Zusammenstehens begründet v. 10: *Denn wenn sie fallen, kann der Eine seinen Genossen aufrichten,*

wehe aber dem Einen welcher fällt und ist kein Zweiter da ihn aufzurichten. Nur das Trg., welchem Grätz folgt, verwechelt אִיִּלִּי mit אִיִּלִּי (s. über beides S. 197 unt. und 198 und über die Accentuation die textkrit. Bem.); es ist s. v. a. לִי אִיִּי Jes. 3, 9 oder לִי הוּיִי Ez. 13, 18. הָאֶחָד ist Appos., an das Pronominalsuff. sich anschließend wie z. B. in weit ungefügiger Weise Ps. 86, 2; die Präp. pflegt bei der Appos. nicht wiederholt zu werden Gen. 2, 19. 9, 4 (Ausnahmen: Ps. 18, 51. 74, 14). Ob man שָׁיִלִּי *qui ceciderit* (11, 3) oder *quum ceciderit* (Hier.) übers., kommt auf eins hinaus. רָקִים ist Potentialis: es ist möglich und auch wahrscheinlich daß es geschehen werde, wenn anders er ein חֶבֶר טוב d. i. wahrer Freund (*Pirke aboth* II, 13) ist. Ein anderer Vortheil der Gemeinschaft v. 11: *Ferner wenn sie ihrer zwei liegen, so wirds ihnen warm, wie kanns aber einem Vereinzelten warm werden?* Das eheliche Verhältniß ist nicht ausgeschlossen, aber bleibt im Hintergrunde; der Verf. hat zwei Freunde im Auge, welche in kühler Nacht unter Einer Decke (Ex. 22, 26. Jes. 28, 20) liegend sich aneinanderschmiegen und wechselseitig erwärmen. Auch in *Aboth de-Rabbi Nathan* c. 8 wird das Beisammenschlafen als Freundschaftsstück mitaufgezählt. Das ו von וְרָם ist das des Nachsatzes; es fehlt 10^a regelrecht bei הָאֶחָד, weil es gew. beim Verbum, selten (z. B. Gen. 22, 1) beim vorausgehenden Subj. in Anwendung kommt. Ein anderer Vortheil der Gemeinschaft v. 12: *Und wenn einer ihn, den Einen, gewalthätig angreifen wird, so werden ihrer Zwei ihm Widerstand leisten, und (vollends) eine dreifache Schnur reißt nicht so bald entzwei.* Die Form יִתְקַפֵּי für יִתְקַפֵּי Job 15, 24 ist wie יִרְדֵּפִי Hos. 8, 3 = יִרְדֵּפֵהוּ Richt. 9, 40. Besteht man darauf daß תִּקָּה überwältigen bed., so ergibt sich der Sinn: wenn einer ihn, den Einzelnen, überwältigen kann, so werden dagegen ihrer zwei ihm gegenüber Stand halten können (Herzf.), aber die beiden אִם v. 10. 11., welche s. v. a. *éav*, schließen ein solches rein logisches *et* aus. Und warum soll תִּקָּה wie die Ueberwältigung nicht auch die Vergewaltigung mittelst Ueberfalls bedeuten können? Im Mischnischen und Arabischen bed. es packen, in Beschlag nehmen, im Aram. ist אִתְּקָה s. v. a. תִּתְּקִיךָ und auch Iob 14, 20. 15, 24 (s. den Comm.) läßt es sich ebensowol von gewaltsamem Angriff als vollendeter Bewältigung verstehen, wie נָשָׂא heben und tragen, עָמַד hintreten und stehen bed. Mag man es aber inchoativ verstehen oder nicht, jedenfalls ist הָאֶחָד nicht der Angreifer welcher vielmehr das in יִתְקַפֵּי steckende unbenannte Subj. ist, sondern der Eine, welcher wenn er allein wäre erliegen müßte; die Construction הָאֶחָד יִתְקַפֵּי folgt dem Schema Ex. 2, 6 „sie sah es, das Kind.“ Dem durch תִּקָּה ausgedrückten Anprall steht עָמַד נֹגֵד entgegen, welches jemandem mit Erfolg widerstehen bed. wie עָמַד לִפְנֵי 2 K. 10, 4. Ps. 147, 17. Dan. 8, 7 jemandem Stand halten. Von Dreien welche zusammenhalten ist 12^a keine Rede; der Fortgang von Zwei zu Drei geschieht also in der Weise des Zahlenspruches (s. Sprüche S. 12). Halten Zwei zus., so bewährt sich das als gut; sind es aber ihrer Drei, so gleicht dieser Dreibund einer aus drei Fäden zusammengedrehten Schnur, die nicht so bald zer-

sprengt werden kann. Statt des bestimmten gattungsbegrifflichen Art. הַחֵיט הַמְּשָׁלֵשׁ bedienen wir uns des unbestimmten. *Funiculus triplex difficile rumpitur* gehört unter die von Koheleth ausgegebenen geflügelten Worte.

Die Begeisterung für den neuen König und ihr Erlöschen IV, 13—16.

In aphoristischer Weise folgt auf die das Gesellschaftsleben betreffenden Beobachtungen eine politische, wie näml. die Popularität sich in Nichts und ihr Gegentheil verläuft. Der Verf., der hier offenbar Erlebtes copiert, beginnt mit einem gemeingültigen Satze v. 13: *Besser ein Jüngling arm und weise als ein König alt und thöricht, der es nicht mehr versteht sich warnen zu lassen* d. h. der seine Thorheit noch dadurch steigert daß er הָכֵם בְּעִינָיו Spr. 26, 12 ist; früher, wie עוֹד andeutet, war er der Ergänzung dessen was ihm fehlt durch Anderer Belehrung einigermaßen zugänglich, jetzt aber ist er mit zunehmendem Alter in seiner Thorheit verknöchert, bietet warnender Einsprache Trotz und untergräbt dadurch seinen Thron. Die Verbindung des יָדַע mit ל und Inf. (wofür sonst der bloße Inf. üblich ist) liebt der Verf.; sie bed.: sich auf etw. verstehen v. 17. 6, 8. 10, 15., hier ist ein auf Selbsterkenntnis und Menschenkenntnis beruhendes Verstehen gemeint. נִזְרָר ist hier und 12, 12. Ps. 19, 12 ein ebensolches *Ni. tolerativum* wie das synon. נִזְרָר Ps. 2, 10: sich aufhellen, aufklären, witzigen, warnen lassen. Nach diesem Gegens. bestimmt sich auch der mit הָכֵם sich verbindende Begriff. Es ist ein junger Mann (יָלֵד wie Dan. 1, 4., aber auch schon im Liede Lemechs Gen. 4, 23) gemeint, welcher, obwol arm (s. zu מִסְכֵּן das Glossar), dadurch den alten imbecillen und dabei kindisch eigensinnigen König überragt, daß er die Nothwendigkeit einer gründlichen Umgestaltung der gegenwärtigen öffentlichen Zustände erkennt und die Situation dermaßen zu bemeistern weiß, daß er sich selbst bis zum Machthaber über das verwahrloste Gemeinwesen empor-schwingt v. 14: *Denn aus dem Gefangenen-Hause geht er hervor königlich zu herrschen, wenngleich er im Reiche jenes als ein Armer geboren worden ist.* Mit כִּי werden die dem Jüngling beigelegten Eigenschaften der Armut und Weisheit begründet, die Weisheit daraus, daß er vom Kerker aus den Weg zum Throne zu finden wußte. Wie הָאֲסוּרִים 2 Chr. 22, 5 s. v. a. הָאֲרָמִים 2 K. 8, 28., so ist הָסוּרִים s. v. a. הָאֲסוּרִים (vgl. מִסְכָּתָהּ = מִאֲסָתָהּ Ez. 20, 37); בֵּית הָאֲסוּרִים (*Keri* הָאֲסוּרִים) heißt Richt. 16, 21. 25 und בֵּית הָאֲסוּר Jer. 37, 15 das Gefängnis, vgl. *Moëd katan* III, 1 הַיּוֹצֵא מִבֵּית אֲסוּרִים der eben aus Gefängnishaft Befreite. Die jüngere Sprache liebt diese Elision des ■ z. B. אֶתְּ אֶפְלֹ = אֶתְּ אֶפְלֹ, אֶלְתֵּר = אֶלְתֵּר (wie בְּתֵר nach *post* = בְּאֶתֵר), כְּלָפִי = כְּלָאֲפִי gegen *contra* u. dgl. mehr. Das Perf. יָצָא ist auch als solches gedacht, denn der Vergleich v. 13 hätte keinen Sinn, wenn der arme und weise Jüngling nicht als zum Throne gelangter Emporkömmling gedacht und ihm als solchem der Vorzug gegeben würde. Aus dem Gefängnisse ist er hervorgegangen, um König zu werden רֵשׁ בְּמַלְכוּתוֹ יִלְדָּר רֵשׁ. Zöckl.

übers.: „ja geboren auch in seinem Reiche war er arm“, und bem. dazu: „כִּי גַם hinter dem כִּי des vorigen Satzes führt nicht sowol eine Begründung desselben ein, als vielmehr eine Steigerung, durch welche ausgedrückt wird, daß der Gefangene nicht bloß vorübergehend in solches Elend gerathen, sondern daß er auch in armen und niedrigen Verhältnissen geboren war, und zwar in seinem Reiche בְּמַלְכוּתוֹ in seinem Königreiche d. h. in demselben Lande, das er später als König beherrschen sollte.“ Aber „ja auch“ bed. כִּי גַם bei Koh. nirgends, und auch da wo es wie Jer. 14, 18. 23, 11 sich so übersetzen läßt, ist es doch der Bed. nach begründendes „denn auch“. Der Sachverhalt ist der daß diese Partikelgruppe je nachdem כִּי demonstrativ oder relativ gedacht wird, entw. „denn auch“ bed. 4, 16. 7, 22. 8, 16 oder „wenn auch *ἐὰν καὶ*“, wie hier und 8, 12. In letzterem Falle verhält es sich zu גַּם כִּי (zuweilen auch bloß גַּם Ps. 95, 9. Mal. 3, 15) wie *ἐὰν (ἐἰ) καὶ* wenn auch (wenn gleich, obgleich) zu *καὶ ἐὰν (ἐἰ)* auch (selbst, sogar) wenn.¹ Also ist 14^b אֲנִי לְיָלֶךְ sich anschließend zu übers.: „wenn gleich er in seinem Reiche als ein Armer geboren worden ist (נִלְךְ, nicht נִלְךְ).“² Auch darin können wir Zöckl. nicht beistimmen, daß das Suff. von בְּמַלְכוּתוֹ auf den jungen Emporkömmling gehe: in dem Reiche, das einmal das seinige werden sollte — deshalb nicht weil das Suff. von חֲחֲרִי 16^b auf den alten König geht und also auch, damit diese Beziehung vermittelt sei, בְּמַלְכוּתוֹ auf diesen zurückweisen muß. מַלְכוּת bed. Königtum, Regierung und Reich, hier das Reich wie Neh. 9, 35. Dan. 5, 11. 6, 29. Grätz meint, die Verse 13—16 hätten die Erklärer zur Verzweiflung getrieben. Aber bis hieher haben wir keines Wagstücks der Verzweiflung bedurft, um ihnen einen Sinn abzugewinnen. Auch was folgt ist Grätzischer Desperationscuren unbedürftig. Der Verf. schildert wie alle Welt den Regierungsantritt des neuen jungen Königs hoffnungsvoll begrüßt und sich unter sein Scepter schaart v. 15. 16^a: *Ich sah alle Lebenden die unter der Sonne wandeln auf der Seite des Jünglings, des Zweiten, der die Stelle jenes einnehmen wird — kein Ende all des Volkes, aller derer, an deren Spitze er steht.* Der Verf. versetzt sich mit רִאֲיוֹנִי in die Zeit des Regierungswechsels zurück. Nimmt man an daß er sich diese lebhaft vergegenwärtigt, so ist zu übers.: des Zweiten, der an seine Stelle treten wird; nimmt man aber an daß er von Standpunkt der Vergangenheit das was in der weiter rückwärts liegenden Vergangenheit nur erst zukünftig war ausdrücken will, so bez. das Fut. die Zukunft in der Vergangenheit wie 2 K. 3, 27. Ps. 78, 6. Iob 15, 28 (Hitz.): des Zweiten, der an seine Statt treten sollte (צִמֵּד hintreten, auftreten vom neuen Könige wie Dan. 8, 23. 11, 2 f. vgl. קִים 1 K. 8, 20). Die Bez. der Menge, die

1) Daß die Accentuation die zwei Wörter trennt: כִּי גַם, ist danach zu beurtheilen, daß sie auch fast überall כִּי אִם beliebt (s. den accentuologischen Comm. zu Ps. 1, 2).

2) „Arm werden“ kann נִלְךְ nicht bed.; Grätz beruft sich auf die Mischnasprache, aber kein besonnener Stilist wird von einem Menschen נִלְךְ in anderem Sinne sagen, als daß er von Haus aus arm ist.

sich wie das prägnante **עַם** besagt, auf die Seite des jungen Nachfolgers des alten Königs schlug, mit „alle Lebendige die einherschreitenden unter der Sonne (**הַחַיִּים** wol absichtlich das pathetischere Wort für **הָאֲדָמָה** Jes. 42, 5)“ würde ein Hyperbel bleiben, auch wenn der Thron des asiatischen Weltherrschers gemeint sein sollte, aber der so ausnahmslos verallgemeinernde Ausdruck lag doch in diesem Falle näher (s. über die mutmaßliche Bez. auf Cyrus und Astyages oben S. 222). Zu **הַשֵּׁנִי** verweist Ew. auf **מִשְׁנֵה הַמֶּלֶךְ** der Zweite nach dem Könige und übers.: „dem Zweitmanne der statt seiner herrschen sollte.“ Aber Zweitmann in diesem Sinne ist das Glückskind ja nie gewesen, man müßte denn an Joseph denken, der aber Zweitmann geblieben ist. Das Richtige hat Hitz.: „Der Jüngling ist der Zweite **שֵׁנִי**, nicht **אֲחֵרִי**, in Gegens. zu dem Könige, welcher als sein Vorgänger der Erste.“ „Indes — fährt er fort — sollte **הַיָּלֵד** die Appos. und **הַשֵּׁנִי** das Hauptwort sein“ d. h. statt: mit dem zweiten Jüngling war zu erwarten: mit dem Zweiten, dem Jüngling. Es ist wahr, mag man ‚mit dem zweiten Jüngling‘ oder ‚mit dem Jüngling, dem Zweiten‘ übers. — die Ausdrucksweise hat etwas Incorrektes, indem es dabei den Anschein gewinnt, als ob es sich um zwei Jünglinge handle. Aber gleichartig sind Mt. 8, 21 **ἕτερος τῶν μαθητῶν** ein Anderer und zwar einer seiner Jünger und (das Aeußerste in dieser Art) Lc. 23, 32 **ἡγοῦντο δὲ καὶ ἕτεροι δύο κακοῦργοι** (und doch war Jesus keiner!) **ὅτε αὐτῶ ἀναιρεθῆναι**. Alle Welt schlägt sich auf die Seite (so können auch wir uns ausdrücken:) des zweiten jugendlichen Königs, so daß er an der Spitze einer endlosen Volksmasse zu stehen kommt. Irrig fassen LXX Hier. Venet. die Allheit (Volksmenge) als Subj. des Relativsatzes, welchen Lth. wie Syr. sich dadurch zurechtlegt, daß er **לַפְנֵיהֶם** für **לְפָנָיו** liest: *des Volks das für jm ging war kein Ende*. Richtig Trg.: **הָיָה בְּרִישָׁתָהּ** an deren Spitze (= **בְּרִישָׁתָהּ**) er die Leitung hatte, **לְפָנָיו** wie bei **יָצָא וְבָא** 1 S. 18, 16. 2 Chr. 1, 10. Ps. 68, 8 u. ö. Alle Welt schaaert sich um ihn, folgt seiner Führerschaft, aber seine so glorreich angehobene Geschichte ist, rückwärts angesehen, eine Geschichte getäuschter Hoffnungen 16^b: *Gleichwol freuen die Nachkommen sich seiner nicht, denn auch das ist eitel und ein Haschen nach Winde*. Bei dem allen und trotz dem (diesen Sinn hat hier **כִּי** wie 6, 7. Jer. 6, 15. Ps. 129, 2. Ew. § 354^a) hat die Nachwelt (**הַאֲחֵרִימִים** wie 1, 11 vgl. Jes. 41, 4) an diesem Könige keine Freude — die Hoffnungen, welche die Zeitgenossen auf den jungen König setzten, der sich Thron und Herzen erobert hatte, erwiesen sich hinterdrein als Täuschungen und auch diese von vorn so schön, von hinten so häßliche Geschichte lieferte schließlich einen Beitrag zur Bestätigung der Wahrheit, daß Alles unter der Sonne eitel ist. Ueber die zeitgeschichtliche Erinnerung aus der Ptolemäerzeit, wonach Hitz. im Comm. dieses Bild entworfen glaubt, s. oben S. 221; Grätz wiegt sich hier wie durchweg in herodeischen Träumen. Im Comm. räth Hitz. zunächst auf Jerobeam, neben Rehabeam den **יָלֵד**, welcher gegen den in seinem Alter thöricht gewordenen König Salomo sich auflehnte. In einem Aufsätze

„Zur Exegese und Kritik des B. Koheleth“ in Hilgenfelds Zeitschr. XIV, 566 ff. dagegen erscheint ihm Saul als der alte und thörichte König und David als der arme und kluge Jüngling, der, zur Regierung gelangt, das ganze Reich zusammenfaßte aber in seinen späteren Tagen Abfall und Widerwärtigkeiten erfahren mußte, indem die Späteren (Jüngeren) sich seiner nicht erfreuten, sondern sich wider ihn empörten. Aber im Verh. zu Saul, der vom Pfluge weg König wurde, ist der von der Herde wegberufene David nicht **יָלֵד** und nie ist jüdischer Geschichtsbetrachtung dieser Saul, dessen edleres Selbst von Melancholie umnachtet ist, aber immer wieder hindurchbricht und der auch sterbend noch die Würde eines Königs Israels behauptet, als **מֶלֶךְ זָקֵן וְכָסִיל** erschienen. Ueberdies muß bei beiden Combinationen des Erzählten mit der alten israel. Königsgeschichte dem **בֵּית הַסִּיּוּרִים**, indem dafür **הַסִּיּוּרִים** geschrieben wird, ein sprachgebrauchswidriger Sinn aufgedrungen werden. Allerdings kann **סִיר** als sogen. *participium perfecti*, 'abseits (fernweg) gegangen' bed. Jes. 49, 21. Jer. 17, 13 und man kann allenfalls bei **סִירִים** an jenes von der honneten Gesellschaft als Auswürflinge betrachtete arme Gesindel denken, welches zunächst sich um David sammelte 1 S. 22, 2. Aber **בֵּית** will dazu nicht passen. Daß David aus dem Hause (Heim) der Entfremdeten oder Ausgeschiedenen hervorgegangen, ist und bleibt ein historisch schiefer, sprachlich unklarer, dem Stile des B. Koheleth unangemessener Ausdruck. Diese Unangemessenheit vermeidend hält Böttcher Antiochus den Großen für das Original des **יָלֵד**. Dieser war der zweite Sohn (**הַשֵּׁנִי**) seines 225 verstorbenen Vaters. Er wurde als 15jähriger hoffnungserweckender Jüngling aus freiwilliger Verbannung im fernen Asien auf den Thron berufen, gewann bald gegen seinen alten Vetter und Nebenbuhler Achäos, der von Aegypten her begünstigt wurde, viel Anhang und blieb auch einige Jahre als Fürst und Feldherr geachtet, täuschte jedoch später das Vertrauen, das man auf ihn gesetzt hatte. Aber zugegeben daß das freiwillige Exil des Antiochos als **בֵּית הַסִּיּוּרִים** bezeichnet werden konnte, war er doch kein Armer, arm Geborener, vielmehr Sohn des Königs Seleukos Kallinikos, und sein älterer Verwandter und Rivale Achäos mochte zwar gern König werden, ist es aber nie geworden. Dazu kommt, daß **הַשֵּׁנִי** den Jüngling nicht als zweiten Sohn seines Vaters, sondern als Zweiten auf dem Throne in Verh. zu dem entthronten Könige als Ersten bezeichnet. Weit entfernt also, die Entstehung des B. Koheleth in der Diadochenzeit wahrscheinlich zu machen, steht auch diese Böttchersche Combination auf schwachen Füßen und fällt, wenn man ihr zu Leibe geht, über den Haufen.

Der Abschnitt 1, 12 — 4, 16., den wir „Koheleths Erlebnisse und Ergebnisse“ überschrieben, ist nun zu Ende, und es tritt uns hier zum ersten Male eine charakteristische Eigentümlichkeit der Composition des Buches entgegen: die erzählenden Abschnitte, in denen Koheleth auf Grund eigener Erlebnisse und Beobachtungen die Eitelkeiten des irdischen Lebens registriert, laufen in Spruchreihen aus, in denen das Ich des Predigers hinter die Gegenständlichkeit der ausgesprochenen

Ermahnungen, Regeln und Erfahrungssätze zurücktritt. Die erste dieser eingelegten Spruchreihen, welche hier folgt, ist die kleinste, aber auch innerlich zusammenhängendste.

Erstes Schlußstück:

Sprüche über gottesdienstliches Verhalten IV, 17—V, 6.

Unvermittelt folgen diese Sprüche als Anhang und Zwischenlage dem vorausgegangenen persönlichen Abschnitt. Es sind Regeln für das Verhalten des Menschen gegen Gott den Allerhaben und zu Fürchtenden. Die erste Regel betrifft den Besuch des Gotteshauses IV, 17: *Hüte deinen Fuß wenn du zum Hause Gottes gehst, und heranzutreten um zu hören ist besser als daß die Thoren Schlachtopfer geben, denn Unwissenheit führt sie zum Bösestun.* Das Haus Gottes ist wie das Haus Jahve's 2 S. 12, 20. Jes. 37, 1 der Tempel; אֵל ganz so wie in אֵל-מִקְדָּשִׁי-אֵל Ps. 73, 17. Das *Chethib* בְּנִיָּהּ ist zulässig, denn auch sonst kommt dieser mehr sinnliche Plur. in sittlichem Zus. und geistiger Beziehung vor z. B. Ps. 119, 59., aber häufiger ist da doch der einheitlich zusammenfassende Sing. Ps. 119, 105. Spr. 1, 15. 4, 26 f. und das *Keri* folgt also richtigem Takte. Das richtige Verständnis des Uebrigen ist von dem des Begründungssatzes כִּי-אִינֶם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע abhängig. Die Ausl. haben sich hier allerlei Unmögliches eingeredet. Selbst Hitzigs Uebers.: „denn sie verstehen nicht traurig zu sein“ hat an Stuart wenigstens Einen Nachfolger gefunden; aber לעֲשׂוֹת רָע würde auch als Gegens. von עֲשׂוֹת טוֹב, Wolthuendes thun' 3, 12 nichts Anderes als „Unannehmliches, Leidiges, Schlimmes thun“ wie עֲשׂוֹת רָעָה 2 S. 12, 18 bed. Ges. Ew. (§ 336^b) Elst. Hlgst. Burger Zöckl. Dale Bullock übers.: „sie wissen nicht daß sie Böses thun“, aber das müßte רָע עֲשׂוֹתָם heißen (vgl. Jer. 15, 15); das einzige Beispiel dafür daß לעֲשׂוֹת nach Art des *acc. c. inf. s. v. a. se facere mahum* sein könne, näml. וַיִּשְׁאֵל נַפְשׁוֹ לָמוּת 1 K. 19, 4 u. ö., ist ungleichartig, denn לָמוּת bed. hier doch nicht *se mori*, sondern *ut moreretur*. Noch unmöglicher ist die Uebers. des Hier. welcher Lth. folgt: *nesciunt quid faciant mali*. Es liegt wie 2, 24 so auch hier nahe, eine Textbeschädigung anzunehmen, schon AE schiebt רַק vor לעֲשׂוֹת ein, aber diese einschränkende Partikel gebraucht Koheleth nirgends, man würde nach 3, 12. 8, 16 כִּי אִם-לַעֲשׂוֹת zu schreiben haben. Jedoch ist was so erreicht wird des Gewaltmittels nicht werth; denn der Begründungssatz ist nicht begründend und auch an sich, von den כְּסִילִים gesagt, die doch den רָשָׁעִים und חַטָּאִים nicht gleich sind, unangemessen. Eher könnte es heißen: sie wissen nicht Gutes zu thun (so Syr.) oder: sie wissen nicht sei es Gutes oder Böses zu thun d. h. haben kein sittliches Gefühl und handeln nicht nach sittlichen Motiven (so das Trg.). Nicht minder gewaltsam als diese Textmodelungen ist die Aushülfe Herzbergs Philipppsons Ginsburgs, welche aus לִשְׁמִיעַ den Subjektsbegriff der Gehorsamen (הַשְׁמִיעִים) herausnehmen: „denn Jene verstehen gar nicht Böses zu thun“ — das Subj. müßte

ausgedrückt sein, wenn es ein anderes als das unmittelbar vorausgegangene כסילים sein sollte. Man fasse also אינם יודעים nach Ps. 82, 5. Jes. 56, 10 als in sich geschlossenen Sinnes: sie (die Thoren) sind erkenntnislos, um Böses zu thun = so daß sie Böses thun d. h. die Unwissenheit bringt sie dazu, daß sie Böses thun. Aehnlich auch Kn.: sie kümmern sich nicht, sind unbekümmert (näml. um die rechte Art des Gottesdienstes), so daß sie Böses thun, mit der richtigen Bem. daß die Folge ihres verkehrten Treibens hier als ihre Absicht dargestellt wird. Aber absolutes לא ידע bed. nicht unbekümmert (leichtfertig), sondern ohne Erkenntnis sein. Im Wesentlichen richtig schon Raschbam: sie sind durch ihre Unwissenheit prädisponirt (מומנים), Böses zu thun, und ebenso z. B. Hahn; Mendelss. übers. geradezu: „sie sündigen weil sie unwissend sind.“ Ist diese Deutung richtig, so ergibt sich daraus rückwärts für לִשְׂמֹעַ, daß dieses nicht ‚zu gehorchen‘ (so z. B. Zöckl.) bed., was es überhaupt so ohne Zusatz nicht bed. (vgl. dagegen den jedenfalls parallelen Ausspruch Samuels 1 S. 15, 22), sondern ‚zu hören‘, näml. das im Hause Gottes zu hörende göttliche Wort, wobei freilich ein zur Nachachtung innerlich aufnehmendes Hören gemeint ist. An das הוֹרֹת der Priester ist hier wol nicht gedacht, obwol die Vergleichung von v. 5 (המלאך) mit Mal. 2, 7 es allerdings nahe legt; das priesterliche Lehren beschränkte sich auf Belehrung über vorschriftsgemäßen Gesetzesvollzug Lev. 10, 11. Dt. 33, 9 f. und auf Entscheidung über Fragen aus dem Bereiche der gesetzlichen Praxis Dt. 24, 8. Hagg. 2, 11. Der Priesterstand war nicht Lehrstand in predigtamtlichem Sinne, überhaupt ist Predigt nie Bestandtheil des Tempelcultus gewesen, sondern erst in später nachexilischer Zeit Bestandtheil des Synagogengottesdiensts geworden. Die Prediger im A. T. waren die Propheten, Prediger außerordentlichen göttlichen Rufes und unmittelbaren Geistestriebes; wir wissen aus dem B. Jeremia, daß sie zuweilen im Tempel auftraten oder auch dort ihre Weissagungsbücher vorlesen ließen — jedoch auch daran hat der Verf. bei לִשְׂמֹעַ vorliegenden Spruches schwerlich gedacht. Aber auch abgesehen von dem priesterlichen Lehren, welches auf Verwirklichung des Buchstabens des Gesetzes, und dem prophetischen Lehren, welches auf Verwirklichung des Geistes des Gesetzes ging, war das Wort ein Hauptbestandtheil des Tempelgottesdienstes: die Tefilla, die Beracha, der Psalmengesang und zur Zeit Koheleths gewiß auch schon das Verlesen gewisser biblischer Abschnitte. Wenn du zum Hause Gottes gehst — sagt Koheleth — so achte auf deinen Gang, wol bedenkend, wohin du gehst und wie du da zu erscheinen habest, und (mit diesem ךֿ fügt er an dieses erste Notabene ein zweites) Herzunahen um zu hören geht über das Schlachtopfer-Geben der Thoren, denn die sind unwissend (eben weil sie nicht hören), was die Folge hat daß sie Böses thun. ךֿ prae drückt auch ohne ein Eigenschaftswort den Vorgang an Zahl Jes. 10, 10 oder Wirksamkeit 9, 17 oder Werth Ez. 15, 2 aus. קרוב ist inf. absol. Böttch. will ihn als solchen dem שָׁמַר unterordnen: Achte auf deinen Fuß . . und auf das Nahekommen zum Zuhören mehr

als auf . . . Aber diese Obj. zu שמר wären ungleichartig und 'מחזק וגו' schwerfällig und sogar schief im Ausdruck: es sollte eher מחזק בְּכִסְיָאִים heißen. Wie der *inf. absol.* die Stelle des Obj. einnehmen kann Jes. 7, 15. 42, 24. Thren. 3, 45., so auch (was Böttch. willkürlich leugnet) die Stelle des Subj. (Ew. § 240^a), obgleich Spr. 25, 27 (s. den Comm.) dafür ein streitiges Beispiel ist. Daß der Gebrauch des *inf. absol.* bei unserem Verf. eine weite Ausdehnung hat, haben wir zu 4, 2 gesehen. Ueber die Begriffsfolge in מַחֲזִיק בְּכִסְיָאִים (erst Subj., dann Obj.) s. Ges. § 133, 3 und vgl. oben zu 3, 18. זָבַח (זִבְחָאִים) hat neben seinem allgemeinen, alle Thieropfer umfassenden Sinn, wonach der Altar den Namen מִזְבֵּחַ hat, frühzeitig schon einen specielleren bekommen: es bed. im Untersch. von עֹלָה solche Opfer, welche nur theilweise in das Altarfeuer kommen und größtentheils zu einer Opfermahlzeit verwandt werden Ex. 18, 12 (vgl. זָבַח פֶּסַח Ex. 12, 27), die sogen. שְׁלָמִים oder auch זְבַחֵי שְׁלָמִים Spr. 7, 14. Der Ausdruck נָחַן זָבַח macht es wahrscheinlich, daß hier bes. an die mit dieser Art von Opfern verbundene und leicht zur weltlichen Lustbarkeit (s. zu Spr. 7, 14) entartende Gasterei (1 K. 1, 41) gedacht ist; denn das Gewöhnlichere für הָאֵל wäre תִּקְרִיב oder תְּהִיט gewesen, in הָאֵל scheint sich anzudeuten, daß es dabei nicht bloß darauf abgesehen ist, Gotte etwas darzubringen, sondern zugleich Menschen etwas zu geben. Das jüngste kanonische Chokma-Buch stimmt in dieser Entwerthung des Opfers mit Spr. 21, 3. Aber die Chokma steht hierin nicht allein. Das große Wort Samuels 1 S. 15, 22 f., daß selbstlose Hingabe an Gott besser als alle Opfer, klingt durch die ganze Psalmenpoesie hindurch. Und das Aeüßerste in Herabsetzung des Opfercultus leisten die Propheten. Die zweite Regel betrifft das Gebet V, 1. 2: *Haste nicht mit deinem Munde und dein Herz eile nicht, ein Wort auszusprechen vor Gott, denn Gott ist im Himmel und du bist auf Erden, darum seien deiner Worte wenig, denn zu Träumen kommts bei Vielgeschäftigkeit, und zu Thoren-Getön bei vielem Gerede.* Wie wir im Deutschen sagen: auf Flügeln fliegen, auf Einem Auge nicht sehen, auf beiden Ohren hören, auf der Flöte blasen, so sagt man im Hebr. daß Jemand auf seiner Zunge verleumdet (Ps. 15, 3) oder, wie hier, daß er auf seinem Munde hastet d. i. mit seinem Munde vorschnell ist, indem das Wort dem Gedanken vorausseilt. Es ist der selbe Sprachgebrauch, wie wenn das nachbiblische Hebräisch im Untersch. von הִזְכָּרָה dem durch Schrift vermittelten Gesetze das mündliche שְׁבִיע־פֶּה d. h. das durch עֵלֶפֶה *oraliter* = *oralis traditio* vermittelte nennt (Schabbath 31^a vgl. *Gittin* 60^b). Das Werkzeug und Mittel ist hier als Substrat der Handlung gedacht, als das was diese sich zu Grunde legt. Die keiner Erklärung bedürftige RA 'auf die Lippen nehmen' Ps. 16, 4 ist ungleich. Ueber בָּהֵל *festinare*, welches wie מָהַר Intensivum des Kal ist, s. das Glossar; einmal kommt es ganz wie unser 'sich beeilen' mit reflexivem accus. Suff. vor 2 Chr. 35, 21. Der Mensch, wenn er betet, soll der Zunge nicht den Zügel schießen lassen und nicht mit Worten herausplatzen wie einer der zu hergebrachter Zeit eine angelernte Formel anhebt

und herleiert, wissend zwar daß es Gott ist, zu dem und von dem er redet, aber ohne sich dessen bewußt zu sein, was Gott für ein unendlich erhabenes Wesen ist, welchem man nicht leichtfertig ohne Sammlung der Gedanken und unehrerbietig ohne Erhebung des Gemüts nahen darf. So erhaben als der Himmel, Gottes Thronszitz, über die Erde, des Menschen Wohnsitz, ist: so erhaben ist der himmlische Gott über den tief unter ihm stehenden irdischen Menschen — darum sollen des Menschen Worte vor Gott wenige sein, wenige wolerwogene ehrfurchtsvolle Worte, in die man die ganze Seele hineinlegt. Die ältere Sprache bildet von dem als Adv. gebrauchten Substantiv מְעַט (Wenigkeit) keinen Plur., die jüngere aber behandelt es als Adj. und bildet davon den Plur. מְעַטִּים (hier und in dem לְדָרֹךְ überschriebenen, aber jeremianisch lautenden Ps. 109, 8); die nachbiblische setzt an die Stelle des scheinbaren Adjectivs das Participialadj. מוֹעֵט mit dem Plur. מוֹעֵטִים (מוֹעֵטִין) Berachoth 61^a: לְעוֹלָם יִהְיוּ דְבָרָיו שֶׁל אֱלֹהִים מוֹעֵטִים לְפָנֵי ה' כִּי כֹה בָרַךְ d. h. stets seien des Menschen Worte vor dem Heiligen, gebenedeit sei Er, wenige. Wenig sollen der Worte sein, denn wo ihrer viel sind, geht es nicht ohne Thorheit ab. Das ist was v. 2 durch einen Vergleich zu verstehen gibt; die beiden Halbverse stehen hier in engerem Wechselverhältnis als 7, 1., der Spruch ist nicht bloß synthetisch, sondern wie z. B. Iob 5, 7 parabolisch. Das כִּי ist beidemale das der Ursache, welche die in ihr als Möglichkeitsgrund enthaltene Wirkung aus sich heraussetzt. Der Traum tritt ein oder, wie wir statt des Sing. und gattungsbegrifflichen Artikels sagen: Träume treten ein עֲנָן כִּי nicht: durch viele Arbeit, denn Arbeit an sich als müde machende Kraftanstrengung hat süßen und also nicht durch Träume beunruhigten Schlaf zur Folge 5, 11., sondern: durch vieles Sichplagen, wobei man sich nie genug thut, indem man nach hohen und fernen Zielen über das Mögliche hinausstrebt (Trg. עַל הַדְרָוֹרִי לִבָּא בִּסְתִימָא גִּיּוּנִי bei vielgestaltiger Projektenmacherei); das Sorgen eines solchen Menschen pflanzt sich aus dem Wachleben in das Schlafleben fort und wenn es ihm nicht gar den Schlaf raubt 5, 11^b. 8, 16., so webt es doch in diesen allerlei Nachbilder der Tagesbeschäftigung und hochfliegende Trugbilder und beängstigende Schreckbilder hinein. Und wie sich dergestalt Träume einstellen, wenn man sich des Tags innerlich sowol als äußerlich absetzt: so kommen mit gleicher innerer Nothwendigkeit da wo viele Worte gemacht werden Narrentheiding zum Vorschein. Hitz. faßt כִּסִּיל in der Verbindung קִיל כִּסִּיל als Adj., aber wie אֲיִיל (welches ein Adj. אֲיִילִי bildet) ist כִּסִּיל immer Subst. oder richtiger: es ist ein immer nur von lebenden Wesen, nie von Sachen vorkommendes Nomen. Es ist Getön ohne Gehalt, Gegröhl ohne Zucht, Geplärr ohne Sinn und Verstand. Des Thoren Rede ist dieser Art schon an sich (10, 14), aber auch wenn einer der nicht gerade ein Thor ist in Vielrederei verfällt, ist es kaum anders möglich als daß in diesem Wortschwall hohler Wortschall unterläuft. Eine andere Regel für das gottesdienstliche Verhalten betrifft das Geloben v. 3—6: *Falls du Gotte ein Gelübde gethan, so säume nicht es zu erfüllen; denn Wolgefallen an*

Thoren gibt es nicht — das was du gelobest erfülle auch. Besser daß du nicht gelobest, als daß du gelobest und nicht erfüllst. Laß nicht deinen Mund in Strafe bringen deinen Leib, und sage nicht vor dem Gottesboten, daß es Uebereihung war — warum soll Gott über dein Gerede zürnen und zerstören das Werk deiner Hände? Denn bei vielen Träumen und Worten sind auch der Eitelkeiten viele, fürchte vielmehr Gott! Wenn man nach Schabbath 30^b von Apokryphirung des B. Koheleth deshalb abstand, weil es mit דברי תורה (man las in 1, 3 den Gegensatz des Diesseits und Jenseits hinein) anhebe und mit דברי תורה schließe und sich daraus der Schluß ergebe, daß auch das Zwischeninneliegende דברי תורה sein werden: so gilt dies in hervorragender Weise von diesem Stück über das Geloben, welches in Gedanken und Ausdruck das Echo von Dt. 23, 22—24 ist. Statt בְּאִשֶּׁר תִּהְיֶה heißt es dort כִּי תִרָּד, statt לְאֱלֹהִים (= לְאֱלֹהִים immer nur von dem Einen wahren Gott) dort אֱלֹהֶיךָ לֹא und statt אֶל-תִּתְּנֶהּ dort לֹא תִתְּנֶהּ. Die Begründung lautet dort: „denn fordern, ja fordern wird es Jahve dein Gott von dir und es würde Sünde an dir sein (haften)“; hier: denn Wolgefallen an den Thoren gibt es nicht d. h. es ist nicht möglich, daß irgendwer, geschweige Gott, eine besondere Inclination haben könnte zu Thoren, welche in den Wind reden und Versprechungen machen, bei denen nicht ihr Herz ist und die sie nicht halten. Was du gelobest — fährt Koheleth fort — erfülle; es ist besser daß (Umschreibung des Subj. Ew. § 336^a) du nicht gelobest als zu geloben und nicht zu erfüllen, wofür dort die Thora sagt: „Und wenn du es unterlässest zu geloben, so wird nicht Sünde an dir sein.“ Das dem Wortstamme nach zunächst das Enthaltungsgelübde (verw. נָזַר absondern, נָזַר wov. נָזִיר), das sogen. אָסַר (אָסַר), bedeutende נָזַר ist hier das Gelübde im weitesten Sinne; jedoch mag der Verf. wie dort das Gesetz (vgl. v. 24: „das Freiwillige נִדְבָה, das du ausgesprochen mit deinem Munde“) vorzugsweise נָזַר שְׁלָמִי im Sinne haben d. h. solcherlei Friedopfer, welche nicht das Gesetz zur Pflicht macht, sondern welche der Darbringende für den Fall daß Gott dies oder jenes thue aus eigenem Antrieb verspricht (verwandt mit den נִדְבָה שְׁלָמִי d. i. solchen, welche auf Freiwilligkeit, aber keiner durch früheres Versprechen übernommenen Verbindlichkeit beruhen). Das V. שָׁלַם verhält sich aber zu diesem Opfernamen nicht wie תָּשַׁא zu תָּשַׁא, sondern bed. die Erfüllung oder Entrichtung als vollständig mit der Pflicht sich deckende Leistung. An das in der deuteronomischen Grundstelle zweimal vorkommende תָּשַׁא חַיָּה schließt sich die Warnung an: Laß deinen Mund nicht in Sünde bringen deinen Körper. Das V. נָתַן mit folg. לַ and Infin. bed. zulassen, lassen Gen. 20, 6. Richt. 1, 34. Iob 31, 30. Der Inf. läßt sich mit gleichem Rechte übers.: nicht in Strafe bringen, denn תָּשַׁא, dessen nach alter, schon im Pentat. beliebter Weise synkopirtes *Hi.* תָּשַׁא ist, bed. sündigen und auch (z. B. Gen. 39, 9 vgl. das Wortspiel Hos. 8, 11) büßen; sündbehaftet und straffällig ist einunddasselbe. Irrig Ginsb. Zöckl. u. A.: Laß deinen Mund nicht zum Sündigen ver-

führen dein Fleisch; denn 1) ist die Formel: das Fleisch sündigt nicht alttestamentlicher Begriffsbildung gemäß, selbst das N. T. sagt zwar *σὰρξ ἁμαρτίας* Röm. 8, 3., aber nicht *ἁμαρτάνουσα*, das Sündigen ist nicht das Fleisch, sondern der vom Fleische oder von der Fleischslust bestimmte Wille; 2) ist der Mund hier nicht bloß der zur Sündverführende, sondern der selber durch charakterlose Uebereilung Sündigende, welcher durch sein Sündigen Sünde über das Fleisch bringt indem dieses den Gelübdebruch in Strafverhängnissen Gottes zu büßen bekommt; der Mund ist wie Auge und Hand ein Glied des *ὅλον τὸ σῶμα* (Mt. 5, 24 f.), welches hier *בשר* heißt — der ganze Mensch mit seiner sinnfälligen Aeußerlichkeit (*opp.* *לֵב* 2, 3. 11, 10. Spr. 14, 30) hat empfindliche Züchtigung für das zu erleiden, was sein Mund verwirrt hat. Ges. stellt u. St. richtig mit Dt. 24, 4 für die Bed. *peccati reu facere* zus.; auch Jes. 29, 21 ist gleichartig. Die weitere Warnung gegen die Verkleinerung der Sünde unbesonnenen, unerfüllt gelassenen Gelobens als eines unvorsätzlichen, leicht sühnbaren Vergehens: und sagt nicht vor dem Boten Gottes, daß es eine *שְׁגִיפָה* Schwachheitssünde war. Ohne Zweifel ist *הַמְלִאךָ* ein Amtsbeiname des Priesters (S. 202 oben) und zwar ein solcher, welcher zur Zeit des Verf. gemeinüblich war (S. 218). Uebrigens aber ist es gar nicht leicht, die Sache vor der gewarnt wird sich klar zu machen. Daß es nicht leicht ist, läßt sich daraus schließen, daß es den jüd. Ausl. fern liegt, bei *הַמְלִאךָ* an den Priester zu denken. Das Targ. versteht unter *הַמְלִאךָ* den Engel, welchem der Strafvollzug am Gerichtstage befohlen sein wird, AE den Engel, der alle Worte des Menschen aufschreibt; Aehnliches hört Hier. von seinem jüdischen Lehrer. Auch noch Ginsb. hat zu d. S. einen ganzen Exkurs über die Engel. LXX und Syr. übersetzen gradezu „vor Gott“, als ob so etwas wie *נֶגֶד אֱלֹהִים* Ps. 138, 1 im Text stünde oder als ob *הַמְלִאךָ* ohne weiteres Gott in geschichtlicher Selbstvergegenwärtigung bedeuten könnte. Vorausgesetzt daß *הַמְלִאךָ* Amtsname eines Menschen und zwar des Priesters ist, scheint man sich vorstellen zu sollen, daß der mit der Gelübdepflicht Belastete sich an den Priester mit dem Gesuch um Entbindung davon, also um Auflösung (biblisch *הִפִּיר*, mischnisch *הִתִּיר*) des Gelübdes wendet. Aber daß die Priester sich mit Gelübdelösung befaßt haben, wird nirgend bezeugt. Einzelne Fälle, in denen der Mann das Gelübde seiner Frau oder der Vater das Gelübde seiner Tochter lösen kann, werden Num. c. 3 aufgezählt; übrigens besteht im traditionellen Gesetz der Rechtssatz: „Ein Gelübde, welches den reuet der es gethan, kann von einem Gelehrten (*חכם*) oder, wo kein solcher anwesend, von drei Laien wieder gelöst werden“ *Bechoroth* 36^b; die Sache kann durch keine Mittelsperson (*שליח*) abgemacht werden, sondern der welcher das Gelübde gethan (*הנדר*) muß persönlich erscheinen *Jore deah* Cap. 228 § 10. Vom Priester als solchem ist da überall keine Rede. Deshalb wird die Stelle traditionell auch gar nicht von amtlicher Gelübdelösung verstanden. Da wo der Talmud sie juristisch verwendet *Schabbath* 32 u. ö., erklärt Raschi *הַמְלִאךָ* durch *גִּזְבָּר שְׁלֵי-הַקֶּשֶׁת* d. i. Schatzmeister der

afte des Heiligtums. Und im Comm. zu Koheleth denkt er sich
 che so, daß Jemand eine Leistung der Wolthätigkeit (צדקה)
 ich (ברכים) festgesetzt d. i. sich selber decretirt hat (פסק) und
 in der Gemeindevertreter (שליח) kommt, um sie einzufordern
 Aber das ist ein Fantasiebild. Gehen wir davon aus, daß
 לפני gleichen Werthes mit לפני הכהן Lev. 27, 8. 11. Num. 9, 6.
 u. ö. sei, so hat man die Züge des Bildes aus solchen Opfer-
 stellen wie Num. 15, 22—26 zu entnehmen, von wo die Worte
 בִּי שָׁנָה (Num. 15, 25^b) stammen. Man hat sich vorzustellen, daß
 welcher ein Gelübde gethan und nicht gehalten hat sich dafür bei
 mit der leichteren und minder kostspieligen Leistung eines Opfers
 et, indem er in dem Beichtbekenntnis (וְהִי), welches er angesichts
 iesters beim Vollzuge der Handauflegung (סְמִיכָה) ablegt, das Ge-
 für eine שגגה, für eine ihm unbedacht entfahrene Aeußerung er-

Der Verf., indem er zu verstehen gibt, daß unter diesen Um-
 n das Opfer das gerade Gegentheil eines guten heilsamen Werks
 ist dem leichtsinnigen נדר ins Gewissen: warum soll Gott zürnen
 ner Stimme, mit der du deine Unterlassungssünde beschönigst
 erderben (s. über הַבֵּל zu Jes. 10, 27) das Werk deiner Hände
 Ps. 90, 17), indem er was du erwirkt hast zerstört und was du
 t mislingen läßt? Die Frage mit לָמָּה ähnelt im Wortlaut den
 1 Ezr. 4, 22. 7, 23 und ist gleicher Art mit 7, 16 f.; sie gibt zu
 ten, welch eine wahnsinnige Selbstverderbung das wäre (Jer.
 vgl. zu Jes. 1, 5). Die nun folg. Begründung stellt das unbedachte
 n unter die allgemeine Rubrik unbedachten Redens. Wie man
 6 erkläre, man kommt nicht aus (sofern man nicht nach LXX
 it Trg. *ne credas*, besser mit Ginsb. הִיא = es kommt so er-
 zen will), ohne eins der ו in dem Sinne von ‚auch‘ zu fassen! Daß
 br. ו wie das griech. καί, das lat. et diesen über den rein copu-
 Sinn hinausgehenden vergleichenden oder steigernden haben
 zeigt schon die correlative Verdoppelung z. B. Num. 9, 14 („so-
 r den Fremden als für den Einheimischen“) vgl. auch Jos. 14, 11
 meine Kraft damals so [auch] meine Kraft anjetzt“). In vielen
 sind wir zwar nicht genöthigt, ו mit ‚auch‘ zu übers., aber da
 und‘ hier nicht blos äußerlich verknüpft, sondern die Wechsel-
 ung vor Gleichartigem oder sich Ueberbietendem ausdrückt, so
 es sich dem ‚und‘ unwillkürlich ein ‚auch‘ oder eine dem ähnliche
 uel unter z. B. Gen. 17, 20 Hier.: *super Ismael quoque*; Ex. 29, 8
 ilios quoque; Dt. 1, 32 Hier. *et nec sic quidem credidistis*; 9, 8
 eam et in Horeb; Jos. 15, 19 Hier. *junge et irriguam*; 1 S. 25, 43
 ed et Achinoam; 2 S. 19, 25 Hier. *Miphiboseth quoque*; 1 K. 11,
 robeam quoque; 1 K. 2, 22 *postula ei et regnum*; Jes. 49, 6 ich
 ich auch gegeben. Aber es gibt auch einzelne Stellen, in denen
 ht anders als ‚auch‘ übersetzt werden kann. Wir rechnen dahin
 Ps. 31, 12., wo wir nicht „auch meinen Nachbarn“ übers. (s. zu
 und Am. 4, 10., wo „und zwar in eure Nase“ zu übersetzen ist.
 en ist Jes. 32, 7 kaum anders zu erkl. als „auch wenn der Arme

sein Recht darauf“, wie 2 S. 1, 23 „auch in ihrem Tode sind sie ungeschieden.“ Auch 2 Chr. 27, 5 sind die zwei וְ auch schwerlich correlativ, sondern man hat mit Keil zu übers.: „auch im zweiten und dritten Jahre.“ Und Hos. 8, 6 bed. וְהוּא wenigstens nach vorliegender Interpunktion „auch es“, wie Hier. übers.: *ex Israele et ipse est*. Der Interpunktions unserer Stelle zufolge ist וְדְבָרִים רַבִּים das Präd. und also mit Venet. zu übers.: „Denn bei vielen Träumen und Eitelkeiten gibts auch viele Worte.“ Man könnte allenfalls das וְ auch wie 10, 11. Ex. 16, 3. Job 4, 6 als וְ *apod.* fassen, aber וְרַב וְיָגוֹר hat nicht die Art eines virtuellen Vordersatzes — der Sinn der Aussage bliebe übrigens derselbe, aber es gilt gegen sie wie auch bei Ewalds wie schon Symmachus. Hier. Luthers Wortabtheilung: „Denn bei zu viel Träumen sind auch Eitelkeiten und der Worte viel“ der Einwand Hitzigs, daß sie nicht in den Zus. paßt, der ja in erster Linie eine auf unbedachtes Reden zu mögliche Begründung fordert, und daß die zweite Hälfte thatsächlich irrig ist, denn zwischen Träumen und vielen Reden besteht keine innerlich nothwendige Wechselbez. Hitz. wie schon Kn. sucht zu helfen, indem er erkl.: denn bei vielen Träumen sind auch Eitelkeiten d. d. Dinge aus denen nichts wird, und (desgleichen) bei vielen Worten. Das nicht nur ist dieses angenommene Fortwirken des וְ mislich, sondern es würde auch die Hauptsache zur Nebensache gemacht sein und Hitzig nachschleppen. Anders ist das Verh. in v. 2, wo das וְ das Vergleichende ist und das Vergleichene, auf das es abgesehen, dem Verh. nachfolgt. Wahrscheinlich ist der Text, obwol ihn schon XX so wie wir vor sich hatte, in Unordnung gerathen und so umzustellen: כִּי רַב חֲלָמֹת וְדְבָרִים רַבִּים הֵרֵבָה הַבָּלִים denn bei vielen Träumen und vielen Worten gibts auch Eitelkeiten d. i. Illusionen durch die man sich selbst und Andere täuscht. So auch Bullock, aber ohne Begründung: *For in the multitude of dreams and many words there are also divers vanities*. Daß zuerst die Träume genannt werden, geschieht rückgreifend auf v. 2, wonach sie die Nachbilder dessen sind was den Menschen innerlich und äußerlich beschäftigt und fesselt. Der Hauptton liegt aber auf וְדְבָרִים רַבִּים, wohin auch das vorschnelle übertreibende Geloben gehört. Das Präd. וְהַבָּלִים aber ordnet sich dem וְהַבָּלִים ein, welches das Endurtheil Koheleths über alles Irdische ist. Das folg. כִּי schließt sich an den in 6^a liegenden Ged. an, daß vieles Reden wie das Vielgeben auf Träume vermieden werden sollte: es sollte nicht sein, vielmehr (*imo*, Symm. ἀλλὰ) fürchte Gott, Ihn vor dem man nichts aussprechen soll, als worin und wobei das ganze Herz ist.

Fortsetzung des Eitelkeiten-Registers:

Die Stufenleiter der Bedrückung im despotischen Staate V, 7—8.

Fürchte Gott — sagt der Weisheitsspruch Spr. 24, 21 — und den König. Das ganze B. Koheleth zeigt, wie voll sein Verf. dieses sitt-

lichen Grundgedankens ist. So ist der Uebergang zu dem nun folg. Thema wenigstens innerlich wolvermittelt. Das Staatsregiment aber, obgleich man ihm Gewissens halber unterthan sein soll, entspricht seiner Idee meistens sehr wenig: die aufsteigende Gliederung der Gewalten ist eine aufsteigende Scala von Vergewaltigungen v. 7: *Wenn du Bedrückung des Armen und Raubung des Rechts und der Gerechtigkeit im Staate siehest, wundere dich nicht über die Sache, denn ein Hoher lauert oberhalb des Hohen und andere Hohe über beiden*. Wie רַשׁ sind auch מִשְׁפָּט und צֶדֶק Genitive des Objekts; „Raub des Rechts und der Gerechtigkeit“ ist ein sonst unbelegbarer, aber deshalb nicht, wie Grätz meint, unmöglicher Ausdruck: משפט ist Recht und Rechtsgemäßheit, und צדק richterliches Walten oder auch gesellschaftliches Verhalten nach diesen Normen, גָּזַל freyle schamlose Entziehung des Rechtsanspruchs und Vorenthaltung der schuldigen Rechtserweisung. Wenn man dergleichen in der מְדִינָה d. i. dem unter gemeinsamem Regimente stehenden Territorialbezirke zu Gesicht bekommt, so soll man sich über die Sache nicht wundern. בְּמַה bed. verblüfft s., staunen und ist in der Bed. „sich wundern“ das gemeinübliche Wort des jüngeren Hebraismus. הַפֶּךְ aber hat hier den entfärbten allgemei-

nen Sinn *res*, wie שֵׁי und לְחֵבֶל , womit es der Syrer übers. (s. zu 3, 1); jeder Versuch, in Stellen wie diese die ungeschwächte ursprüngliche Bed. des Wortes festzuhalten läuft auf grund- und erfolglose Künstelei hinaus, es ist eben so gebraucht wie *Berachoth* 5^a: אדם מוכר ein Mensch der dem Andern eine Sache verkauft. Dagegen läßt sich über den Sinn des Begründungssatzes streiten. Er scheint allerdings sagen zu wollen, daß über dem Hohen, der den Niederen bedrückt, ein Höherer steht, der hinwieder ihn bedrückt und dadurch zum Strafvollstrecker an ihm wird, und daß diese, der Hohe und der Höhere, einen Höchsten über sich haben, näml. Gott, der sie zur Rechenschaft ziehen wird (Kn. Ew. Elst. Vaih. Hgst. Zöckl.). Keiner der alten Uebers. und Ausl. erhebt sich zwar zu der Erkenntnis, daß גְבוּהִים Majestäts-Plur. sein könne¹, aber das erste גְבוּהַ gibt das Trg. durch אֵל אֲדִיר wieder. Jüdischem Sprachbewußtsein lag dies nahe, denn *Gebuah* ist im nachbiblischen Hebräisch eine beliebte Benennung Gottes z. B. *Beza* 20^b מִיָּד גְבוּהַ erlaubt im Verhältnis zu Gott; ebend. גְבוּהַ . *Ichne* 87^a. *Kamma* 13^a: $\text{כְּהִנּוּם מְשֻׁלָּחִין גְבוּהַ}$ laßt euch und nicht Gotte; *Jebamoth* 87^a. *Kamma* 13^a: גְבוּהַ d. i. dem Altar (vgl. Hebr. 13, 10. 1 Cor. 10, 21).² Die Fassung des גְבוּהִים aber als Majestäts-Plur. hätte im B. Koheleth selbst an 12, 1 בְּרִאשִׁית eine Stütze.

1) Das ist verwunderlich, da talmudische Auslegung *Menachoth* 110^a es sogar zuwegebringt, לְבַעֲלִיהָ 5, 10 von Gott zu verstehen.

2) Ebenso ist גְבוּהַ eine übliche rabbinische Benennung der Zehntabgaben und Opfer (z. B. bei Nachmani zu Gen. 14, 20: $\text{הַלֵּךְ הַגְבוּהַ הַפְּרִישׁ לַחֲתָן}$ (Lכה). Neben הַלֵּךְ הַגְבוּהַ heißen die Opfer in Hurwitz' *הַבְּרִית* (dem unter der Abkürzung ש"ל bekannten Ritualwerke) auch $\text{הַמּוֹרֵם לַגְבוּהַ}$ s. 85^b der Fürther Ausg. (1764) und 23^b der Amsterdamer Ausg. (1707) des Auszugs.

Und der Ged., in welchen 7^b klimaktisch ausläuft, fiel wesentlich mit 3, 17 zus. Dennoch besteht diese Erkl. von 7^b nicht die Probe. Denn wenn ungerechte Justiz, wenn Gewalt für Recht im Schwange geht, so ist das doch ein thatsächlicher Beweis dafür, daß über den Hohen kein menschlich Höherer wacht, welcher jenem Einhalt thäte und dem er sich verantwortlich fühlte. Und daß über beiden ein Höchster steht, welcher das Unrecht strafen und den dem es geschieht rächen wird, das ist ein Trostgrund gegen Aergernisnahme, aber kein Erklärungsgrund der Erscheinung, wie man ihn nach dem *noli mirari* erwartet; denn אֱלֹהֵימָה bed. nicht *μὴ σκανδαλίζου* (Joh. 16, 1) oder *μὴ ξενίζου* (1 P. 4, 12), was anders ausgedrückt sein würde (vgl. zu Ps. 37, 1), sondern *μὴ θανατώσης* (LXX). Auch der Gegensatz v. 8 läßt schließen, daß der Verf. in v. 7 den Mangel der Rechtsordnung aus der Beschaffenheit des despotischen Staates im Unterschiede vom patriarchalischen erklären will. Deshalb wird שָׁמֵר nicht von Ueberwachung gemeint sein, welche auf Vollzug gesetzlichen Rechts und amtlicher Pflicht ihr Absehn hat, sondern von egoistischem Aufpassen, aber nicht wie Hitz. es versteht: „Sie hüten einander gegenseitig ihren Vorthell, keine Krähe hackt der andern die Augen aus“, sondern im Gegentheil im Sinne feindlichen Lauerns wie 1 S. 19, 11. 2 S. 11, 16, wie es z. B. Bardach versteht: יִשְׁמֹר אֶת הָעַם לְהַתְּגַבֵּר עָלָיו וּמִבָּשֵׁר אוֹ כָּחוֹ לְהַחֲיוֹת נַפְשׁוֹ er lauert auf die Zeit wo er den Hohen, der niedriger als er selbst, übertrumpfen und von seinem Fleische oder seinem Vermögen sich selbst stärken und bereichern kann. Oberhalb des Hohen, welcher den Armen schindet und zum Räuber an Recht und Gerechtigkeit wird, steht ein Höherer, welcher seinerseits lauert wie er jenen zu eigenem Vorthell ausbeuten kann, und über beiden sind wieder andere Hohe, welche in eigenem Interesse auf diese drücken wie diese auf die ihnen Untergeordneten. So stand es zur Zeit des Verf. im persischen Reiche. Der Beamtenstaat der Provinz gipfelte im Satrapen, welcher in vielen Fällen die Provinz aussog, um sich selbst zu mästen; über den Satrapen aber standen die Inspectoren, welche oft genug ihr eignes Glück durch vernichtende Denunciationen begründeten, und obenan stand der König oder vielmehr der Hof mit dem Wettstreit der unter den Höflingen und königlichen Frauen wuchernden Intrigue. Die qualvollen Todesstrafen, welchen mißliebige Beamte verfielen, waren furchtbar. Es war eine Stufenleiter der Miswirthschaft und Willkürherrschaft von oben nach unten, von unten nach oben, und kein Wort ist für diese persischen Zustände passender als jenes שָׁמֵר, denn das Aufpassen, Spioniren, tückische Lauern des Einen auf eine Gelegenheit, den Andern zu stürzen war im persischen Reiche, zumal dem verfallenden, zu Hause. Der Verf. lobt sich dagegen den auf Ackerbau basirten patriarchalischen Staat, dessen König seinen Stolz nicht in blutige Eroberungen und allmächtige Laune, sondern in friedliche Hebung des Wolstandes seines Volkes setzt v. 8: *Eines Landes Vorzug aber besteht allenwege in einem dem Ackerlande hingegebenen König.* Was für Unmöglichkeiten haben sich hier auch noch neueste Ausll. einge-

redet! Ew. Hlgt. Elst. Zöckl. übers.: *rex agro factus* = *terrae praefectus*, aber zum Könige machen heißt auch in der Sprache des B. Koheleth עשה מלך, nicht עבר. Ges. Win. de W. Kn. Vaih.: *rex qui colitur a terra (civibus)*. Aber könnte das Land im Sinne der Landesbevölkerung, welche dem Könige unterthan ist, ungeschickter als durch שָׂדֶה bezeichnet sein? Uebrigens gewinnt עבר den Sinn von *colere* zwar da wo Gott Obj. ist, aber mit dem Obj. eines menschlichen Herrschers bed. es *servire* und nichts weiter, und נָעָבָר (s. die textkrit. Bem.) kann von da aus nichts anderes als ‚dienstbar gemacht‘, nicht ‚verehrt‘ bed. Neben dieser sich denominativ zu עָבָר verhaltenden Bed. kann נָעָבָר aber auch von seiner Grundbed. aus auf שָׂדֶה das Gefilde (v. שָׂדֶה in die Weite und Breite gehen) bezogen nach der RA עבר הארמה bebaut, bearbeitet, bestellt bed., und während die Bed. ‚dienstbar gemacht‘ zwar als möglich gelten muß (Raschi AE u. A. nehmen sie unbedenklich an), aber unbelegbar ist, kommt das נִי. in letzterer Bed. z. B. Ez. 36, 9 von den Bergen Israels vor: וְנִעְבְּרָהּ ihr werdet angebaut werden. Zu 8^a macht Hitz. und mit ihm Stuart und Zöckl. die irreführende Bem., das *Chethîb* laute בְּכִל־הִיא und dieses sei s. v. a. בְּכִל־זוּתָהּ, wonach dann erklärt wird, der Schutz und die Sicherheit, welche eine irdische Obrigkeit gewährt, sei trotz dem nicht zu verachten. Aber היא ist *Chethîb*, welchem das *Kerî* היא substituiert; בְּכִל ist *Chethîb* ohne *Kerî* und jenes בְּכִל also eine Textänderung, und zwar eine schlechte, da בכל-היא in der Bed. ‚bei alle dem‘ unerhört ist. Das *Kerî* will ohne Noth Präd. und Subj. dem Genus nach einander gleich machen; ohne Noth, denn היא kann auch Neutrum sein: Vorzug eines Landes ist dies, näml. was folgt. Und wie בכל gemeint, läßt sich aus Ezr. 10, 17 ersehen, wo zu erklären ist: Und sie brachten fertig in Summa Männer d. i. das Verzeichniss von Männern, von solchen welche fremde Frauen heimgeführt hatten¹, vgl. 1 Chr. 7, 5 וְהִתְחַשְׁמוּ לָכֵל ihre Genealogisirung der Summa nach. Demgemäß bed. hier בכל, wie der Verf. überhaupt הכל meist in dem unpersönlichen Sinne *omnia* braucht: *in omnibus* in allen Dingen = allerdings oder *in universum* im Allgemeinen. Wäre nun מֶלֶךְ לְשָׂדֶה נָעָבָר accentuiert, so wäre dadurch die adjektivische Zusammengehörigkeit von לְשָׂדֶה נָעָבָר angezeigt, wonach LXX Theod. τοῦ ἀγροῦ ἐργασµένον, Symm. wie Syr. תְּחָא חֹסְרָא עֲלֵי עֲמֻנָא übers.: ein König für cultivirtes Land d. h. ein solcher welcher dieses als ein Hauptobjekt betrachtet und vor allem dafür da zu sein sich bewußt ist. Luzz. accentuiert so wirklich, aber die überwiegend bezeugte herkömmliche Accentuation ist מֶלֶךְ לְשָׂדֶה נָעָבָר. Diese Trennung des נָעָבָר von לְשָׂדֶה kann nur bemerklich machen wollen, daß נָעָבָר nicht auf dieses, sondern auf מֶלֶךְ bezogen sein will, wonach das Trg. in seiner Weise paraphrasirt. Der Sinn bleibt der gleiche: ein dem Ackerland dienstbarer (dienstbar gewordener) König, *rex agro ad-*

1) Dafür daß בְּ כלה, mit etwas fertig werden‘ bedeuten könne, verweist Keil irrig auf Gen. 44, 12 und Philippi, Status constr. S. 49 glaubt בכל אנשים im Sinne von בכל האנשים zusammennehmen zu können.

dictus, wie Dathe, Rosenm. u. A. übers., ist ein noch deutlicherer Ausdruck dessen was „ein König für wolbestelltes Gefilde“ besagen würde: ein Ackerbau-König, ein solcher der nicht an Kriegen, Rechtshändeln und souveräner Rechthaberei, sondern an dem friedlichen Gedeihen der Wolfahrt des Landes sein Gefallen hat und sich ganz besonders die Pflege des Ackerbaues, die Cultur des Bodens angelegen sein läßt. Die Wortstellung 8^b ist wie 9, 2 שְׂבוּעָה יָרָא, vgl. Jes. 8, 22 אִפְלָה מִדֶּחַ, 22, 2 רָשָׁאִית מְלָאָה. Der Verf. lobt sich also im Gegens. zu dem despotischen Staate ein auf Ackerbau basirtes patriarchalisches Königtum.

Das Misliche des Reichtums und allein Preiswürdig heiteren
Lebensgenusses V, 9 — VI, 6.

Faßt man das Wort רִבּוּיָא 9^a ins Auge, welches eig. was von draußen in die Scheuer einkommt bed. (z. B. Spr. 14, 4 רִבּוּיָא in Fülle gibts durch des Pflugstiers Kraft), so scheint sich in v. 9 das Lob der Landwirthschaft fortzusetzen, was wirklich Raschi's Abenezra's Luzzatto's Bardach's u. A. Ansicht ist. Aber der Ged. daß man das Geld nicht essen kann ist sicherlich nicht der in 9^a beabsichtigte, und schief und lahm wäre in 9^b der Ged. ausgedrückt, daß es eitel sei, Reichtum und nicht dagegen Frucht des Ackerbaus zu lieben. Deshalb entscheiden wir uns hier (vgl. S. 189) dafür daß mit v. 9 nicht die vorige Spruchreihe schließt, sondern eine neue beginnt: *Wer Silber liebt wird Silbers nicht satt und wessen Liebe an Gütermenge haftet, hat nichts davon — auch das ist eitel.* Der Uebergang in diese Spruchreihe ist nicht unvermittelt, denn die Ungerechtigkeit, welche nach v. 7 im Staate wie er dermalen ist im Schwange geht steht ja im Dienste der Habsucht, in deren Natur die Unersättlichkeit liegt: *semper avarus eget, hunc nulla pecunia replet.* Daß der Verf. von *argenti*, nicht *auri sacra fames* redet, kommt daher daß nicht זָהָב, sondern כֶּסֶף das gattungsbegriffliche Wort für Metallgeld ist.¹ Auch Mendelssohn-Friedländer erkl.: Wer das Silber liebt, wird von dem Silber nicht gesättigt d. h. es macht ihn nicht satt; sprachlich wäre das wol möglich (vgl. z. B. Spr. 12, 11., obwol der Verf. dann wahrsch. מִן־הַכֶּסֶף nach 6, 3 geschrieben haben würde, aber ‚Geldes nicht satt werden‘ ist nach 1, 8 und bes. 4, 8. Hab. 2, 5 vgl. Spr. 27, 20 s. v. a. Geldes nie genug haben, sondern immer mehr begehren. Was 9^{aβ} folgt ist nach Hitz. eine Frage: und wer hat Freude an Fülle, die nichts einbringt? Aber solche Fragen mit zu ergänzender Antwort sind nicht Koheleths Stil und was wäre denn unter dem Capital sonder Zinsen zu verstehen? Andere z. B. Zöckl. ergänzen רִשְׁבֵּעַ: und wer Besitztümer-Menge liebt (wird) nicht (satt) des Einkommens; aber was durch diese harte Ellipse gewonnen wird ist nur eine Tautologie. Mit Recht fassen Trg. Syr.

1) Ein jüdisches Witzwort meint, כֶּסֶף sei gewählt, weil es aus aufsteigenden Buchstabenziffern (20, 60, 80) besteht, wogegen זָהָב (7, 5, 2) aus absteigenden.

Hier. Venet. Lth. לא תבואה als Antwort oder Nachsatz: und wer haftet an Besitztümer-Menge mit seiner Liebe? Er hat keinen Fruchtertrag davon, oder mit Abschwächung des fragenden Fürworts zum relativen (wie 1, 9 vgl. zu Ps. 34, 13): wer . . haftet, hat nichts davon. רבון bed. Gedröhn, dröhnende Menge, insbes. irdischer Güter wie Ps. 37, 16. 1 Chr. 29, 16. Jes. 60, 5. Die nur hier vorkommende Verbindung des רבון mit ב folgt der Analogie von רבון ב, רבון ב, רבון ב u. dgl. Der Nachsatz ist gleichbed. mit לבלתי הועיל z. B. Jes. 44, 10. Jer. 7, 8. לא lesen alle Codd., לי wäre in diesem Zus. sinnlos.¹ Die Bezeichnung des Nutzens mit הבואה mag durch den vorhergegangenen landwirthschaftlichen Spruch veranlaßt sein. Der Landmann genießt in der הבואה die Frucht seiner Arbeit; wer aber sein Herz an das Geklapper, den Lärm, das Gepränge möglichst vieler und großer Besitztümer hängt, dem geht über dieser ruhelosen Leidenschaft einer unedlen Liebe aller reelle Ertrag, näml. gemüthlichen heiteren Genusses, verloren. Mit dem Anwachse des Besitzes wächst auch die Unruhe, und der Besitzer hat im Grunde nichts davon als den Anblick v. 10: *Wenn Hab' und Gut sich mehrt, werden derer viel die davon zehren, und was Erkleckliches hat der Besitzer davon als das Anschauen seiner Augen?* Das V. רבה bed. sich mehren und רבב viel s., aber auch (was Böttch. leugnet) inchoativ: viel werden Gen. 6, 1.; richtig LXX ἐπληθύνθησαν. Der Verf. hat nicht einen Geizhals im Auge, der sein Geld im Kasten verschließt und nur bei verschlossenen Thüren sich an dessen Anblick weidet, sondern einen Habgierigen von der Sorte Ps. 49, 12. Jes. 5, 8. Wenn רבון der Glückgüterbesitz eines solchen sich steigert, so steigert sich auch die Zahl der Leute, die er halten muß, und also der Mitesser, aber ebendamit auch seine Unruhe und Sorge, und was für günstigen Erfolg, erklecklichen Nutzen (s. über בשרון S. 201 und zu 2, 21) hat der Besitzer dieser Begüterung davon als den Anblick (ראיה d. i. ראיה Kerî, ראיה, vgl. den umgekehrten Fall Ps. 126, 4) — der Besitz an sich beglückt ihn nicht, denn er ist noch immer nicht groß genug um ihn zu befriedigen, aber doch groß genug um ihm große Sorge zu machen, ob er ihn auch bei den Anforderungen eines so großen Hausstandes behaupten könne — das Glück das er ihm bringt besteht schließlich nur darin, daß er das alles was er zusammengebracht mit stolztem Selbstgefühl ansehen kann. Er kann auch gut und viel essen, aber deshalb schläft er nicht ruhiger als der Arbeiter, der aus der Hand in den Mund lebt v. 11: *Süß ist der Schlaf des Arbeiters, mag er wenig oder viel essen, wogegen der Ueberfluß des Reichen ihn nicht zum Schlafen kommen läßt.* LXX γλυκὺς ὕπνος τοῦ δούλου als ob es הַעֲבֵר hieße. Aber gesunder Schlaf ist in der Regel der Lohn anhaltender angestrenzter Arbeit und da es ebensowol faule Knechte als aufopfernd thätige Herren gibt nicht ein Vorrecht der Knechte. Richtig

1) In *Maccoth* 10^a wird dreimal hinter einander לי gelesen, aber indem der seinem Zus. entfremdete Spruch zu einem homiletischen Bonmot umgeprägt wird; der Midrasch *Wajikra* c. 22 liest לא und so findet sich überall ohne *Kerî* und ohne Variante.

Venet. τοῦ ἐργάτου, und es ist dabei insbes. der landwirthschaftliche Arbeiter, der עֲבֵד הָאֲדָמָה, gemeint; der Arbeiter im Allgem. heißt עָמָל 4, 8 u. ö. Richt. 5, 26., nachbiblisch עֹסֵל. Der Arbeiter erfreut sich süßen d. i. erquickenden festen Schlafes, mag ihm reichliche oder schmale Kost vergönnt sein — die Arbeit lohnt sich ihm durch süßen Schlaf trotz seiner Armut, wogegen dem Reichen sein Ueberfluß im Schlafen hindert und stört, nicht: seine Sättigung, näml. Uebersättigung, wie Hier. bem.: *incocto cibo in stomachi angustiis aestuante*, denn auch der Arbeiter, wenn er viel ißt, ißt sich ja satt, und warum sollte die Satttheit bei jenem eine andere entgegengesetzte Wirkung haben als bei diesem? Wie שָׂבֵעַ Sättigung, nicht Uebersättigung bed., so bed. es andererseits objectiv sattsam und vollauf vorhandene Fülle zur Deckung des menschlichen Bedarfs Spr. 3, 10 und so objectiv ist das Wort hier gemeint: die Fülle des Besitzes, über den der Reiche verfügt, läßt ihn nicht schlafen, indem sich ihm daraus allerlei Projekte, Sorgen und Besorgnisse ergeben, die ihn bis in die Nacht hinein innerlich beschäftigen und nicht zu der Gemütsstille kommen lassen, welche eine Bedingung des Schlafes ist. Der Ausdruck הַשָּׂבֵעַ לְעִשְׂרֵי ist Umschreibung des Genitivverhältnisses wie חֶלֶקֶת הַשֹּׂדֶה לְבָעֵז Ruth 2, 3. אֲמָנָן לְאַחֵי נָעֻם (LXX Ἀμάνων τῆς Ἀχινόαμ) 2 S. 3, 2. Hlgt. bem., es stehe für שָׂבֵעַ הָעֶשְׂרִי, aber die Nmm. צָמָא, רָעָב, שָׂבֵעַ bilden keinen Constructus, wodurch sich eben die Umschreibung vernothwendigte, שָׂבֵעַ ist der Constr. von שָׂבֵעַ. Falsch Ginsb.: aber der Ueberfluß den Reichen — er läßt ihn nicht schlafen; diese Vorwegnahme und Wiederaufnahme des Obj. ist weder deutsch noch hebräisch. Nur das Subj. wird in אֲיִנִּי (wie 1, 7) wiederaufgenommen; die Construction des הַיָּיִחַ ist wie 1 Chr. 16, 21 vgl. Ps. 105, 14. Von den beiden Hifilformen, der eigentlich hebräischen הִיִּיחַ und der aramaisirende הִיִּיחַ, wird letztere in der abgeschwächten Bed. *ēāv sinere* verwendet.

Nachdem gezeigt, daß der Reichtum seinen Besitzer keinen reellen Gewinn, dafür aber Unzufriedenheit, Sorge und Unruhe bringt, registrirt der Verf. als einen großen Uebelstand den zuweilen eintretenden plötzlichen Verlust sorgsam zusammengehaltenen Reichtums v. 12—13: *Es gibt ein arges Uebel das ich gesehen unter der Sonne; Reichtum gehütet von dessen Besitzer zu seinem Unglück, es geht nämlich verloren selbiger Reichtum durch einen schlimmen Fall und hat er einen Sohn gezeugt, so hat dieser nichts in seiner Hand.* Es gibt eine Abstufung von Uebeln. רָעָה הָזֹאת (in anderer Wendung רָע הָלֵזִי 6, 2) ist ein nicht gewöhnliches, sondern krankhaftes d. i. tief hinein böses Uebel, wie eine nicht gewöhnliche, sondern sonderlich übelgerathene, schwer heilbare Wunde נֶחֱלָה genannt wird z. B. Nah. 3, 19. רָאִיתִי חַחַח ist wie 10, 5 elliptischer Relativsatz, vgl. dagegen 6, 1., der Verf. bringt auch sonst das Schema des Relativsatzes ohne Relativpronomen in Anwendung (s. zu 1, 13. 3, 16), die alte Sprache würde statt רָאִיתִי mit zurückbezüglichem Pronomen רָאִיתִיהָ sagen.¹ Das arge Uebel be-

1) So ist S. 267 für רָאִיתִי zu schreiben.

steht darin, daß Reichtum nicht selten von seinem Besitzer diesem selber zum Unglück aufbewart wird. Allerdings kann **לְשׂוֹמֵר** auch bed.: was für einen Andern aufbewart wird 1 S. 9, 24., aber wie befangen und gezwungen erkl. deshalb Ginsb.: aufbewart (von dem Reichen) für dessen (künftigen) Besitzer, näml. den Erben, dem er ihn vermachen will! Daß **ל** beim Passiv als Bezeichnung des Subj. gebraucht werden kann, darüber s. Ew. § 295^c; freilich entspricht es ebensowenig als **כִּן** dem griech. ὑπό, aber auch griech. sagt man *πλοῦτος φυλαχθεὶς τῷ κεκτημένῳ*, das vom Agens Geschehende wird in diesem Falle als von ihm in seinem Interesse bewirkt gedacht Rost, Syntax § 112, 4. Das Suff. von **לְרַעְתּוֹ** geht auf **בְּעָלָיו**, dessen Pluralform so sehr außer Betracht bleiben kann, daß man sogar **אֲרֵבִים קָשָׁה** Jes. 19, 4 u. dgl. sagt. „Zu seinem Unglück“ d. h. um schließlich das sorglich Verwarte plötzlich zu verlieren. Die erzählende Erörterung dieses **לְרַעְתּוֹ** beginnt mit **וְ** *explic.* Ueber **רַעְתּוֹ** s. S. 203. Es ist ein *casus adversus* gemeint, wie solche Schlag auf Schlag den Besitzstand Iobs vernichteten. Das Perf. **וְהוֹלִיר** setzt den Fall daß der so plötzlich Verarmte Vater eines Sohnes ist; der Satz verhält sich logisch zum Folg. als hypothetischer Vordersatz nach dem Schema Gen. 33, 13^b. Der Verlust des Reichtums würde schon den Alleinstehenden unglücklich machen, denn das Unglück, arm zu sein, ist geringer als das Unglück, reich zu sein und arm zu werden, noch unglücklicher aber wird dadurch der Vater, der durch das sorglich gehütete Vermögen die Zukunft seines Sohnes gesichert glaubte und diesen nun mit leerer Hand zurückläßt. Was nun v. 14 folgt gilt von diesem Reichen, wird aber zur Beziehung auf jedweden Reichen verallgemeinert und dann als ein zweites arges Uebel registriert. Wie der Mensch nackt in diese Welt eingetreten ist, so fährt er auch wieder dahin, ohne von den erworbenen irdischen Gütern etwas mitnehmen zu können v. 14: *Gleichwie er hervorgegangen aus seiner Mutter Leibe, wird er nackt wieder dahinfahren wie er gekommen, und nicht das Geringste wird er davontragen für seine Arbeit das er mitnehmen könnte in seiner Hand.* Der Verf. hat 13^a das Beispiel Iobs im Sinne; v. 14 ist Reminiscenz aus Iob 1, 21 mit Beseitigung des dortigen schwierigen **שָׁמַר**, welches Sirach 40, 1 auslegt. Mit **עָרִים** beginnt emphatisch der Hauptsatz; **כְּשֶׁבֶתָּא** = **כְּאֶשֶׁר בָּא** ist verstärkende Wiederaufnahme der Gleichung; Gegensatz des **לְבָת** Hingangs *excedere vitā* ist **בֵּיא** vom Eintritt *εἰσεσθαι εἰς τὸν κόσμον*. **מֵאִמָּה** (der Wurzelbed. und dem Gebrauche nach dem franz. *point* entsprechend Olsh. § 205^a) geht der Negation wie Richt. 14, 6 (vgl. dagegen oben 13^b) emphatisch voraus (vgl. die in anderer Weise erreichte Emphase Ps. 49, 18). **נָשָׂא** bed. hier wie v. 18. Ps. 24, 5 hinnehmen und fortnehmen, davontragen. Das **ב** von **בְּעֵמְלִי** ist nicht das partitive (AE vergleicht Lev. 8, 32), wonach Hier. Lth. *de labore suo* übers., sondern *Beth pretii* wie z. B. 1 K. 16, 34., wie es der Chald. versteht; Nolde citirt für dieses **ב** des Preises auch Stellen wie 2, 24., aber mit Unrecht. Ueber den Subjunctiv **שִׁילָהּ** *quod auferat* s. S. 207. Man könnte auch mit LXX Symm. **שִׁילָהּ** punktiren: welches mitginge in seiner Hand, was

aber keinesfalls bedeuten könnte wie Hitz. will: (für seine Mühe) die durch seine Hand geht. So sagt man nicht, und Hitzigs Voraussetzung, daß hier der seines Vermögens verlustig gegangene Reiche Subj. sei, ist nicht zwingend; die Rede geht von jenem auf den Reichen als solchen über, und die registrirende Formel, welche dem v. 14 vorausgehen sollte folgt hier v. 15: *Und auch dies ist ein arges Uebel: ganz genau so wie er gekommen, also wird er dahinfahren, und was für Gewinn hat er daß er in den Wind arbeitet?* Ueber **וְהָיָה** s. S. 208 und über **כָּל-עֲמָרוֹ** s. S. 205 und die textkrit. Bem.; die Zusammenschreibung **כָּל-עֲמָרוֹ** hängt mit der von Kimchi beifällig angeführten, aber verkehrten Ansicht Ibn-Giat's zus. daß das Wort aus **כ** der Vergleichung und dem häufigen, stets sein **לְעֲמָרוֹ** behauptenden **לְעֲמָרוֹ** zusammengesetzt sei und eigentlich **כָּל-עֲמָרוֹ** (vgl. **מְלַעְמָה** 1 K. 7, 20) punktirt sein sollte — **עֲמָרָה** bed. Verbindung, Gemeinschaft, Parallele und **לְעֲמָרוֹ** verträgt also kein **כ**, da es selber Vergleichungswort ist, **כָּל-עֲמָרוֹ** ganz parallel, ganz ebenso. Die Frage: welcherlei Vortheil (s. 1, 3) ist ihm (hat er) davon daß . . trägt ihre Antwort in sich selbst. Für den Wind oder in den Wind sich mühend ist sein Mühen eben **רֵיחַ (רֵעִיּוֹן)** und also erfolglos. Und noch dazu welch armseliges Dasein ist dieses zu nichts führende Leben der Arbeit v. 16: *Auch ist er sein Leben lang in Finsternis und ärgert sich viel und o über sein Leid und Grollen!* Man könnte v. 16 noch unter das Regimen des **ש** von **שִׁירָמָל** 15^b stellen; aber der hebr. Stil vertauscht regierte Rede, ohne sie lange fortzuführen, gern mit selbständiger. Die Aussage 16^a hat etwas befremdendes. Es verschwindet wenn man mit Ew. Hlgst. nach LXX Hier. **יֹאכֵל** für **יֹאכֵל** liest: *καὶ γὰρ πᾶσαι αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ἐν σκότεινι καὶ ἐν πένθει* — Böttch. zieht **יֹאכֵל** vor. Oder auch wenn man **יֹאכֵל** für **יֹאכֵל** liest; so der Midrasch zu d. St. und einige Codd. bei Kennicott, aber Trg. Syr. und Masora zeugen für **יֹאכֵל**. Hitz. entfernt das Befremdende, indem er **יֹאכֵל-יָמָיו** als Acc. des Obj., nicht der Zeit faßt: alle seine Tage, sein ganzes Leben zehrt er auf in Dunkelheit, aber man sagt im Hebr. wie im Lat. *consumere dies vitae* Iob 21, 13. 36, 11., nicht aber *comedere*. Und warum soll 'im Finstern essen' nicht eine verbeispielende Bildrede für ein entsagungsvolles treuloses Leben sein, wie anderwärts 'in Finsternis sitzen' (Mi. 7, 8) und 'in Finsternis wandeln'? Es ist gemeint, daß er Lebenslang wie **לֶחֶם אֲנִים** Trauerbrot oder **לֶחֶם בְּחַיִּים** Kerkerkost aß; er gönnte sich nicht behagliche Tafelfreude in traulich oder festlich erleuchtetem Raume, denn **הַשֶּׁשֶׁת** subjectiv und bildlich (Hitz. Zöckl.) zu verstehen ist unnöthig. In 16^b ist die Punktation **וְיֹאכֵל** überliefert (s. die textkrit. Bem.). Das durch das vorausgeg. *fut.* normirte *perf.* verhält sich syntaktisch richtig und das V. **יֹאכֵל** ist dem Verf. geläufig 7, 9. Hitz. corrigirt **וְיֹאכֵל הָרַבָּה בְּחַלְיוֹ וְיֹאכֵל** und erkl.: und (er zehrt oder schluckt) viel Aerger in seinem u. s. w.; die RA 'Aerger essen' ließe sich wol hören (vgl. 'Unrecht trinken' Spr. 26, 6 vgl. Iob 15, 16) aber **יֹאכֵל** als Träger zweier so kühner und grundverschiedener Metaphern wäre stilistisch abgeschmackt. Ist der Text schadhaft, so läßt er sich leichter zurechtstellen, indem man liest: **וְיֹאכֵל הָרַבָּה וְיֹאכֵל**

וְיָקָצָה לִי וְקָצָה und Aerger in Menge und Leid hat er und Ingrim. Wir stellen dies zur Wahl. Ew. Burger Böttch. lesen nur וְיָקָצָה הָרַבָּה וְהָלִי, aber לִי ist nicht zu entbehren und kann leicht zu bloßem י verkümmert sein. Elst. behält וְיָקָצָה und liest wie Hitz. בְּהָלִי: er ärgert sich viel in seinem Leid und Grimm, aber dann wäre וְיָקָצָה zu erwarten, auch passen die Begriffe in dieser Weise nicht psychologisch zu einander. Wie der Text lautet muß man וְיָקָצָה וְהָלִי ausrufend fassen wie וְהָפְכָם Jes. 29, 16. הִפְלִצָהּ Jer. 49, 16. Ew. § 328^a, wonach wir oben übersetzt haben. Daß וְהָלִי für sich einen Nominalsatz = וְהָלִי לִי bilde, ist unstatthaft; die zu 2, 21 besprochene satzbildende Verwendung des Nomens ist anderer Art.¹ Wer all sein Trachten und Mühen auf das Reichwerden richtet, wird nicht allein sich selber unnöthige Entbehnungen auferlegen, sondern auch vielen Aerger haben, indem gar manche seiner Pläne fehlschlagen und das größere Glück Anderer seinen Neid erweckt und weder er selbst noch Andere ihm genugthun; er wird krankhaft gestimmt und wie innerlich so auch leiblich krank und sein sich immer mehr steigender Unmut wird zuletzt קָצָה, er grollt mit sich selbst und Gott und aller Welt. Paulus sagt 1 Tim. 6, 9 f. aus eigner Beobachtung von solchen Leuten: *ἐαυτοὺς περιέπειραν (transfoderunt) ὀδύνας πολλὰς*.

Angesichts dieser heillosen Schäden, mit welchen auch der Reichtum behaftet ist: der trügerischen Unbeständigkeit und der schlecht-hinigen Diesseitigkeit, kommt Koheleth auf sein *ceterum censeo* zurück v. 17: *Siehe da was ich als gut ersehen, was als schön, (ist dies) daß einer esse und trinke und Gutes sehe bei all seiner Arbeit womit er sich mühet unter der Sonne die Zahl der Tage seines Lebens hindurch, welche ihm Gott verliehen, denn das ist sein Theil*. Auf dieses Ersehen d. i. Erkennen aus eigner Erfahrung ging laut 2, 3 sein Streben. Und was er hier v. 17. 18 als sein Resultat ausspricht, hat er schon 2, 24 und 3, 12 f. bekannt. Er kommt hier mit וְהָיָה darauf zurück, indem er sagt daß aus den eben besprochenen Beobachtungen sich wie aus anderen dieses und kein anderes Resultat ergebe. Statt וְהָיָה טוֹבָה (hier und 6, 6) sagt er ebenso oft וְהָיָה טוֹב 3, 13. 2, 24 oder בְּטוֹב 2, 1. In וְהָיָה ist das Sehen von geistiger Apperception, in וְהָיָה לִי von unmittelbarer Perception, genießendem Erleben gemeint. Unsere obige Uebers. entspricht nicht der Accentuation des Verses. Er gehört zu den unverhältnismäßig langen Versen ohne *Athnach*, vgl. Gen. 21, 9. Num. 9, 1. Jes. 36, 1. Jer. 13, 13. 51, 37. Ez. 42, 10. Am. 5, 1. 1 Chr. 26, 26.

28, 1. 2 Chr. 23, 1. Das Satzglied וְהָיָה אֲשֶׁר-רָאִיתִי אֲנִי (mit pausalem *āni* bei *Rebīa*) bildet den gleichsam überschriftlichen Anfang des Verses und dann verläuft dessen zweiter Theil, der Haupttheil, in der Aufeinanderfolge der Trenner *Groß-Telšcha*, *Teres*, *Legarmeh*, *Rebīa*, *Tebir*, *Tifšcha*, *Silluk* (vgl. Jer. 8, 1 wo *Pazer* statt des *Groß-Telšcha*, übrigens aber die Accentfolge die gleiche). Unter den Neuern hält sich

1) Raschi hält וְהָלִי für eine Form wie וְהָיָה, eben dieses o erscheint überall nur in genit. Verbindung.

Hgst. an die Accente, indem er genau so wie Tremellius übers.: „Siehe da was ich ersehen habe: daß es fein gut (Trem. *bonum pulchrum*) ist zu essen . . .“ Das *אשר טוב אשר יפה* verbindet dann Ineinanderfallendes: Gutes welches zugleich schön; Grätz sieht darin das übersetzte griech. *καλὸν καγαθόν*. Aber die einzige Stelle, auf die man sich, seit Kimchi für diesen Gebrauch des *אשר* beruft, näml. Hos. 12, 9., beweist ihn nicht; denn dort ist nicht mit Drusius u. A. zu übers.: *iniquitas quae sit peccatum*, sondern *quae poenam mereat* Schuld die buß- oder straffällig wäre. Die Accentuation trifft hier nicht das Richtige, das 2. *אשר* ist ohne Zweifel Wiederaufnahme des 1. und die schon von Dachselt in seiner *Biblia Accentuata* erwähnte Uebers.: *ecce itaque quod vidi bonum, quod pulchrum (hoc est ut quis edat)* gibt das wahre Verhältniß der Satzbestandtheile wieder. Das Suff. von *יֵקְלִי* geht auf das in den Inf. enthaltene allgemeine Subj., vgl. 8, 15 wo dieses in *לֵאדָם* Ausdruck gefunden. Die Zeitdauerangabe mit *בְּיָמָיו* ist wie 2, 3, 6, 12. Auch *בְּיָמָיו יֵקְלִי* lasen wir 3, 22 schon in gleichem Zus. Und ganz so anakoluthisch wie 3, 13 ist hier der Gleiches besagende v. 18 gebaut: *Auch ist für jeden Menschen, welchem Gott Reichtum und Schätze verliehen und Macht gegeben davon zu essen und sein Theil dahinzunehmen und sich zu freuen in seiner Arbeit, eben dies eine Gabe Gottes*. Das Anakoluth läßt sich im Deutschen hier so wenig als 3, 13 wiedergeben, denn wenn wir den Satz „Auch jeder Mensch“ begön- nen, bliebe das ‚auch‘ an dem nächsten Begriffe kleben, während es im Hebr. den ganzen langen Satz beherrscht und am nächsten mit dem *וְהוּא* zusammengehört. Frohsinniger Genuß ist hienieden das Rathsamste, aber auch der ist nicht an sich schon durch den Besitz irdischer Glücksgüter ermöglicht, er ist noch eine besondere, zu diesen hinzukommende Gottes-Gabe. *נִבְכָּרִים* kommt außer Koheleth Jos. 22, 8. 2 Chr. 1, 11 f. und im Chaldäischen des B. Esr. 6, 8. 7, 26 vor. Auch *הַשְׁלִיטָה* ermächtigen, ermöglichen ist ebensogut aramäisch Dan. 2, 38. 48 als hebräisch Ps. 119, 133; die Herrschaft des Verbalstamms *שָׁלַט* ist für das B. Koheleth charakteristisch. *הַיָּקְלִי* sein Theil ist eben der heitere Genuß als das was der Mensch von dem Leben hienieden hat, wenn er überh. etwas davon hat. Ueber diesen Genuß vergißt er die Hinfälligkeit und die Schattenseiten dieses Lebens, er erweist sich als eine Gottes-Gabe, ein Geschenk von oben an seinen Wirkungen v. 19: *Denn nicht viel denkt er (dann) an die Tage seines Lebens, weil Gott zustimmt der Freude seines Herzens*. Ein solcher dem Gott heiteren Lebensgenuß gestattet wird dadurch abgehalten, sich mit Reflexionen über die Vergänglichkeit zu quälen. Falsch Hgst.: Andenken und Genuß dieses Lebens dauern ja doch nicht lange, nach Ew., der aber jetzt richtig erkl.: Er wird sich diesen Genuß durch ein stetes Andenken an die Kürze seines Lebens nicht zu sehr verbittern, weil ja Gott selbst ihm die wahre Herzensfreude als die schönste Gabe gewährt. Auch der Sinn von 19^b ist damit gewiß im Allgem. getroffen. LXX übers.: *ὅτι ὁ θεὸς περιπατᾷ αὐτὸν ἐν εὐφροσύνῃ καρδίας*, aber das müßte *בְּשִׂמְחָה* heißen; Hier. hilft dem ab, indem er *בְּשִׂמְחָה* statt

בשמחה liest: *eo quod Deus occupet deliciis cor ejus*. Aber auch in dieser Form ist diese Erkl. des מענה unannehmbar, denn ענה ב, dessen Causativ מענה wäre, bed. im Stile des B. Koheleth nicht im Allgem. sich mit etwas beschäftigen, sondern mit etwas abmühen (vgl. عسى IV *defatigare*), somit kann ענה בשמחה nicht bed.: mit Freude beschäftigt s. und dadurch von Anderem abgezogen werden. Und da die Erkl.: er macht ihn singen keiner Widerlegung bedarf, so bleibt מענה nur als Hi. von ענה entgegen, erwidern, erhören übrig. Hienach Hitz. wie AE und Kimchi mit Vergleichung von Hos. 2, 23 f.: Gott macht erhören d. h. bewirkt daß alle Dinge, welche was ihn freuen kann in oder an sich haben, seinen Wunsch erhören müssen. Aber die Weglassung des Obj. von welchem Hitz. bem. daß es, weil unbestimmt, unbestimmt gelassen sei, ist unerträglich hart und die Erkl. also geschraubt. Die meisten Ausll. übers.: denn Gott erhört (Ges. HW falsch: erhörte) ihn mit Freude seines Herzens d. h. gewährt ihm erhörungsweise solche. Ew. vergleicht Ps. 65, 6., aber das ist keine Belegstelle für den Ausdruck: jemanden mit etwas erhören = es ihm gewähren, denn ענה ist dort mit doppeltem Acc. verbunden und בצדק ist adv. Angabe der Art und Weise. Vor allem aber spricht gegen diese Deutung der Mangel des persönlichen Obj., der Verf. mußte מענה אוזן oder מענה schreiben. Wir fassen das Hi. ebenso wie bei dieser Deutung in der Bed. des Kal, lassen ihm aber seine nächste Bed. antworten (bei welcher מענה in Verbalbed. durch das Subst. מענה Antwort nahe gelegt ward) und erkl. wie in ähnlicher Weise schon Seb. Schmid Ramb. u. A.: Gott antwortet auf die Freude seines Herzens d. h. stimmt ihr bei, läßt ihn sein Wolgefallen daran inne werden, mit Einem genau entsprechenden Fremdworte: er correspondirt ihr. Ebendas macht die Freude zur Herzensfreude d. i. einer Freude bei der sich der Mensch nicht bloß äußerlich und momentan, sondern innerlichst wol fühlt, indem die Freude sein Herz durchdringt und befriedigt (Hohesl. 3, 11. Jes. 30, 29. Jer. 15, 16). Eine ähnliche sonst unbelegbare RA hatten wir v. 9 in dem אהב ב. Warum sollte ענה ב (הענה) nicht neben ענה ebenso möglich sein wie ἀμείβεσθαι πρὸς τι neben ἀμείβεσθαι τινα? Uebrigens braucht man בשמחה לכו nicht als Obj., man kann es auch als Zustandsangabe nehmen: Gott gibt Antwort bei der Herzensfreude eines solchen. In ענה erwidern = erhören ist die Antwort als gewährende, hier ist sie als Beifall gebende gedacht. Dafür daß das Hi. erweiterte Kal-Bed. haben kann, gibt Iob 35, 9 einen für unsere St. zwifach passenden Beleg.

Nachdem der Verf. die Gelegenheit ergriffen, wieder einmal sein Ultimatum auszusprechen, fährt er fort, die leidigen Uebel, die sich an den Reichtum hängen, zu registriren VI, 1—2: *Es gibt ein Uebel welches ich gesehen unter der Sonne, und in großer Schwere liegt auf dem Menschen: ein Mann welchem Gott Reichtum und Schätze und Ehre gibt und nicht entbehrt er für seine Seele alles dessen was er wünschen mag, Gott aber gibt ihm nicht Macht, dessen Genieß zu haben, denn ein fremder Mann hat den Genieß — das ist Eitel-*

keit und eine schlimme Seuche. Der Verf. gibt Selbstbeobachtetes wieder, aber indem er im zweiten Tempus erzählt, verallgemeinert er die Sache und setzt sie vor den Augen des Lesers in Scene. Gleiche Einführung mit *וַיֵּשׁ*, aber ohne das entbehrliche *אֲשֶׁר*, findet sich 5, 12, 10, 5. Ueber *רָבָה* s. zu 8, 6; *עַל* subjektivirt hier nicht wie 2, 17: es erscheint dem Menschen groß, sondern hat seine nächstliegende locale Bed., es ist ein großes (2, 21), in seiner Größe schwer auf den Menschen drückendes Uebel. Das Uebel ist nun nicht etwa der Mann selbst, sondern die Bewandtnis, die es mit ihm hat, wie wenn das Himmelreich z. B. einem Kaufmann verglichen wird (Mt. 13, 45 f.) nicht der Kaufmann an sich, sondern sein Thun und Erleben ein Bild des Himmelreichs ist. Zu *עֲשֶׂה וְיִכָּסִים* tritt hier wie 2 Chr. 1, 11 als Drittes hinzu. Was folgt übersetze man nicht: „und nicht gibts Fehlendes.“, denn daß *אֵינֶנִּי* mit pleonastischem Suff. „es gibt nicht“ bedeuten könne, ist aus Gen. 39, 9 nicht zu erweisen, also: und nicht entbehrt er für seine Seele (LXX καὶ οὐκ ἔστιν ὅσπερ αὐτὸν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ) was nur immer er begehrt. *חָסֵר* ist Adj. in der Bed. entbehrend, ermangelnd wie 1 S. 21, 16. 1 K. 11, 22. Spr. 12, 9., *לְנַפְשׁוֹ* für seine Seele d. i. Person ist s. v. a. das in späterem Sprachgebrauch gleichbed. *לְעַצְמוֹ*, *מִן* (versch. von dem *מִן* 4, 8) ist wie Gen. 6, 2 das partitive. Der *נִכְרִי*, dem dieses allen Wünschen genügende ansehnliche Vermögen schließlich anheimfällt, ist gewiß nicht der gesetzlich berechnigte Erbe (denn daß dieser in den Besitz eintritt, wäre trotz der Ungewiß seiner sittlichen Artung 2, 19 an sich nichts weniger als ein Unglück, sondern vollkommen in Ordnung 5, 13), sondern irgend welcher Fremde ohne rechtlichen Anspruch, nicht gerade ein Ausländer (Hlgsst.), sondern, wie Burger in seinem Latein erkl., *talīs qui proprie nullum habet jū in bona ejus cui dicitur בכרי* (vgl. *בְּכָרִיָּה* vom Nicht-Eheweibe in den Sprüchen). Daß Reichtum ohne Lebensgenuß nichts als Eitelkeit und schlimmes Krankheitsübel ist, begründet der Verf. nun indem er ein anderes Geschichtsbild vorführt und daran zeigt, daß Leben ohne Genuß schlechter ist als gar nicht ins Dasein getreten zu sein v. 3: *Wenn ein Mann hundert zeugte und viele Jahre lebte, und groß wäre der Betrag der Tage seiner Jahre und seine Seele sättigte sich nicht an dem Guten und auch ein Begräbnis würde ihm nicht, so sage ich: Besser als er ist die Fehlgeburt.* Die Accentuation von 3^a ist wie 2^a; die Trenner folgen sich auf *Athnach* hin ebenso wie 2 K. 23, 13 nur daß dort Groß-*Telscha* für *Pazer* steht. Hitz. weiß mit dem Satze *וְגַם-קְבוּרָה לֹא-הָיְתָה לוֹ* nicht zurechtzukommen und hält ihn für eine an unrechter Stelle in den Text aufgenommene Randglosse zu 5^a. Aber gerade das Unerwartete und mehr Zufällige als innerlich Nothwendige dieses Zuges im Bilde läßt uns schließen, daß der Verf. hier zeitgeschichtliche Thatsachen wie die S. 222 vermutungsweise angegebene in Ein Fantasiebild zusammen malt. Zu *מֵאָה* ergänzt sich selbstverständliches (*וּבְנוֹת*); Trg. und Midrasch machen zu dem Manne *בְּנֵי מֵאָה* Kain, Ahab, Haman und zeigen wenigstens darin daß sie bis ins Perserreich herabgehen ein Fünkchen histo-

rischen Verstandes. שְׁנֵים עָרְבָה wechselt mit שְׁנֵים עָרְבָה 11, 8 wie Neh. 9, 30. Um das lange Leben recht nachdrücklich zu bezeichnen faltet der Verf. die Jahre noch eigens in Tage auseinander: „und wenn es viel ist was (Hlgt.: *multum est quod*) betragen die Tage seiner Jahre“, vgl. das summirende יָמֵי וְיָרֵחֵי יָמֵי in Gen. c. 5. Mit וְנִפְשִׁי folgt die Kehrseite dieses kinderreichen langen Lebens: 1) seine Seele sättigt sich nicht d. i. genießt nicht mit Selbstbefriedigung von (מִן wie Ps. 104, 13 u. ö.) dem Guten d. i. all den Glücksgütern die er besitzt, mit Einem Worte: er wird seines Lebens nicht froh und 2) es wird ihm nicht einmal ein ehrliches Begräbnis zutheil, sondern etwa קְבִירַת חֲמוֹר Jer. 22, 19., was das Gegentheil eines Begräbnisses wie es einem Menschen ziemt (die Leiche des Artaxerxes Ochus wurde ein Futter der Katzen), wozu Elst. richtig bem., daß in ehrenvollem Begräbnis und rühmlichem Gedächtnis ein wenn auch schattenhaftes Glück gesehen werden könnte. Wenn nun aber einem so Kinderreichen und Langlebigen weder Genuß seines Glückes noch dieser Schatten des Glückes zutheil wird, dann kann der Verf. nicht anders urtheilen als daß die Fehlgeburt besser als er daran ist. Auf eine Reminiscenz aus dem B. Iob sind wir in diesem Stücke über das Misliche des Reichtums schon 5, 14 gestoßen, um so wahrscheinlicher daß auch hier Iob 3, 16 in die Gedankenformung eingreift. נֶפֶל ist der Fötus, welcher leblos dem Mutterschoße entfällt. Der Vergleich des Geschickes einer Fehlgeburt mit dem eines solchen Mannes fällt zu Gunsten ersterer aus v. 4. 5: *Denn in Nichtigkeit ist sie gekommen und in Finsternis geht sie dahin, und mit Finsternis wird ihr Name bedeckt. Auch hat sie die Sonne nicht gesehen und nicht gekannt — es ist ihr woler als jenem.* Sie ist בְּהֶבֶל ins Dasein getreten, weil es ein lebloses Dasein war, in das sie eintrat, als ihr selbständiges Leben beginnen sollte, und בְּחֹשֶׁךְ fährt sie dahin, indem man sie ohne Sang und Klang in aller Stille beiseite schafft und בְּחֹשֶׁךְ wird ihr Name bedeckt, denn sie bekommt keinen Namen, sie bleibt ein namenloses Wesen und wird vergessen als wäre sie nie gewesen. Nicht in lebendiges Dasein getreten ist sie auch (בָּרָא) so glücklich, die Sonne weder gesehen noch erkannt und genannt d. h. weder wahrgenommen noch in Vorstellung und Bewußtsein aufgenommen zu haben, also ist ihr auch der Anblick und die Kenntnis all der Eitelkeiten und Uebel, Täuschungen und Schmerzen unter der Sonne erspart geblieben. Vergleicht man ihr Geschick mit dem langen genußlosen Leben jenes Mannes, so stellt sich das Ergebnis heraus: נָחָה לָזֶה מֵיָה plus *quietis est huic quam illi*, was mit Verallgemeinerung des Begriffs der Ruhe (Iob 3, 13) in weiterem Sinne (s. das Glossar) s. v. a. *melius est huic quam illi* . . . יָה wie 3, 19). Die Verallgemeinerung des Begriffs geht noch weiter in dem mischnischen נָחָה לִי נָחָה z. B. Es ist dem Menschen besser (נָחָה לִי לְאָדָם) daß er sich in einen Kalkofen stürze als daß (וְאֵל) er seinen Nächsten öffentlich beschäme. Von diesem Sprachgebrauch aus faßte Symm. נָחָה לִי מִזֶּה als Obj. zu לֹא יָרִיב und übersetzte nach οὐδὲ ἐπειράθη διαγορᾶς ἑτέρου πράγματος πρὸς ἕτερον, wofür Hier. *neque cognovit distan-*

tiam boni et mali. Schon deshalb verwerflich, weil so der Vergleichung die Spitze abgebrochen wird, in die sie ausläuft, denn 5^b zieht da Facit. Freilich enthält dieses einen Gedanken, in den sich nicht leicht zu finden. Denn gesetzt auch daß Leben nicht an sich schon gegen Nichtsein ein Gut wäre, ist doch kaum irgend ein Leben schlechthin genußlos und ein Mann, welcher Vater von hundert Kindern geworden ist, der hat, wie es scheint, den Lebensgenuß vorzugsweise in geschlechtlichem Liebesgenuß gesucht und dann auch reichlich gefunden. Aber auch, wenn wir sein Leben minder sinnlich betrachten: werden ihm seine Kinder, wenn nicht alle, doch theilweise Freude gemacht haben und hat ein so reiches langes mit Glücksgütern ausgestattetes Familienleben nur Dornen und gar keine Rosen? Und ferner: wie kann bei der Fehlgerechtigkeit, welche ohne Bewegung und Leben gewesen, von Ruhe die Rede sein, wie von einer Lebensausgang jenes Langlebigen über treffenden Ruhe, da Ruhe ohne subjektiven Reflex, nicht empfunden Ruhe gar nicht unter den Gesichtspunkt des Mehr oder Minder, Wohl oder Uebel fällt? Die Aussage des Verf. hält nach keiner Seite hin die Probe exakten Denkens aus. Im Grunde will er sagen: Besser gar kein Leben als ein genußloses und noch dazu schimpflich endendes. Und es ist dies nur eine Besonderung des allgemeinen Satzes 4, 2 f. daß Gestorbensein besser ist als Leben und Nichtgeborensein noch besser als beides. Der Verf. verkennt daß das irdische Leben sein Ziel nicht in sich selbst trägt und macht von seinem falschen Eudämonismus aus, welcher nicht bis zu dem inneren, von der äußeren Lebensgestaltung unabhängigen Quell wahrer Glückseligkeit durchdringt, an der irdische Leben übertriebene undankbare Ansprüche. Ein selbst mehr tausendjähriges Leben ohne Lebensgenuß gilt ihm als werthlos v. 6. *Und wenn er zweimal tausend Jahre lang gelebt und Gutes nicht gesehn — fährt nicht Alles an Einen Ort dahin?* Diese lange Lebenszeit wird ebensowol wie die kürzeste von der Nacht der Scheol verschlungen und hat vor der kürzesten nichts voraus, wenn ihr das *רָאוּת טוֹבָה* abgeht d. i. der Genuß dessen was den Menschen glücklich machen kann. Das wäre richtig, wenn das „Gute“ innerlich, ethisch geistlich gefaßt würde; aber obwol nach Koheleths Anschauung die Furcht Gottes den Lebensgenuß mäßigend und heiligend überschwebt so bleibt es doch unerkant, daß sie, zur Gottesgemeinschaft vertieft in sich selbst ein Allerrealstes und Beseligendes und also höchstes Gut ist. Ueber *אֵלֶּיךָ* (hier wie Est. 7, 4 mit folg. Perf.: *etsi vixisset, tamen interrogarem: nonne etc.*) s. das Glossar; es kommt auch in der ältesten liturgischen Tefilla vor wie in dem Gebetsstücke *Nischmath* *אֵלֶּיךָ פָּנֵינוּ מֶלֶךְ שִׁירָה* (s. Baers Siddur *Abodath Jisrael* p. 207). *אֵלֶּיךָ שָׁנִים פַּעַמִּים* tausend Jahre zweimal, also ein Adamsleben einmal und dann noch einmal zurückgelegt. Anders AE: 1000 J. mit sich selbst multiplicirt, also eine Million, wie *עֶשְׂרִים פַּעַמִּים* $20 \times 20 = 400$, vgl. Trg Jes. 30, 26, welches *שְׁבַעֲתַיִם* mit $343 = 7 \times 7 \times 49$ übers. Viell. ist das richtig, denn warum wäre sonst nicht geradezu *שָׁנֵי אֲלָפִים* gesagt. Der Eine Ort ist wie 3, 20 das Erdinnere, Grab und Hades, denei

alles Lebendige verfällt. Selbst eine durchlebte Million von Jahren ist werthlos, denn sie verläuft zuletzt in Nichts. Das Leben hat nur so viel Werth als es Genuß gewährt.

Besser Erlangen als Verlangen VI, 7—9.

Alle Arbeit zielt auf Genuß und gegenwärtiger wirklicher Genuß ist immer besser als erstrebter künftiger v. 7: *Alle Arbeit des Menschen geschieht für seinen Mund und gleichwol hat die Seele nie genug* oder eig. sie wird nicht gefüllt, so daß sie nicht weiter und nicht mehr begehrte, נִמְלֵא ebenso passend von der Seele wie 1, 8 vom Ohre; denn daß Mund und Seele hier einander entgegengesetzt seien als „Organe des rein sinnlichen und darum vergänglichen Genusses und der Freuden tieferer, geistigerer und darum bleibenderer Art“ (Zöckl.), ist eine Behauptung, welche aus dem Texte heraushört was sie hineinwünscht — נִפֶּשׁ und נֶפֶשׁ stehen hier einander so wenig entgegen daß wie Spr. 16, 26. Jes. 5, 14. 29, 8 statt der Seele auch der Magen genannt sein könnte, denn es ist die begehrende und zwar nach den von außen ihr zuzuführenden Mitteln der Selbsterhaltung begehrende Seele gemeint (Psychol. S. 204); נֶפֶשׁ הַיָּפִי, schöne Seele *Chullin* IV, 7 ist ein Appetit welcher nicht wählerisch ist sondern vorlieb nimmt. וְגַם καὶ ὄμως, ὄμως δέ wie 3, 13. Ps. 129, 2. Alle Arbeit — will der Verf sagen — steht im Dienste des Selbsterhaltungstriebes und bringt es doch, obwol sie alle ihre Anstrengung auf dieses Ziel hin concentrirt, nicht zu voller Befriedigung der begehrenden Seele. Dies wird daraus begründet, daß die sonst verschiedensten Menschen in dieser Unersättlichkeit des Verlangens einander gleich sind v. 8: *Denn was hat voraus der Weise vor dem Thoren, was der Arme der vor den Lebenden zu wandeln versteht?* Die alten Uebers. bieten nichts für das Verständniß, aber schützen den Wortlaut des überlieferten Textes; denn Hier. wie der Syr., welche frei übers., folgen dem im Targum fixirten Midrasch, welcher החיים gegen den Geist des Buches vom seligen Jenseits versteht. Die Frage würde leichter wenn sich vor יוֹרֵד mit Bernst. Ginsb. vergleichendes מִן einschieben ließe; man müßte dann unter dem der vor den Lebenden zu wandeln weiß denj. verstehen der im öffentlichen Leben eine Rolle spielt, aber welche sonderbare Bezeichnung angesehener Personen wäre das! So wie der Text lautet ist יוֹרֵד Attribut zu לָצֵנִי was hat der Arme voraus, ein solcher näml. welcher versteht (s. über יוֹרֵד statt הַיּוֹרֵד zu Ps. 143, 10), nicht: welcher verständig (AE), יוֹרֵד ist nicht wie 9, 11 in sich geschlossener Begriff, sondern erhält durch das folg. נֶגֶד הַחַיִּים (vgl. 4, 13. 17 und zu der Infinitivform Ex. 3, 19. Num. 22, 13. Job 34, 23) die erforderliche Ergänzung und Färbung, die Accentfolge (*Zakef, Tischa, Silhuk* wie z. B. Gen. 7, 4) ist dem nicht entgegen. Wie LXX ihr πορευθῆναι κατέναντι τῆς ζωῆς, Venet. sein ἀπιέναι ἀντιπρόσθεν τῆς ζωῆς verstanden hat, ist unklar, schwerlich wie Grätz mit Mendelss.: welcher gegen

(נַגִּיר wie 4, 12) das Leben anzugehen, anzukämpfen, sich im Entsagen und Dulden zu üben hat; denn ‚mit dem Leben kämpfen‘ ist ein Ausdruck modernen Gepräges. הַחַיִּים bed. hier ohne Zweifel nicht das Leben, sondern die Lebendigen. Wir erkl. nun aber nicht wie Ew. welcher יוֹרֵד und לְהִלֵּךְ auseinanderreißt: Welchen Vorzug hat denn der Weise vor dem Thoren, der verständige Dulder, daß er vor den Lebenden wandle — womit gesagt sein soll (wie paßt aber diese Fragform dazu!), daß der weise Dulder dadurch einen Vorzug hat der ihm das Leben erträglich macht, daß er nicht die zerstörende Gier so walten läßt, sondern sich begnügt, ruhig dahinzuleben. Auch dieser Sinn ruhigen Fortlebens liegt in נַגִּיר הַחַיִּים nicht. ‚Vor den Lebenden zu wandeln wissen‘ ist wie jetzt fast allgemein anerkannt ist s.v.a. die rechte Lebensführung verstehen (Elst.), das *savoir vivre* besitzen (Hlgst.), in der rechten Lebenskunst erfahren sein (Zöckl.). Die Frage lautet sonach: Welchen Vorzug hat der Weise vor dem Thoren und welchen der Arme, der obwol arm doch seine gesellschaftliche Stellung zu behaupten weiß? Die Sache, um die es sich handelt, ist die Unerstättlichkeit des sinnlichen Begehrens. Der Weise sucht die Begierde zu beherrschen und der näher bezeichnete Arme weiß sie zu verbergen, indem er sich Entbehrungen auferlegt, um sich sehen lassen zu können und etwas aus sich zu machen. Aber vorhanden ist die Begierde doch in beiden und sie haben hierin nichts vor dem Thoren voraus, der dem Zuge der Begierde folgt und in den Tag hineinlebt. Er ist ein Thor, indem er unfrei und ohne Ueberlegung handelt, aber an sich ist und bleibt es wahr, daß Genuß und Befriedigung höher stehen als Trachten und Schmachten v. 9: *Besser ist das Sehen mit Augen als das Schweifen der Seele — auch das ist eitel und windiges Streben.* Man sieht aus dem mit מִרְאֵה wechselnden Inf. הִלָּךְ-נָפֵשׁ daß jenes nicht vom Gegenstande (11, 9), sondern der Handlung gemeint ist, näml. dem „Sichfreuen dessen was man hat“ (Trg.); dieses aber bed. nicht *grassatio i. e. impetus animae appetentis*, ὄρουσ' τῆς ψυχῆς (bei Marc Aurel III, 16), was Kn. Hlgst. Ginsb. vergleichen (denn *grassari* bed. הִלֵּךְ nur bei gewissen Subj. wie Feuer, Seuche u. dgl. und in gewissen Formen wie הִלָּךְ für הִלֵּךְ, zu denen הִלָּךְ = הִלָּכָה nicht gehört), sondern *erratio* das Gehen ins Weite, Schweifen in die Ferne (vgl. הִלָּךְ Wanderer), ὁρμασμός ἐπιθυμίας Weish. 4, 12 — Gehen ist der Gegens. der Ruhe, die Seele welcher es eigen ist, nicht voll oder satt zu werden, gehet aus und sucht und kommt nicht zum Ziele. Diese der Seele natureigentümliche Unerstättlichkeit, diese endlose Unruhe gehört auch zu den Miserabilitäten des Diesseits, denn Haben und Genießen ist doch besser als dieses stete Hungern und Lungern. Man darf in 9^a nicht mehr hineinlegen als darin liegt wie Elst.: „der einzige dauerhafte Genuß des Lebens besteht in der ruhigen Betrachtung dessen was es Anmutiges und Schönes darbietet, ohne daß diese geistige Freude sich mische mit der Begierde des Besitzens, des sinnlichen Genießens.“ Der Begriff des מִרְאֵה צִיּוֹנִים ist da recht schön aber textwidrig idealisirt. Soll 9^a ein Sittenspruch sein, so übers. Lth. am

besten: *Es ist besser das gegenwertig Gut gebrauchen, Denn nach anderm gedencken.*

Des Menschen Ohnmacht und Kurzsicht gegenüber dem Schicksal VI, 10 ff.

Die Zukunft, nach welcher sich die Seele ausstreckt, um zu finden was sie sättige, ist nicht des Menschen, eine Macht, gegen welche der Mensch ohnmächtig ist, gestaltet sie v. 10: *Was geschieht, längst ist genannt sein Name, und es ist bestimmt was ein Mensch sein wird, und nicht kann er rechten mit dem der stärker als er.* Dem Tempusgebrauch nach wäre genauer zu übers.: Was (jemals) in die Erscheinung getreten ist, dessen Name war vorlängst genannt d. h. dessen Was und Wie war längst beschlossen und, so zu sagen, formulirt. Dieses *כבר הָיָה* fällt nicht mit dem *כָּבֵר נִקְרָא שְׁמוֹ* 1, 10 zus.; denn die Aussage hier gilt nicht dem Kreislaufe des Geschehens, sondern der Vorherbestimmung. Danach ist auch *וְנִדְרָה אֲשֶׁר-הוּא אָדָם* zu verstehen. Gegen die Accente, unwahrscheinlich periodisierend und die Prägnanz des *אֲשֶׁר הוּא אָדָם* verwischend Hitz.: „und bekannt ist daß wenn einer ein Mensch ist, so kann er nicht u. s. w., was schon dadurch unmöglich wird, daß *אֲשֶׁר הוּא אָדָם* nicht innerhalb des Satzes *וְנִדְרָה* ein eingeschachtelter Bedingungssatz sein kann. Offenbar steht *וְנִדְרָה*, welches im Sinne von *constat* müßiger Wortaufwand wäre, in Parallele mit *נִקְרָא שְׁמוֹ* und bed. gewußt, näml. vorhergewußt als Passiv von *ידע* im Sinne von Sach. 14, 7 vgl. Ps. 139, 1 f. Bullock vergleicht richtig Act. 15, 18 *καὶ ἅπαντες ἀπ' ἀρχῆς ἔσται τῷ θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ*. Nach *ידע* kann *אֲשֶׁר* wie gewöhnlicher *כִּי*, daß, bed. 8, 12. Ez. 20, 26., aber weder „daß er ein Mensch ist“ (Kn. Vaih. Luzz. Hgst. Ginsb.) noch „daß es der Mensch ist“ (Ew. Elst. Zöckl.) gibt zusammenhangsgemäßen Sinn. Wie *מה* nach *ידע* *quid* bed., so kann *אֲשֶׁר* nach *ידע* *quod* = das was bed. (vgl. Dan. 8, 19., obwol es eines Beweises gar nicht bedarf) und *id quod homo est* das was ein Mensch ist (wir können *הוּא* nicht ohne Ausdruck eines bestimmten Zeitbegriffs wiedergeben) will sagen, daß das ganze Sein eines Menschen, sei es dieser oder jener, nach allen Zeiten und Seiten vorhergewußt ist, vgl. zu dieser prägnanten Nominalsatzbildung 12, 13. Gegen diese Gestaltung seiner Natur und seines Geschicks durch eine höhere Hand ist der Mensch unermöglich Einsprache zu erheben. Der Ged. 10^b ist der gleiche wie Jes. 45, 9. Röm. 9, 20 f. Ueber das *Chethib* *שְׁחַתְּתָהּ* mit seinem *Keri* *שְׁחַתְּתָהּ* s. die textkrit. Bem. Das *Chethib* ist nicht unzulässig, denn der Stärkere als der Mensch ist *מִיָּדָה* *הַחֲקִירָה* *מִיָּדָה*. Auch *הַחֲקִירָה* ließ es sich allenfalls lesen: mit einem der ihn überwältigt, Uebermacht über ihn hat und erweist. Die Bibelsprache kennt zwar kein *Hi* *הַחֲקִירָה* (Herzf. und Fürst vergleichen *הַגְּבִיר* Ps. 12, 5), aber in der Targumsprache ist *אַחֲקָה* gewöhnlich, man sagt aram. *אַחֲקָה* *נִצְרָה* seine Begier gewann die Oberhand, und in der Schulsprache des Talmud ist *הַחֲקִירָה* von Erhebung gewichtiger Einwände üblich z. B. *Kamma* 71^a: *מִחֲקִירָה*

לֹא מִרַּחֵם מִי אִיכָּא מִיִּדְרָא d. h. Mar Sutra wendet dagegen ein: gibt es wol etwas u. s. w. Jedoch ist das Verbum, zumal im Perf., an u. St. minder passend. In לֹא-יִיכָּל liegen die Begriffe der physischen und (vgl. Gen. 43, 32. Dt. 12, 17. 16, 5 u. s. f.) moralischen Unmöglichkeit ineinander. Der Mensch kann es nicht und soll es auch nicht v. 11: *Denn es gibt der Worte viele, welche die Eitelkeit mehren, was kommt für den Menschen dabei heraus?* Das Rechten יִיךָ geschieht in Worten; דְּבָרִים hier im Begründungssatz wird also nicht ‚Dinge‘ (Hgst. Ginsb. Zöckl. Bullock u. A.) bed., sondern Worte. Wie jenes Entgegenringen gegen Gottes Bestimmung und Fügung erfolglos und verwerflich ist — es bleibt dem Menschen nichts übrig als zu resigniren, als seine Bedingtheit durch Gottesfurcht anzuerkennen — so gibt es auch der Worte (Redereien) viele, welche die ohnehin in dieser Welt vorhandene Menge des Eitlen nur noch vermehren, indem sie, weil resultatlos, keinen Vortheil für den Menschen haben. Mit Recht findet Elst. hierin eine Hindeutung auf die zu Koheleths Zeiten sich schon ausbildende jüdische Schulgelehrsamkeit. Wir wissen aus Josephus, daß das Problem menschlicher Freiheit und göttlicher Absolutheit ein Streitgegenstand der Parteien war: die Sadducäer betonten die menschliche Freiheit dermaßen, daß sie nicht allein alle göttliche Vorherbestimmung, sondern auch Mitbestimmung ausschlossen *ant.* XIII, 5. 9. *bell.* II, 8, 14.; die Pharisäer dagegen nahmen ein Ineinandergreifen der göttlichen Vorherbestimmung (ἐμπαρμένη) und der menschlichen Freiheit (τοῦ ἀνθρώπου τὸ βουλούμενον) *ant.* XIII, 5, 9. XVIII, 1, 3. *bell.* II, 8, 14. Der Talmud gewährt uns keinen Einblick in diesen Streit, aber der talmudische Satz: הָכֵל בִּידֵי שָׁמַיִם דּוּחַ מִירְאָת שָׁמַיִם (*Berachoth* 33^a u. ö.), welcher alles durch Gottes geschichtsgestaltende Macht bedingt, aber der religiös-sittlichen Selbstentscheidung des Menschen die Freiheit wart, kann als pharisäische Maxime gelten. Paulus stellt sich in Röm. c. 9 auf diese Seite und der Verf. des B. Koheleth würde diesen Satz als seine Ueberzeugung unterschreiben, denn die Forderung אֶת-הָאֱלֹהִים יִרָא ist Kern und Stern seines pessimistischen Buches. Der Mensch soll Gott fürchten und übrigens ohne Rechten und Grübeln ihn walten lassen v. 12: *Denn wer weiß was dem Menschen gut ist im Leben die Zahl der Tage seines eitlen Lebens hindurch und die er dem Schatten gleich verbringt? Niemand kann ja dem Menschen anzeigen was nach ihm sein wird unter der Sonne.* Wir übers. אֲשֶׁר nur deshalb mit ‚ja‘ weil auf ‚dieweil‘ im Deutschen kein Fragwort folgen kann. Der Satz mit אֲשֶׁר (wie 4, 9. 8, 11. 10, 15 vgl. Hohesl. S. 83 unt.), der Bed. nach nicht versch. von כִּי, verhält sich begründend zu dem mit כִּי beginnenden. Der Mensch ist in die Gegenwart hincingestellt. Um ihm sagen zu können, was ihm gut sei d. h. welche Stellung er im Leben einnehmen, welche Richtung er seinem Wirken geben, welche Entscheidung er in schwierigen und folgereichen Fällen treffen soll, müßte man nicht allein seine Zukunft, sondern überhaupt die Zukunft durchschauen können; aber als Tropfen im Strome der Geschichte sind wir arme Tropfe, welche auf die Gegenwart eingepfereht sind.

Ueber den auf die Kürze des Menschenlebens, dessen Tage gezählt, hindeutenden Acc. der Dauer 'מִסְפָּר יָמָיו s. 2, 3. Mit הָבֵלֹו wird wie 7, 15. 9, 9 dem Leben, wie schon im Namen Hebels, des zweitgeborenen Menschen, das Attribut hauchartiger Vergänglichkeit gegeben, welches יִרְעָשָׁם בָּצֵל in dem Werthe eines Relativsatzes, wie öfter nach vorausgegangenen participialen Attributen z. B. Jes. 5, 23., fortsetzt. Man übers.: die er verbringt wie der (ein) Schatten (nach 8, 13. Iob 14, 2), nicht: wie einen Schatten; denn obwol auch die Lebenstage selber dem Schatten gleichen Ps. 144, 4 u. ö., so paßt dazu doch nicht dieses עֲשָׂה, welches ohne ein Gracismus zu sein (Zirkel Grätz) mit der griech. RA ποιῆν χρόνον Act. 15, 33 vgl. Spr. 13, 23 LXX (auch lat. *facere dies* Tage hinbringen bei Cicero, Seneca und anderwärts) zusammentrifft. Ebenso wird im Syr. und paläst. Aramäisch חֲבַץ in der Bed. *transigere* von der Zeit gebraucht. אֶתְהַרִי will nicht sagen: nach seinem gegenwärtigen Zustande, wo er die Wahl hat (Zöckl.), sondern wie 3, 22. 7, 14: nachdem er vom Schauplatz abgetreten. Luzz. erläutert es richtig: ob seine Kinder am Leben bleiben werden? ob das Vermögen, das er zu erwerben bemüht ist, ihnen verbleiben und nützen wird? Es sind das aber nur Beispiele. Der Verf. will sagen, daß der Mensch weder sich selbst noch einem Andern sagen kann, was in bestimmten Fällen das wahrhaft Frommende, weil er, um dies sagen zu können, über die Grenzen des einzelnen Menschenlebens, welches nur ein kleines Glied des großen Ganzen, weit hinaus in die Zukunft schauen können müßte.

Zweites Schlußstück:

Sprüche von Besserem, vermeintlich Besserem, guten Dingen, guten und bösen Tagen VII, 1—14.

Wir befinden uns hier in der Mitte des Buches. Von den 220 Versen ist 6, 10 der mittelste und mit 7, 1 beginnt der dritte der 4 סדרים, in welche die Masora (s. hinter den textkrit. Bem.) das Buch zerfällt. Die hier zunächst folgende Spruchreihe 7, 1—10 hat, wie wir S. 193 bemerkt, טוב zum gemeinsamen Stichwort und insofern טוב-מה 6, 12 zum Haken, an dem sie sich einhängt. Aber wenigstens die ersten drei Sprüche (טוב כעס, טוב ללכת, טוב שם) stehen mit dem Vorausgegangenen nicht bloß in dieser äußerlichen Verknüpfung: sie setzen die in 6, 3 ff. enthaltene niedrige und finstere Taxirung des irdischen Lebens fort. Der erste Spruch ist ein synthetischer Zweizeiler (s. Spruchbuch S. 8). Der bezielte Ged. ist der der zweiten Hälfte VII, 1: *Besser ein Name als gutes Salböl, und besser der Tag des Todes als der Tag da einer geboren wird.* Wie רָצָה und רָאָה eignen sich auch יָשָׁם und שָׁמָן zum Wortspiel (s. zu Hohesl. 1, 3). Lth. übers. *Ein gut Gerücht ist besser denn gute Salbe.* Sagt man dafür denn *Wolgeruch* so ist das die bestmögliche Wiedergabe des Wortspiels. Bei der Wortstellung

טוב שם טוב משמן טוב wäre Adj. zu שם (ein gut Gerücht geht über Wolgeruch); das vorausstehende טוב ist Präd. und שם bed. also wie in dem verwandten Spruche Spr. 22, 1 für sich allein einen guten wolklingenden ehrlichen, wenn auch nicht ehrenvollen, Namen, vgl. אֲנָשֵׁי הַשֵּׁם die namhaften Männer Gen. 6, 4. בְּלִי-שֵׁם namenlos Iob 30, 8. Diesem heiteren Avers des Distichs gibt der Verf. den finstern Revers: der Tag des Todes besser als der Tag wo einer (ein Mensch) oder er (der Mensch) geboren wird, vgl. zu dieser Bez. des Fürworts auf irgendwelchen Menschen oder den Menschen als solchen 4, 12. 5, 17. Es ist das selbe Klagelied wie 4, 2 f., welches in hellenischem Munde weniger befremdet als in israelitischem; die Trausen, ein thrakisches Volk, sollen wirklich den Geburtstag als Trauertag und den Sterbetag als Festtag gefeiert haben (s. Bähr zu seiner deutschen Uebers. des Herodot V, 4) — in dem Volke des alten Bundes war das nicht möglich; auch ein Ausspruch wie 1^b ist nicht im Sinne der alttest. Offenbarungsreligion, aber es ist bedeutsam, daß er innerhalb derselben ohne Abfall von ihr möglich war¹, innerhalb der neuest. Offenbarungsreligion ist er ausgenommen in so besonderen Beziehungen wie Mt. 26, 24 ohne Abfall von ihr oder ohne Umdeutung seines urspr. Sinnes (wie z. B.: Ein mit Hinterlassung eines guten Namens zurückgelegtes Leben ist besser als ein erst beginnendes) schlechthin unmöglich. Um so neutestamentlicher (vgl. z. B. Lc. 6, 25 οὐαὶ ὑμῖν οἱ γελοῶντες νῦν) lautet in diesem auf der Grenze beider Testamente stehenden seltsamen Buche v. 2: *Es ist besser zu gehen in ein Trauerhaus als zu gehen in ein Trinkgelage-Haus, sintemal jenes das Ende jedes Menschen ist und der Lebende es zu Herzen nimmt.* Es ist ein Haus gemeint, in welchem um einen Dahingeschiedenen getrauert wird; die Trauer währte 7 Tage (Sir. 22, 10 πένθος νεκροῦ ἑπτὰ ἡμέραι) und dehnte sich wie beim Tode Ahrons und Mose's bis auf 30 Tage aus, die spätere Praxis unterscheidet die Klagetrauer (אֲבִיבִיחַ) vom Tode bis zur Beerdigung und die Todtentrauer (אֲבִלִיחַ), welche in 7 + 23 Tage strengerer und leichter Trauer zerfällt; auf die Rückkehr vom Leichencondukt folgte ein Trostmahl, zu welchem nach einer wie es scheint alten Sitte die Condolirenden beisteuerten (Jer. 16, 7. Hos. 9, 4. Tob. 4, 17 *funde vinum tuum et panem tuum super sepulcra justorum*).² Diese Trauergelage läßt obiger Spruch außer Betracht, obwol auch in Betreff dieser zwischen בֵּית מִשְׁתֶּה und בֵּית אֲכָל der Gegensatz besteht, daß in letzterem mäßig und nicht bis zur Berausung getrunken werden soll.³ Das Gehen ins Klagehaus ist gewiß als Besuch zum Zwecke der Beileids-

1) Die Reflexionen des Predigers — sagt Hitzig in dem Süddeutschen ev.-protest. Wochenblatt 1864 Nr. 2 — geben das Bild einer Zeit, in der die Menschen, getheilt in die Erinnerung einer mächtigen religiösen Vergangenheit und wieder skeptisch durch die Kläglichkeit der Gegenwart, unsicher hin- und hergreifend gerade jene Festigkeit des Glaubens zu verlieren drohen, die das erste Merkmal der Religion der Propheten gewesen war.

2) Vgl. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud (1870) Art. Trauer.

3) Maimuni *Hilchoth Ebel* IV, 7. XIII, 8.

bezeugung und Tröstung gedacht; diese Besuche setzten sich von dem Trostzuspruch am Grabe aus während der ersten sieben Trauertage fort (Joh. 11, 31).¹ So in ein Trauerhaus zu gehen und innerliche Theilnahme zu bethätigen ist besser als in ein Trinkhaus zu gehen, wo festlich und lustig gezecht wird, deshalb nämlich weil jenes (daß um ihn als Verstorbenen getrauert wird) das Ende jedes Menschen ist und der Ueberlebende zu Herzen nimmt, näml. dies daß er, wie ihm wieder einmal an einem Beispiel unter die Augen gerückt wird, sterben muß. **הַיָּא** folgt attractionell dem Geschlechte des **סוֹף** (vgl. Job 31, 11 *Keri*). Was zu 3, 13 über **בֵּל-הָאָדָם** gesagt worden, gilt auch für u. St. **הָחַי** ist regelrecht vocalisirt; über die Ausnahme **הָחַי** s. Baer in den kritischen Bem. unserer Jesaias-Ausgabe (1872) zu 3, 22. Die RA **שִׁים עַל-לֵב** hier und 9, 1 ist gleichbed. mit **שִׁים אֶל-לֵב**, **שִׁים בֵּל** (z. B. Jes. 57, 1), **שִׁים בֵּל**. Wie sich dieser Spruch mit Koheleths Ultimatum: Nichts besser als essen und trinken u. s. w. (2, 24 u. ö.) verträgt, darüber haben sich schon die Talmudisten den Kopf zerbrochen; Manasse ben-Israel in seinem *Conciliador* (1632 u. ö.) ergeht sich darüber in vielem erfolglosen Gerede.² Die Lösung ist leicht. Das Ultimatum lautet nicht auf Lebensgenuß unbedingt, sondern auf Lebensgenuß mit Gottesfurcht. Indem der Mensch dem Tode ins Angesicht sieht, ergibt sich ihm beides daß er das kurze Leben zu nutzen, aber im Hinblick auf das Ende nutzen soll, also in einer vor Gott verantwortlichen Weise. Die Lebensfreude soll also kein Saus und Braus, sondern eine durch Ernst temperirte Heiterkeit sein v. 3. 4: *Besser Bekümmernis als Lachen, denn bei traurigem Antlitz ist's wol dem Herzen. Weiser Herz ist im Trauerhause und der Thoren Herz im Freudenhause.* Kummer und Gram **בָּעֵם**, sei es über uns selbst empfundener oder durch Andere verursachter, ist besser, näml. sittlich besser, als ausgelassene Lustigkeit, das Herz befindet sich bei **רָע פְּנִים** Böse aussehn (Inf. wie **רָע** Jer. 7, 6) des Angesichts (vgl. **פְּנִים רָעִים** Gen. 40, 7. Neh. 2, 2) d. i. Trauergeberde besser, als beim Lachen, welches nur das dem Menschenherzen eigene Gefühl der Unbefriedigung durch Irdisches maskirt Spr. 14, 13. Anderwärts bed. **רָע פְּנִים**, das Herz ist (sei) wolgemut, z. B. Ruth 3, 7. Richt. 19, 6; auch hier ist heitere, aber dem Menschen als religiös-sittlichem Wesen wolthuende Empfindung gemeint. Bei trauervollem Antlitz kann einem weit woler ums Herz sein als bei lachendem Mute und in lustiger Gesellschaft. Wesentlich richtig Lth. nach Hier., welcher seinerseits dem Symm. folgt: *durch trauern wird das hertz gebessert.* Das Wolsein ist hier als Reflex eines sittlichen *bene se habere* gemeint. Der Schmerz verinnerlicht, zieht nach oben, heiligt, verklärt. Darum ist der Weisen Herz im Trauerhause, und im Freudenhause dagegen der Thoren Herz d. h. dorthin geht ihres Herzens Zug, dort fühlen sie sich heimisch; Freudenhaus ist ein solches, wo alle Tage Feste sind oder wo gerade jetzt in Freude geschwelgt

1) Ebend. XIII, 2: **כָּל יוֹם וְיוֹם מִשְׁבַּע יָמִי אֲבִילוֹת בְּאֵין בְּנֵי אָדָם לִנְחָמוֹ**.

2) s. die englische Uebers. von Lindo (London 1842) Bd. 2 S. 306—309.

wird. Daß v. 4 nicht durch *Athnach*, sondern *Zakef* halhirt wird, hat seinen gesetzlichen Grund darin, daß von den auf אָבֵל folgenden Wörtern keines aus drei Sylben besteht, vgl. dagegen 7, 7 בָּם. Von hier an reißt die Inhaltsverwandtschaft ab, wodurch diese Spruchreihe als Schlußstück mit dem in c. 6 vorausgegangenen Betrachtungen zusammenhängt. Ein vierter Spruch von dem was besser ist (טוֹב מֶן) hält wie der dritte die Thoren und den Weisen einander entgegen v. 5. 6: *Besser zu hören eines Weisen Schelten als daß einer der Thoren Gesang hört, denn wie Geknister der Nesseln unter dem Kessel, so das Gekicher des Thoren — auch das ist eitel.* Wie Spr. 13, 1. 17, 10 ist נִצְרָה des Weisen strenge und harte Rede, welche eindrucklich tadelnd, nachdrücklich warnt, heilsam schreckt. שִׁיר bed. an sich nur Gesang, mit Ausschluß jedoch des Trauergesangs; Thoren-Gesang ist wenn nicht unsittlicher doch sittlich und geistig hohler, sinn- und zügellos tollender. Statt מְשֻׁמֵּץ heißt es מְאִישׁ שִׁמְעַת, indem die zweierlei Handlungen des Hörens auf verschiedene Subjekte vertheilt werden. Feuer von Dornreisig flackert schnell auf und prasselt lustig, aber verprasselt auch schnell (Ps. 118, 12), ohne daß das Fleisch im Topfe davon gar wird, während Scheitholz, ohne Lärm zu machen, dies ruhig und sicher leistet. Wir treffen mit Kn. Vaih. in der Nachbildung des Wortspiels zus. Wenn Zöckl. dagegen bem., daß Nesselfeuer schwerlich knistern dürfte, so rathen wir dem Freunde, es einmal im Spätsommer mit einer Tracht Stengel hohen dichten Nesselgesträuchs zu versuchen. Das gibt ein hell aufloderndes, schnell verhauchendes Feuer, welchem hier, wie er treffend bem., das inhaltsleere Gelächter thörichter Menschen verglichen wird, denen aller Ernst und aller tiefere sittliche Gehalt des Lebens abgeht. Dieses Gelächter ist eitel wie jenes Geprassel. Zwischen v. 6 und 7 ist ein Hiatus. Denn wie v. 7 sich grundangebend zu v. 6 verhalten könne, dies zu sagen ist noch keinem Ausl. gelungen. Hitz. hält 6^a für Begründung von v. 5, 6^b aber für Gegenrede, wie ihre Motivirung v. 7 zeige, wider die Behauptung v. 5 — ein Kunststück des Denkens, das ihm Niemand so leicht nachmacht. Elst. übers.: „Doch das Unrecht bethört den Weisen“, indem er über dieses ‚doch‘ klüglich schweigt. Zöckl. findet wie Kn. Ew. den vermittelnden Ged. darin, daß die Eitelkeit der Thoren ansteckend wirke und auch den Weisen leicht bethöre. Aber von Eitelkeit des Thoren im Allgem. war keine Rede, sondern von seinem Singen und Lachen, wozu v. 7 nicht die entfernteste Beziehung hat. Anders Hgst.: Es wird in v. 7 der Grund angegeben, warum das Glück des Thoren so kurz ist; erst geht die *mens sana* verloren und dann erfolgt das Verderben. Aber dann müßte es יִהְיֶה כְּסִיל heißen; die Bem., חכם heiße hier ein solcher der es sein sollte und könnte, ist eine reine Volte (taschenspielerische Kartenvertauschung). Ginsb. meint, die zwei Verse mit כִּי seien einander coordinirt: v. 6 gebe den Grund für 5^b und v. 7 für 5^a an, indem hier beispielsweise ein der Bestechung Zugänglicher angeführt werde, welcher klug daran thue, sich deshalb von dem Weisen zurechtweisen zu lassen. Aber so verstanden sein wollend hätte der

Verf. statt חכם 7^a ein anderes Wort gebraucht und nicht den Rügenden und den der die Rüge verdient beide mit חכם, jenen direkt, diesen wenigstens indirekt, bezeichnet. Wie setzen das Verzeichniss der vielen vergeblichen Versuche, v. 7 in Zus. mit v. 6. 5 zu bringen, nicht weiter fort. Unsere Ansicht ist folgende: v. 7 ist die zweite Hälfte zu der verlorengegangenen ersten Hälfte eines Vierzeilers, der, wie man zu erwarten hat, mit טוב begann. Die erste Hälfte lautete ungefähr so wie Ps. 37, 16 oder besser noch wie Spr. 16, 8 und also der ganze Spruch:

טוב מַעַט בְּצָרָקָה
 מִרַב תְּבוֹאוֹת בְּלֹא מַשְׁפָּט:
 כִּי הַעֲשֹׁק יְהוֹלֵל הַכֶּסֶם
 וַיֵּאֱבֹר אֶת-לֵב מַחֲנֶה:

Wir gehen noch weiter und vermuten daß, nachdem die erste Hälfte zu Verluste gegangen war, jenes von der Punctuation zu v. 6 geschlagene גם זה הכל eingesetzt worden ist, um für das כי עשק einen Anschluß zu schaffen: Auch das ist eitel daß (כי wie אשר 8, 14). Ohne uns nun weiter mit Enträthselung des כי zu mühen übers. wir v. 7: .. *Denn die Erpressung macht Weise zu Tollen und zu Grunde richtet den Verstand Bestechung.* Aus der verlorengegangenen ersten Hälfte ging hervor, daß es sich hier um die Pflichten des Richters handelt, eingeschlossen die eines Machthabers, in dessen Hand die ihm Untergebenen mit ihrem Eigentum und Leben gegeben sind. Die zweite Hälfte ist wie ein Echo von Ex. 23, 8. Dt. 16, 19. Was dort שָׁחַד bed. hier wie Spr. 15, 27 מַחֲנֶה, מַעֲשֵׂק ist demgemäß Bedrückung, wie sie derj. übt, der den Andern welcher der Rechtshülfe und überh. des Beistands bedarf zur Erkaufung dieser durch Geschenke zwingt. Solche gewinnsüchtige Erpressung, wenn es dabei auch nicht auf Beugung des Rechts, sondern nur auf Werbung und Bezahlung der Gunst abgesehen ist, macht den Weisen zum Tollen (הוֹלֵל wie Iob 12, 17. Jes. 44, 25) d. h. sie reißt, indem die Geldgier mehr und mehr sich steigert, zu der verblendeten Unsittlichkeit und Charakterlosigkeit fort, und solche Schenkung zum Zwecke der Umstimmung und Bestechung richtet das Herz d. i. den Verstand (vgl. Hos. 4, 11. Psychol. S. 249) zu Grunde (vgl. *Bereschith rabba* c. 56: סבא סבא אוברה לִיכך Alter, Alter, du hast wol deinen Verstand verloren!), indem sie das Urtheil trübt, das Gewissen abstumpft und den Menschen zum Knechte seiner Sucht macht. Die Conj. הַעֲשֵׁק für הַעֲשֹׁק (Burger wie früher Ew.) ist hienach unnöthig, sie hat den Parall. gegen sich und gibt einen, so allgemein ausgesprochen, unwahren Ged. Die Bedd. *gives lustre* (Desvieux) oder *makes shine forth* = *makes manifest* (Tyler) hat הוֹלֵל nicht; auch wird für besseren Anschluß des v. 7 an v. 6 so nichts erreicht. Treffend Venet. ἐξοτρίσαι. AE meint, מַחֲנֶה sei hier s. v. a. מַחֲנֶה; Mendelss. wiederholt es, obwol ihm sonst das Bewußtsein der syntaktischen Regel Ges. § 147^a nicht fehlt. Es folgt nun ein vierter oder, den verstümmelten mit gerechnet, fünfter Spruch von dem was besser ist v. 8. 9: *Besser einer Sache Ausgang als ihr Anfang, besser ein Langmütiger als ein Hochmütiger. Uebereile dich nicht in deinem Geiste, ärgerlich*

zu werden, denn Aerger lagert sich in der Thoren Busen. Der Satz 8^a will zunächst so objektiv verstanden sein wie er lautet. Er ist nicht ohne Beschränkung wahr, denn von einer an sich schlechten Sache gilt eher das Gegentheil Spr. 5, 4. 23, 32. Ist aber eine Sache nicht an sich schlecht, so ist das Ende ihres Werdens, die Erreichung ihres Zieles, die Vollendung ihrer Bestimmung immer besser als ihr Anfang, der es ungewiß läßt, ob er zu einem gedeihlichen Ausgang führen werde. Ein Beispiel dafür ist das Wort Solons an Crösus, daß nur derj. glücklich zu preisen sei, dem das Glück zutheil wird, im Besitze seiner Glücksgüter sein Leben wol zu enden (Herod. 1, 32). Der Spruch 8^b wird, da was er sagt in v. 9 weiter verfolgt wird, in etwelchem Zus. mit 8^a stehen. An sich schon fordert die oft lange und langsame Entwicklung zwischen Anfang und Ausgang zuwartende Geduld. Liegt es aber in des Menschen Interesse, die Sache zu Ende gebracht zu sehen, so wird ein אָרָה אֲרָה dennoch mit Selbstbeherrschung in aller Ruhe das Ende abwarten, während es in der Natur des גָּבִיחַ Hochmütigen liegt, über die Langsamkeit des Fortgangs zu schelten und das Ende durch gewaltsames Eingreifen herbeizwingen zu wollen; denn der Hochmütige meint, es müsse Alles ihm augenblicklich nach Wunsch zu Diensten sein, und bemißt was Andere leisten sollten nach seinem maßlosen Selbstgefühl. Man kann mit Hitz. übers.: Besser Langmut (אֲרָה = אָרָה) als Hochmut (גָּבִיחַ Inf. wie שָׁפַל 12, 4. Spr. 16, 19). Aber es ist kein Grund vorhanden, אֲרָה nicht wie Spr. 16, 5 und sonst überall für die Verbindungsform von גָּבִיחַ und also אָרָה für die von אֲרָה zu halten; es kommt auf eines hinaus, ob die zwei Eigenschaften oder (vgl. 5^b) die so und so geeigenschafteten Personen verglichen werden. In v. 9 warnt der Verf. vor diesem Hochmut, welcher, wenn nicht Alles sofort nach seinen Gedanken geht, in leidenschaftliche Erregung geräth und unbesonnen urtheilt oder auch mit plumper Hand vorzeitig eingreift. אֲלֵ-תִבְהַל überstürze nicht, haste nicht, übereile dich nicht wie 5, 1. Weshalb בְּרִיחָהּ nicht בִּנְפֶשֶׁךָ oder בִּלְבָבְךָ gesagt ist, darüber s. Psychol. S. 197—199: leidenschaftliche Erregungen überkommen den Menschen nach bibl. Vorstellung von seinem Geiste aus Spr. 25, 28 und in der Bethätigung des Geistes tritt in Mut und Stimmung was im Herzen ist nach außen Spr. 15, 13. רָשׁוֹן ist ein solcher Inf. wie רָשׁוֹן 5, 11. Die Warnung wird dadurch begründet, daß Aerger oder (כַּעַס mehr potentiell als actuell gefaßt) Aergerlichkeit in der Thoren Busen ruhet d. h. gepflegt und genährt wird und also heimisch ist und gleichsam (כַּעַס persönlich etwa wie ein böser Dämon gedacht) sich heimisch fühlt (יָנִיחַ wie Spr. 14, 33). Der hochmütig Aufbrausende und Herausplatzende stellt sich also den Thoren gleich. In der That ist es eine Thorheit, sich von Widerwärtigkeiten zu Aerger fortreißen zu lassen, welcher die Heiterkeit der Seele trübt, die Besonnenheit des Urtheils raubt und die Gesundheit untergräbt, statt sich mit Gleichmut (*aequitas animi*) d. h. ohne stürmische Bewegung und Gleichgewichtsstörung der Seele über allen Widerwärtigkeiten zu behaupten.

Von jetzt ab wird die Spruchform mit טוב-מן verlassen, aber טוב

bleibt auch noch das Stichwort der folg. Sprüche. Der nächstfolg. Spruch ist insofern auch sinnverwandt, als er sich gegen eine bes. Art des כִּסֵּס, nämll. die Unzufriedenheit mit der Gegenwart richtet v. 10: *Sage nicht: Wie kommt es daß die früheren Zeiten besser waren als die jetzigen; denn nicht aus Weisheit heraus fragst du nach diesem.* Die Abmessung richtet sich an den von Horaz (poet. 173 s.) treffend gezeichneten

*Difficilis, querulus, laudator temporis acti
Se puero, censor castigatorque minorum.*

Ein solcher findet die früheren Tage, nicht nur die alten, von denen die Geschichte berichtet (Dt. 4, 32), sondern auch die vormaligen selbst-erlebten (vgl. z. B. 2 Chr. 9, 29), so abstechend besser als die dermaligen, daß er verwundert fragt: was ist es = wie kommt es daß u. s. w. Der Verf. verweist ihm diese Frage als eine nicht aus Weisheit hervorgehende: מִכְּכֶמָה wie mischnisch מִחֻמָּה חֲכָמָה und שָׂאֵל עַל wie Neh. 1, 2. עַל-יָדָה geht auf jene Frage nach dem Grunde des Contrasts, welche zugleich Ausruf der Verwunderung darüber ist. Das die Abmahnung begründende כִּי ist nun aber nicht etwa so gemeint, daß die Ursache des Abstandes der Gegenwart von der guten alten Zeit sich leicht erkennen lasse, sondern sie erklärt die Voraussetzung dieses Abstands für eine thörichte, weil in Wahrheit jedes Zeitalter seine Licht- und seine Schattenseiten hat und diese Vertheilung des Lichts und des Schattens auf die Vergangenheit und auf die Gegenwart Mangel an Verständnis der Zeichen der Zeit und der Wege Gottes verräth. Einen Anhalt für Bestimmung der Abfassungszeit des B. Koheleth bietet dieser Spruch nicht (S. 221). Ist es aber im letzten Jahrhundert persischer Herrschaft verfaßt, so erklärt sich dieses Misvergnügen mit der Gegenwart, welchem gegenüber Koheleth zu bedenken gibt, daß es Selbsttäuschung und Einseitigkeit ist, die Gegenwart schlechthin schwarz und die Vergangenheit schlechthin rosig anzusehen. An מִכְּכֶמָה äußerlich anknüpfend folgt ein anderer Spruch, welcher Weisheit in Verbindung mit Vermögen für gut, aber die Weisheit doch für besser als Geld und Gut erklärt v. 11. 12: *Gut ist Weisheit mit Familienvermögen und ein Vortheil für die welche die Sonne sehen. Denn Schatten gewährt die Weisheit, Schatten gewährt das Geld, doch des Wissens Vorzug ist dies daß die Weisheit das Leben erhält ihren Besitzern.* Die meisten engl. Ausll. von Desvoeux bis Tyler übers. *Wisdom is as good as an inheritance* und Bullock, welcher *with an inheritance* übers., sagt von dieser und der andern Uebers.: *The difference is not material.* Aber der Gedanke ist ein verschiedener und der Unterschied also nicht bloß ein formaler. Zöckl. erkl. es für unzweifelhaft, daß עָם hier wie 2, 16 (s. dort, wo auch wir für u. St. gleiche Bed. in Aussicht nahmen) *aeque ac* bed.; aber 1) keinem alten Uebers. bis Venet. und Lth. ist jenes *aeque ac* eingefallen, auch dem Syr. nicht, welcher übers.: Besser ist Weisheit als Waffen (מִאֲנֵי זִינָה), indem er sonderbarer Weise 11^a zu einer Duplette von 9, 18^a (מִאֲנֵי קִרְבָּה) macht; 2) Statt „Weisheit so gut als Vermögen“ würde vielmehr gesagt sein: „Weisheit

besser als Vermögen“ wie z. B. Spr. 8, 11; 3) ist der Spruch so geformt wie *Aboth* II, 2: **אִישׁ חָכָם לְמוֹד חַיִּים עִם דָּרֶךְ אִישׁ** gut ist Studium verbunden mit einem bürgerlichen Geschäfte und ähnliche Sprüche; 4) kann man zwar sagen: der Weise stirbt mit (samt) dem Thoren = ebensovul als der Thor, aber „gut ist Weisheit mit Vermögen“ kann weder s. v. a. ebensovul als Vermögen noch: in Vergleich mit Vermögen (Ew. Elst.), sondern nur: in Verbindung mit Vermögen bed.; *aeque ac* läßt sich für *una cum* übers., wo von einem gemeinschaftlichen Thun und Erleiden die Rede ist, nicht aber in der aus einem Subst. als Subj. und einem Adj. als Präd. bestehenden Nominalsatzform eines kategorischen Urtheils. **נִחְלָה** bed. wie auch Spr. 20, 21 ererbten und erblichen Besitz; auch dies zeugt dafür daß **עִם** nicht von Gleichstellung, sondern Verbindung gemeint ist, der Spruch würde sonst **עִם-נִשְׁתָּר** lauten. Nun erklärt sich auch **וְיִתֵּר**. Es ist kein nachhinkendes: und besser noch (als Vermögen), wie Herzf. Hitz. Hgst. es fassen, sondern **יִתֵּר** bed. trotz Hgst. welcher in seiner Weise urteilt: „Vorthail, Gewinn heißt **יִתֵּר** nie“ ein überwiegend Gutes *avantage* (s. die Beweisstellen im Glossar S. 200), und es erklärt sich auch weshalb die Menschen hier **רֵאִי הַשְׂמֵשׁ** genannt werden, gewiß nicht blos so poëtisch umschreibend wie bei Homer *ζῶειν* durch *ὄρᾶν φάος ἡελίοιο* ausgemalt und umschrieben wird. Die Sonne sehen ist s. v. a. in dieses Erdenleben eingetreten sein, in welchem eben neben der Weisheit auch **נִחְלָה** keine zu verachtende Mitgift ist. Denn — so wird dies v. 12 begründet — Schatten gewähren Weisheit sowol als Geld, aber jene leistet noch mehr als dieses. Insoweit ist der Sinn von v. 12 im Allgem. zweifellos. Aber wie ist 12^a zu construiren? Kn. Hitz. u. A. halten das **ב** für sogen. *Beth essentialae*: Schatten ist die Weisheit, Schatten ist das Geld — sehr ansprechend, aber wenn nicht der Sprachzeit doch dem Stile des B. Koheleth unangemessen, und wie unnütz und beirrend wäre hier dieses doppelte **ב**? Hgst. übers.: Im Schatten der Weisheit im Schatten des Silbers und Zöckl. schiebt „ists wie“ dazwischen. Aber 1) will, wenigstens nach unserem Verstande des v. 11, der Schatten der Weisheit hier nicht dem Schatten des Geldes gleichgesetzt werden, sondern gemäß jenem **עִם** soll gesagt werden, daß die Weisheit und daß auch das Geld Schatten gewährt; 2) aber geht jene Auffassung über das Mögliche gnomischer Brachylogie hinaus. Wir erkl.: Denn in Schatten (**בְּצֵל** wie **בְּצֵל** Jon. 4, 5) ist die Weisheit, in Schatten das Geld, womit ohne sonderliche poetische Kühnheit gesagt ist, daß wer Weisheit, wer Geld besitzt, sich im Schatten d. i. annehmlicher Geborgenheit befindet; im Schatten sein, von Weisheit und Geld gesagt, ist s. v. a. in Schatten sitzen von den Personen, welche beide besitzen. Ueber 12^b ist die Auslegung einig. Der Accentuation gemäß ist zu construiren: und des Wissens Vorzug ist dies daß **הַחֲכָמָה תַּחֲתָהּ בְּעֵלְיָהּ**. Das Trg. faßt **דַּעַת** **הַחֲכָמָה** genitivisch zus., möglich wäre das (vgl. 1, 17. 8, 16), aber doch unwahrsch.: überall da wo der Verf. **דַּעַת** substantivisch braucht, ist es neben **חֲכָמָה** gestellter selbständiger Begriff 1, 16. 2, 26 u. s. f. Man übers. nun aber nicht: die Weisheit belebt (LXX Hier. Venet. Lth.) ihre

Besitzer, denn חַיָּה bed. immer nur entw. wiederbeleben (so Hgst. nach Ps. 119, 25 vgl. 71, 20) oder am Leben erhalten, und diese Bed. ist unserem Buche angemessener als jene geistlichere, also (was auch das Bild vom Lebensbaume Spr. 3, 18 besagt): die Weisheit erhält am Leben, nach Hitz. indem sie nicht durch unvorsichtige Aeüßerungen der Denunciation aussetzt — ein selbst hinter v. 10 fernliegender und allzu niedrig gegriffener Ged. — sondern indem sie vor Selbstverderbung durch Laster und Leidenschaften und am Leben zehrende Affekte z. B. dem Aerger כַּעַס (v. 9) bewart. Der Schatte, in dem die Weisheit (der Weise) sitzt, erhält frisch und gesund, was der Schatte, in dem das Geld (der Capitalist) sich befindet, nicht leistet: häufig hat es die geradezu entgegengesetzte Wirkung. Auf diesen an מִתְקַחָה des vorigen angeschlossenen Spruch folgt ein an den Hauptinhalt jenes v. 10 sich anschließender von ergebener Hinnahme der Fügungen Gottes v. 13. 14: *Siehe an das Werk Gottes, denn wer kann gerade machen was er gekrümmt! Am guten Tage sei guter Dinge und am Unglückstage siehe: auch diesen gleich jenem hat Gott gemacht um des willen daß der Mensch nach seinem Tode nichts (weiter) zu erfahren brauche.* Während רָאָה 1, 10, 7, 27, 29 nicht versch. von רִיָּה ist und 9, 9 den Sinn von ‚genieße‘ hat, verbindet sich hier beidemal damit der Sinn nachdenkenden Ansehens, geistigen Sehens. מִי vor פִּי kann so wenig *quod* als אֲשֶׁר 6, 12 vor מִי *quoniam* bed. „Siehe Gottes Werk an“ will sagen: erkenne in dem Geschehenden ohne Meistern und Murren das Walten der Gottheit, was dadurch motivirt wird, daß wie die Frage zu bedenken gibt, keine Creatur das was Gott wirkt, falls es dem Rechten zu widersprechen scheint (Iob 8, 3. 34, 12), zurechtzustellen oder auch da wo er seither Gerades strafrichterlich krümmt (Ps. 146, 9) dieses wiederherzustellen vermag (vgl. den gleichen Ged. der Unmöglichkeit menschlichen Entgegenwirkens gegen göttliches Wirken 6, 10 und gewissermaßen auch 1, 15). Der Zuruf 14^{aa} deckt sich mit Sir. 14, 14 (Fritzsche:): „Entziehe dich nicht einem guten Tage, und den Antheil an einem rechten Genusse laß dir nicht entgehen.“ Das ב von בְּטוֹב ist so wenig als das von בְּצִל *Beth essent.*, es ist nicht Bezeichnung der Qualität, sondern des Zustandes: in Gutem d. i. wolgemuter Stimmung. Wer persönlich טוֹב wolgemut (= טוב לב) ist Jer. 44, 17., befindet sich בְּטוֹב (vgl. Ps. 25, 13., auch בְּטוֹב Iob 21, 13). Die Kehrseite des Zurufs 14^{ab} ist natürlich nicht zu übers.: und den bösen Tag erleide oder trage (Ew. Hgst.), denn man sagt zwar in diesem Sinne רָאָה בְּרָעָה Jer. 44, 17., nicht aber בְּרָעָה רָאָה, welches vielmehr Ob. v. 13 schadenfrohes Ansehn fremden Unglücks bed., obwol einmal Gen. 21, 16 בְּ רָעָה auch von einem schmerzserregenden mitleidigen Anblick vorkommt, und übrigens zeigt der Parall. daß בְּיוֹם רָעָה nicht Objekt, sondern adverbelle Zeitbestimmung ist. Auch nicht: siehe zu = sei aufmerksam (Salomon) oder trags geduldig (Burg.), denn das kann רָאָה für sich allein nicht bed.¹ Am Unglückstage — so ist zu

1) Aehnlich auch der Sohar (Par. מצורע): חֲרִי נִטִּיר אֲשֶׁר וְיִרְדָּן לְכָל סֹטֵר: d. i. *cave et circumspeice*, näml. daß du nicht dem Gerichte welches ergeht mitverfallest.

übers. — siehe d. i. erkenne und bedenke: auch diesen לִפְנֵי entsprechend, parallel, gleich (vgl. zu 5, 15) jenem hat Gott gemacht (was wie ein Echo von Iob 2, 10 lautet). Um so schwieriger ist die Angabe des Zweckes dieser göttlichen Mischung des Guten und Uebeln im Menschenleben. Uebersetzt man: damit der Mensch nicht etwas hinter sich finde, so ist das wörtlich, aber sinnlos. Der Sinn den die meisten Ausll. (Kn. Elst. Vaih. Hgst. Zöckl.) hineinlegen ist dieser: damit der Mensch nichts ergründen könne was hinter seiner Gegenwart liegt, also der Zukunft angehört, mit andern Worten: damit der Mensch nie wisse was ihm bevorsteht. Aber אֲחֵרֵי ist nirgends (auch nicht 6, 12) s. v. a. in der von der Gegenwart des Menschen aus liegenden Zukunft, sondern überall s. v. a. nach seinem diesseitigen Leben. Demgemäß erkl. Ew. und mit ihm Hlgt.: damit er nicht etwas fände was er sterbend mitnehmen könnte. Aber diese Zweckangabe (vgl. 5, 14) ist hier unzutreffend. Besser Hitz.: Weil Gott will, daß der Mensch nach seinem Tode aller Dinge quitt sein soll, so legt er ihm das Böse in die Dauer seiner Lebens und läßt es hier mit dem Guten abwechseln, anstatt ihn nach dem Tode damit heimzusuchen. Diese Erkl. geht von der richtigen Worterklärung aus: *idcirco ut* (vgl. 3, 18) *non inveniat homo post se quidquam, scil. quod non expertus sit*, legt aber den Worten einen Sinn unter, den der Verf. als seines Gottesbegriffs unwürdig zurückweisen würde. Was dieser sagen will, ist vielmehr dies, daß Gott den Menschen Gutes und Uebles erfahren läßt, damit er die ganze Schule des Lebens durchmache und wenn er von hinnen scheidet nichts rückständig sei was er nicht erlebt hätte.¹

Fortsetzung der Erlebnisse und Ergebnisse VII, 15 — IX, 12.

Die Schädlichkeit der Uebertreibungen VII, 15—18.

Auf das Schlußstück 7, 1—14., in welchem nur die Worte גְּבוּרַת הַכֹּל 7, 6^b, mit denen es eine eigne Bewandtnis zu haben scheint, als eine diesen eingelegten Spruchreihen sonst fremde Formel unterlief, folgen nun wieder Ichstücke d. h. Belehrungen in Form mitgeteilter Erfahrungsthatssachen, worin wieder das Ich des Verf. in den Vordergrund tritt. Die erste dieser Belehrungen warnt vor den Extremen nach der Seite des Guten sowol als des Bösen hin v. 15—18: *Alles hab' ich gesehen in den Tagen meiner Eitelkeit: es gibt Gerechte welche zu Grunde gehen bei ihrer Gerechtigkeit und gibt Frevler welche lange bestehen bei ihrer Bosheit. Sei nicht gerecht zu sehr und erzeuge*

1) Die Uebers. des Symm. (vgl. auch Trg.) *καὶ αὐτοῦ μέμψιν* (מַר), welcher Hier. folgt, verdient keine Widerlegung. Mendelss. gibt ihr die Wendung: *להרהר אחריי מאימא*, indem er *להרהר* (zu murren) in den Text hineinfantasirt. Uebrigens paßt das Motiv nicht zu dem zu Motivirenden.

dich nicht weise über die Maßen, warum willst du dich ruiniren? Frevle nicht zu sehr und sei kein Thor, warum willst du sterben ehe noch deine Zeit ist? Es ist gut daß du dich an das Eine hältst und auch von dem Anderen nicht lüssest deine Hand, denn wer Gott fürchtet leistet das Alles. Einer der originellsten englischen Ausleger des B. Koheleth, Thomas Tyler (1874), findet in Gedanken und Gedanken Ausdruck des seiner Ansicht nach um 200 v. Chr. verfaßten Buches Beziehungen auf die nacharistotelische Philosophie, bes. die ohnehin mit dem Orientalismus mannigfach verflochtene stoische. Aber hier in v. 15—18 ist nicht sowol das Princip der stoischen Ethik $\tau\eta\ \phi\rho\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \delta\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \zeta\eta\nu$, als das der aristotelischen vernehmbar, wonach die Tugend in der Kunst des $\mu\acute{\epsilon}\sigma\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\omega$ die Mitte halten zwischen den Extremen besteht.¹ Auch eine Bez. auf die Gegensätze des Pharisäismus und Sadducäismus (Zöckl.), näml. die zur Zeit des Verf. bereits im Werden begriffenen, läßt sich hier nicht finden, denn wenn es auch wahr sein sollte, daß, wie Tyler vermutet, die Sadducäer eine ebensolche Vorliebe für den Epicurismus hatten, wie nach Joseph. vit. c. 2 die Lehre der Pharisäer $\pi\alpha\rho\alpha\pi\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\eta\ \pi\alpha\rho'\ \text{Ἑλλησι}\ \Sigma\tau\omicron\iota\kappa\eta\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\eta$: so läßt sich doch צדקה und צדקה nicht auf diese zwei Parteien vertheilen, zumal da die pharisäische Ueberspannung der Gesetzmäßigkeit nicht das Moral- sondern das Ceremonialgesetz betraf. Dem Verständnis erwächst aus der Beziehung der hier empfohlenen Lebensweisheit auf Zeitrichtungen kein Gewinn. Der Verf. geht von der Beobachtung aus, welcher die alttest. Frommen keine befriedigende Theodicee entgegensetzen wußten. ימי חַבְלִי (s. 6, 12) nennt er das hinter ihm liegende lange, aber großentheils unnütz verbrachte Leben. ימי חַבְלִי ist nicht alles Mögliche (Zöckl.), sondern ein Allerlei (Lth.), welches durch 15^b als ein Zweierlei bestimmt wird; denn 15^a ist die Einführung der folgenden auf Gerechte und Ungerechte und also auf die zwei Klassen, in die sich alle Menschen vertheilen lassen, bezüglichlichen Erfahrung. Man übersetze nicht: es gibt Gerechte, welche durch ihre Gerechtigkeit u. s. w. (Umbr. Hitz. u. A.), denn wenn der Verf. so anhöbe, so gewänne es den Anschein, als ob er der Ungerechtigkeit den Vorzug vor der Gerechtigkeit geben wollte, wovon er doch weit entfernt ist. In oder bei seiner Gerechtigkeit umkommen, in oder bei seiner Bosheit lange leben (ימי חַבְלִי scil. ימי 8, 13 wie Spr. 28, 2: lange währen) ist s. v. a. trotz Gerechtigkeit und Bosheit, wie z. B. Dt. 1, 32 בְּרַבֵּר חַיָּה bei diesem Sachverhalt s. v. a. trotz desselben. Die Gerechtigkeit hat der Verheißung nach langes Leben zum Lohn, aber wenn dies auch die Regel ist, so hat sie doch ihre Ausnahmen, und daraus entnimmt der Verf. die Lehre, daß man die Gerechtigkeit nicht übertreiben soll; denn wenn es vorkommt, daß ein Gerechter trotz seiner Gerechtigkeit zu Grunde geht, so geschieht dies wol am ehesten in dem Falle daß er in Ausübung der Gerechtigkeit über das rechte Maß und Ziel hinausschießt. Die relativen Begriffe יוֹתֵר und יוֹתֵר

1) Vgl. Luthardt, Vorträge über die Moral des Christenthums (Aufl. 2) S. 218.

haben hier, indem sie auf die Vorstellung des rechten Maßes bezogen werden, den Sinn von *nimis*. הַחֲחִים könnte ‚den Weisen spielen‘ bed., aber das ist, mag es mehr oder weniger geschehen, verwerflich; es bed. wie Ex. 1, 10 sich weise verhalten wie z. B. Ps. 105, 25 הַחֲחִים sich arglistig verhalten. Und הַשְׁחִימָם welches sonst von innerlichem Erstarren d. i. Staunen *obstupescere* gebraucht wird, hat hier die Bed. der Sichselbstversetzung in starren und wüsten Zustand oder auch passiv des Versetztwerdens, nicht des Vereinsamtwerdens (Hitz. Ginsb. u. A.), was הַשְׁחִימָם nur etwa in hochpoetischer Rede bedeuten könnte (Jes. 54, 1); die Form הַשְׁחִימָם ist ebenso synkopirt wie הַחֲחִים Num. 21, 27 und die Frage mit לָמָּה hier und 17^b ist gleicher Art wie 5, 5., Lth. abschwächend: *Das du dich nicht verderbest*. Bis hieher ist Alles klar: Gerechtigkeit und Weisheit sind gut, heilsam, erstrebenswerth, aber selbst in diesen ist eine Ueberschreitung des rechten Maßes möglich (Lth. erinnert an das *summum jus summa injuria*), welche zur Folge hat, daß sie dem Menschen verderblich werden, weil er dadurch zur Caricatur wird und entweder zu Falle kommt indem er aus einem Extrem ins andere stürzt, oder von Andern, deren Haß er provocirt, aus dem Wege geräumt wird. Aber befremdend ist es, daß der Verf. nun auch vor dem Uebermaß im Freveln warnt: אֶל-תִּרְשַׁע תִּרְבֶּה, so daß er also bis zu einem gewissen Grade das Freveln löblich und rathsam zu finden scheint. Um so befremdender, da dem ‚gerire dich nicht absonderlich weise‘ das אֶל-תִּהְיֶה סָקָל sei kein Narr entgegensteht, so daß sich als Gegensatz des „sei nicht allzu gerecht“ vielmehr „sei aber auch kein Frevler“ erwarten ließe. Zöckl. sucht das Befremdende zu beseitigen indem er bem.: „Maßhalten im Freveln empfiehlt Koheloth nicht etwa weil er Freveln für erlaubt hielte, sondern lediglich deshalb weil er die Thatsache, daß jeder Mensch von Natur wenigstens etwas frevelt, als feststehend voraussetzt.“ Der Sinn wäre dann: ohne Freveln geht es im Menschenleben ohnehin nicht ab, aber frevle nur nicht zu viel! Die Anstößigkeit des guten Rathes ist hiermit nicht gehoben, und übrigens fordert 18^a in gewissem Sinne ein geflissentliches Freveln, freilich wie 18^b zeigt ein mit der Gottesfurcht vereinbares. Der rechte Sinn des אֶל-תִּרְשַׁע תִּרְבֶּה läßt sich erkennen, wenn man אֶל-תִּהְיֶה חֲחִים an die Stelle zu setzen sucht; der gute Rath in dieser Form erscheint sofort als unmöglich, denn er wäre unsittlich, da ‚Sündigen‘ unter allen Umständen ein Thun ist, welches sein Verwerfungsurtheil in sich selbst trägt. Also muß רַשָּׁע hier ein von der Strenge des Gesetzes sich entbindendes Handeln sein, welches wenn auch in den Augen des Uebergerechten doch an sich keine Sünde ist, und der Verf. denkt hier dem Geiste seines Buches gemäß sicher vorzugsweise an jones frische freie fröhliche Leben, zu welchem er den Jüngling aufruft, an jenen Lebensgenuß in vollen Zügen, der ihm als die beste und schönste Realität des Diesseits erscheint, daneben aber wol auch an Uebertretungen des Gesetzesbuchstabens, an Abschüttelung der Gewissensbedenklichkeiten, wie sie die Anbequemung an gottgefügte Verhältnisse mit sich bringt. Er will sagen: sei kein engherziger gries-

iger Strengling (Rigorist), genieße und füge dich dem Leben, aber ir auch nicht zu sehr den Zügel schießen und sei kein Narr, der über Gesetz und Zucht leichtsinnig hinwegsetzt — warum willst dich selbst vor der Zeit ums Leben bringen, indem du das Laster tödten lässest (Ps. 34, 22) und durch Mangel an Verstand dich runde richtest (Spr. 10, 21)?¹ Nun begreift sich auch die Formung des *medio tutissimus ibis* v. 18: Es ist gut daß du festhaltest an Einen, näml. der Gerechtigkeit und der Weisheit, und deine Hand nicht lassest (entziehst) von dem Andern, näml. einem der Ueberchtigkeit und Ueberweisheit entsagenden Freveln oder ungebundenen Leben, denn wer Gott fürchtet leistet das Alles d. h. beides, das wie das Andere. Lth. gegen Vulg.: *Denn wer Gott fürchtet, der ehret dem allen*. Aber welchem ‚Allen‘? Tyler, Bullock u. A. antworten: *all the perplexities of this life*, aber davon steht Manches Buche, nichts aber hier im Texte. Besser Zöckl.: den schlimmen gegen sowol der falschen Gerechtigkeit als der frechen Unsittlichkeit. Er daß er sich nicht selbst verderbt und nicht vor der Zeit stirbt, doch nur wesentlich Eines dem er entgeht; auch aus v. 15 läßt sich Eines, das אֶחָד, entnehmen. Also entw.: den Extremen (Umbr.) oder: den Extremen samt ihren Folgen. Der Ged. gibt einen Zusammenhangsgemäßen würdigen Abschluß. Aber wenn אֶחָד-כֻּלָּם mit seinem rückwärts weisenden Suff. sich auf das unmittelbar Vorhergehende beziehen ließe, so hätte dies den Vorzug. Dem genügt Ginsb. mit Hitz.: Gottesfürchtige fährt (*will make his way*) mit Beidem — aber doch eine unwahrscheinliche RA! Schon Hier. hat bei seinem vagen אֶחָד negligit das Rechte im Sinne. Man sagt biblisch אֶחָד-קִיָּרָא *pressus est urbem* Gen. 44, 4 vgl. Jer. 10, 20 und mischnisch אֶחָד-קִיָּרָא er ist den Händen seiner Verpflichtung entgangen d. h. er hat sich seiner Verpflichtung entledigt, er ist (durch Erfüllung) ihrer entledigt geworden. Meistens sagt man schlechtweg אֶחָד er hat seiner Huldigkeit genügt und אֶחָד לא er hat ihr nicht genügt z. B. *Berachoth* 1. Demgemäß bed. hier אֶחָד, indem אֶחָד-כֻּלָּם sich auf das ποιεῖν ὅσα λέγειν αὐτὸν ἀκούειν (Mt. 23, 23) bez.: der Gottesfürchtige wird in Allen sich entwinden, wird sich des Einen wie des Andern entledigen, wird Beides leisten und also die goldene Mittelstraße einhalten.

Vas den bei aller Gerechtigkeit nicht Sündenfreien schützt und was ihm ziemt VII, 19—22.

Da bei בְּיָדָא als dem woran man festhalten soll an Gerechtigkeit und Weisheit gedacht ist, so ist es kein fremdartiger Ged., mit welchem der folg. Erfahrungssatz auftritt. Aber jeder dieser Sittensprüche und Aphorismen ist ein Kleinganzes für sich und die tiefer gehenden

1) Ein alter Spruch *Sota* 3^a sagt: der Mensch begeht keine Uebertretung, fahre denn in ihn zuvor רוח שטן der Geist der Narrheit.

Vermittelungen, in deren Aussinnung die Ausll. wetteifern, sind ohne allen exegetischen Werth. Man soll nicht allzuweise sein wollen, aber die Weisheit verdient es, daß man hohen Werth auf ihren Besitz lege v. 19: *Die Weisheit gewährt starken Schutz dem Weisen mehr denn zehn Gewalthaber, die sich in der Stadt befinden.* Man hat, wie zu Ps. 31, 3 gezeigt worden, die Vv. כִּי־יִצְחָק stark s. und יִצְחָק sich wohin bergen zu untersch., יִצְחָק ist das Fut. des ersteren, wov. יִצְחָק Veste, Hort, Schutzwehr, und mit כִּי verbunden, indem יִצְחָק nicht allein stark s., sondern auch sich stark beweisen wie Ps. 9, 20 sich stark fühlen und gebaren bed.; auch die trans. Bed. ‚stärken‘ ist durch Ps. 68, 29 gesichert, hier aber ist auch mit der intrans. auszukommen: die Weisheit erweist sich stark dem Weisen. Die zehn עֲשָׂרִים darf man nicht mit Ginsb. ins Blaue hinein zu *many mighty men* vervielfältigen. Und es ist nicht einmal nöthig, mit Desvoeux Hitz. Zöckl. u. A. an zehn Heerführer, eingeschl. die von ihnen befehligten Abtheilungen der städtischen Garnison, zu denken. Der Verf. zielt dabei wahrsch. (s. oben S. 223) auf eine bestimmte politische Einrichtung, etwa auf zehn Archonten, wie jene assyr. *salat* Statthalter, nach denen als Eponymen wie bei den Griechen das Jahr benannt wird. שָׁלִיט war in den asiatischen Reichen kein eigentümlich militärischer Titel. Und bedarf denn eine Stadt des Schutzes nur in Kriegszeiten und nicht auch sonst gegen Bedrohung ihres Handels, gegen Beeinträchtigung ihrer Stellung, gegen Verbreitung von Seuchen, gegen die Macht der Elemente? Wie Deuteroseia 60, 17 sagt daß was für eine Stadt das Polizeipersonal ist für das Jerusalem der Zukunft die Gerechtigkeit sein werde, so sagt hier Koheleth, daß die Weisheit dem Weisen ebenso starken Schutz gewährt, wie einer Stadt ein mächtiges Decemvirat — eine Ausmalung dessen was Spr. 24, 5^a gesagt wird: Ein weiser Mann ist בְּעֵינָיו d. i. machtvoll. Die Begründung v. 20: *Denn unter Menschen gibt es keinen Gerechten auf Erden, welcher Gutes thäte und nicht sündigte.* Die Grundstelle im salom. Tempelweihgebet 1 K. 8, 46 sagt kürzer: $\text{אֵין אָדָם אֲשֶׁר לֹא־יִחַטֵּא}$ es gibt keinen Menschen der nicht sündigte. Hier könnte es heißen $\text{אֵין אָדָם צַדִּיק יֵגוֹ}$ es gibt keinen gerechten Men-

schen . . , אָדָם steht aber als gattungsbegriffliche Subjektsangabe voraus, wie wenn wir, was möglich, im Deutschen sagen: Menschen gibt es keine gerechten auf Erden, vgl. Ex. 5, 16 $\text{תָּבֵן אֵין תֵּבֵן}$ Stroh wird keines gegeben. Diese Begründung des v. 19 aus der gemeinmenschlichen Sündhaftigkeit, welcher auch der Gerechteste sich nicht entziehen kann, widerspricht zwar nicht in gleichem Grade wie das כִּי 7, 7 aller Erwartung, aber überrascht doch, so daß Merc. und Grätz mit AE v. 20 für die hier erst nachgebrachte Begründung von v. 16 halten und Kn. Hlgst. u. A. ihn zu v. 21. 22 schlagen, indem sie übers.: Weil kein Mensch . . so richte auch nicht auf alle Reden, die man redet, deinen Sinn. Das sind unannehmbare Gewaltsamkeiten; statt letzterer wäre eher anzunehmen, daß v. 20 urspr. hinter v. 22 stand und von seiner rechten Stelle abgekommen ist. Aber begreifen läßt sich die vorliegende Gedankenfolge doch, und zwar nicht bloß nothdürftig, sondern

so daß sie für die vom Verf. beabsichtigte gelten kann. Im Allgem. richtig Hitz.: „Denn Jeder, auch der Weise, sündigt, in welchem Falle ihn die Tugend, die ihn verlassen hat, auch nicht schützt, aber die Weisheit sich als seine Schutzwehr bethätigt.“ Zöckl. fügt hinzu: „gegenüber der richterlichen Gerechtigkeit Gottes“; aber dieser erinnert man durch reumütige Appellation an die Gnade, wozu es der persönlichen Eigenschaft der Weisheit nicht bedarf — es wird also vielmehr an die gefährlichen Folgen zu denken sein, die oft ein einziger Fehltritt für einen sonst sittlich strengen Menschen hat, an die bedrohlichen Verwickelungen, in die er dadurch hineingeräth, die Weisheit ist es da welche ihn schützt und ihm heraushilft. Anders Tyler, welcher unter dem וִי, welches der Weise an der Weisheit hat, die Macht über das auch in dem Gerechten immer noch sich regende Böse versteht. Aber das Sündigen, von welchem v. 20 redet, ist das unvermeidliche, welches auch die Weisheit nicht zu verhüten und unwirklich zu machen vermag. Dagegen weiß sie dem Verderben, welches dem Menschen aus seinen Verfehlungen zu erwachsen droht, zuvorzukommen und die dadurch entstandenen Schwierigkeiten und Verschiebungen auszugleichen. Die folg. gute Lehre knüpft sich selbst mit כִּי an die vorige. An die in v. 19 f. enthaltene Ermahnung, nach der Weisheit zu streben, welche Schutz gegen die schlimmen Folgen der auch im Leben des Gerechtesten unterlaufenden Verfehlungen gewährt, schließt sich die Ermahnung, daß man sich durch das Bewußtsein, selber nicht fehlerfrei zu sein, zurückhalten lasse, jener Klatschsucht, welche mit Behagen die schmutzige Wäsche Anderer ans Licht zieht, Beachtung zu schenken v. 21. 22: *Auch gib nicht all dem Gerede das man redet dein Herz hin, damit du nicht deinen Knecht dich verwünschen hörest. Denn in vielen Fällen weiß dein Herz daß auch du Andere verwünscht hast.* Das Gerede der Leute, welche das unbestimmte Subj. von וְרֵבְרִי sind (LXX Trg. Syr. ergänzen ἀσεβείς), ergeht nicht über „dich, der die so eben gegebenen Rathschläge befolgt“ (Hitz. Zöckl.), denn restringirendes עָלֶיךָ fehlt, und was hätte der Knecht über das auf den besten Grundsätzen beruhende Verhalten seines Herrn bis zur Vermaledeuung sich zu erëifern? Es ist im Allgem. das Zungengedresch der Leute gemeint. Diesem soll man nicht sein Herz zuwenden (לֹא יָבִיחַ לֵב wie 1, 13. 17. 8, 9. 16) d. h. geflissentliche Aufmerksamkeit widmen *ne* (אֲשֶׁר לֹא = פֶּן, welches im B. Koheleth nicht vorkommt) *audias servum tuum tibi maledicere*; der participielle Ausdruck des prädicativen Obj. folgt der Analogie von Gen. 21, 9. Ew. § 284^b und ist kein Gracismus; denn da hier nicht unmittelbares, sondern durch Andere vermitteltes Hören gemeint ist, so wäre gut griechisch nicht mit LXX *ὅπως μὴ ἀκούσης τοῦ δοῦλου σου καταρωμένου σε*, sondern *τὸν δοῦλόν σου καταρᾶσθαι σε* zu übers. Die Warnung wird dadurch motivirt, daß man bei solchem Herumhorchen höchst unangenehme Dinge zu hören bekommen und auf Hörensagen hin zu unwürdigen Maßnahmen veranlaßt werden könnte; solche Klatschereien sollte man ignoriren, sollte sie gar nicht hören mögen und

wenn man auf diesem Wege noch so Schlimmes auskundschaftete, wie daß der eigene Knecht sich in Fluchworten über uns ausgesprochen, so sollte man auch das wirkungslos an sich vorübergehen lassen, wol wissend, daß man auch selber sich oftmals in harten verwünschenden Worten über Andere ausgesprochen. Der Ausdruck יָרֵעַ לְבָבְךָ אֲשֶׁר, du bist dir bewußt daß ist wie 1 K. 2, 44. פָּעֲמִים רַבּוֹת ist nicht von יָרֵעַ abhängiger Objectsacc. (Hitz.): „viele Fälle wo auch du . . .“, sondern adverb. Acc. der Zeit zu עָלְמָךְ; die Rede ist invertirt (Ew. § 336^b), der Stil Koheleths liebt solche Vorausstellung des Hauptbegriffs (v. 20. 5, 18. 3, 13). Das erste גַּם steht obgleich es zu dem ‚dein‘ gehört, wie es auch 22^b zu dem ‚du‘ gestellt ist, an der Spitze des Satzes nach gleicher Syntax wie z. B. Hos. 6, 11. Sach. 9, 11 und sogar bei einem zweigliederigen Satze Iob 2, 10. Ueber אֶת (Keri: אֲתָהּ) s. die textkrit. Bem.

Nichtgefundenes und das gefundene Bitterste: das Weib VII, 23 ff.

Der Verf. macht hier Halt, blickt auf die vorgetragenen Lehren der Lebensklugheit, bes. von v. 15 an, zurück und bekennt die Weisheit als das Ziel seines Strebens, zugleich aber daß dieses Ziel für ihn nach wie vor in weiter Ferne liege v. 23: *Alles dies hab' ich erprobt mit Weisheit, ich dachte: weise will ich werden, aber sie blieb ferne von mir.* Das ב von בְּהִקְמָה ist wie 1, 13 Bez. des *organon*, des Erkenntnis-mittels. Er besaß also die Weisheit bis zu einem gewissen Grade und theilweise, sein in das Eine Wort אֲהִקְמָה (s. S. 207) sich zusammenfassender Vorsatz aber ging dahin, sie voll und ganz zu besitzen d. h. doch wol: nicht bloß gründliche Beobachtungen verzeichnen und probenhaltige Rathschläge ertheilen, sondern die Widersprüche des Lebens ausgleichen, die Räthsel des Diesseits und Jenseits lösen und überhaupt die den Menschen peinigenden wichtigsten und höchsten Fragen beantworten zu können. Aber diese Weisheit blieb ihm und liegt ihm noch immer in weiter Ferne. Es ist die Weisheit, nach welcher Iob c. 28 in allen Regionen und bei allen Wesen des Weltalls Umfrage hält, um zuletzt zu erfahren, daß Gott dem Menschen nur einen bestimmten Antheil an der Weisheit zuerkannt hat. Koheleth faßt Iob 28, 12—22 kurz zus. indem er fortfährt v. 24: *Denn fernegelegen ist das was ist und tief, ja tief, wer kann es erreichen?! Kn. Hitz. Vaih. Bullock übers.: denn was fern ist und tief, tief, wer mag es finden d. i. ergründen; aber מֶ-שִׁיחָהּ ist überall ein Begriff für sich und bed. entw. id quod fuit oder id quod exstitit 1, 9. 3, 15. 6, 10.; in ersterem Sinne ist es Gegens. von מֶ-שִׁיחָהּ 8, 7. 10, 14 vgl. 3, 22., im letzteren Gegens. des Nichtseienden weil Ungewordenen. Ebendeshalb ist auch nicht zu übers.: Denn fern ist was sie (die Weisheit) ist (Zöckl.) oder: fern ist was es (das Wesen der Weisheit) ist (Elst.) — das würde durch מֶ-שִׁיחָהּ ausgedrückt sein. Und ist מֶ שִׁיחָהּ ein in sich geschlossener Begriff, so ist selbstverständlich nicht das Vergangene gemeint (so z. B. Rosenm. *quod ante aderat*), denn das gibt eine*

hier unpassende Beschränkung des Erkenntnisobj., sondern das in die Erscheinung Getretene. Richtig Hgst.: das Seiende, denn die Weisheit ist τῶν ὄντων γνῶσις ἀπερὸς Weish. 7, 17. Ebenders. vergleicht mit Recht 3, 11 „das Werk das Gott thut“ und 8, 17 „das Werk das geschieht unter der Sonne“; was Koheleth dort von der Gesamtheit des Geschichtlichen sagt, das sagt er hier von der *מה שיהיה* d. i. von der Welt der Dinge, diese (in ihrem Wesen und mit ihren Gründen) bleibt dem Menschen jenseitig, sie ist für ihn und auch an sich und für alle Creatur allzutief (עמק עמק altertümlicher Ausdruck des Superlativs), wer kann es (dieses All des Seienden) begrifflich erreichen (מִצָּחָה v. רִמְצָאֵי) *assequi* in intellektuellem Sinne wie 3, 11. 8, 17 vgl. Iob 11, 7)? Der Verf. tritt in dem Buche als Weisheitslehrer auf und legt hier bescheiden das Bekenntnis der Beschränktheit seiner Weisheit ab, indem ihn mitten im Lehren das Bewußtsein dieser Beschränktheit überkommt. Andererseits aber kann er sich das Zeugnis geben daß er es sich redlich hat angelegen sein lassen, den Dingen auf den Grund zu gehen v. 25: *Ich kehrte mich und mein Herz war darauf aus, zu erkennen und zu erkunden und suchen Weisheit und Rechenschaft, und zu erkennen Frevelhaftigkeit als Thorheit und die Narrheit als Tollheit.* Ueber סְבוּרָתִי s. zu 2, 20: es ist eine Zukehr zu der folgend angegebene Aufgabe gemeint, welche, wie man hinzuzudenken hat, mit Abkehr von Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit verbunden war. Fast alle Ausll. verbinden, wie allerdings auch die Accentuation, אֲנִי וְלִבִּי, aber „ich und mein Herz“ ist ein so beispiellos unpsychologischer Ausdruck, daß viele Codd. (28 bei Kennicott, 44 bei de Rossi) בְּלִבִּי lesen. Löschung des ו (wie z. B. Lth.: *Ich keret mein hertz*) würde zugleich auch Aenderung des סְבוּרָתִי in סְבוּרָתִי fordern. Trg. Hier. Venet. geben die LA בְּלִבִּי wieder, LXX Syr. dagegen וְלִבִּי und auch dieses ist statthaft, wenn man den Trenner bei אֲנִי setzt und וְלִבִּי zum Folg. zieht: mein Herz d. i. Tichten und Trachten war zu erkennen (AE Herzf. Stuart) — ein Nominalsatz statt des Verbalsatzes וְנִתְחַתְּרָה לִבִּי 1, 13. וְנִתְחַתְּרָה לִבִּי 1, 17. Ueber חֵדֶר in geistigem Sinne s. 1, 13. חֵדֶר (s. das Glossar) neben חֲכָמָה haben wir ‚Rechenschaft‘ übers., indem wir darunter ein wolbegründetes und sich zu begründen vermögendes exaktes Wissen verstehen, das Facit einer Berechnung aller dafür in Betracht kommenden Thatsachen und Umstände; נֶחֱדַר הַשְׁבֵּן ist mischnisch s. v. a. neutest. λόγον ἀποδοῦναι. Von den 25^b auf לְרַעֲיָה folgenden je zwei Acc. ist der erste, wie sich voraussetzen läßt und wie im zweiten Gliede die Determination anzeigt, der des Obj., der zweite der des Präd. (Ew. 284^b): daß רָשָׁע d. i. ein von Gott und dem Gesetze des Guten sich loskettendes Handeln בְּסֵל Thorheit sei, indem, wie auch Sokrates lehrte, alles Sündigen auf einem falschen Calcul zu eigenem Schaden beruht, und daß הַסְכָּלִית die Narrheit (s. das Glossar und zu 1, 17), wie das Wort im Untersch. v. בְּסֵל (בְּסִילִית) zu übersetzen ist, d. h. die in den Tag hineinlebende, in Narreteien aufgehende geistige und sittliche Stumpfheit, nichts anders als הַלֵּלִית Raserei, also einer physischen Krankheit gleich, bei welcher der Mensch, aus sich selbst

herausgerissen, tobt und tollt. Das Weisheitsstreben Koheleths ging also wenigstens in zweiter Linie (וּלְדַעַת), mit Verzicht auf das Transscendentale, auf ein praktisches Ziel. Und nun spricht er mit וּמִצָּא eins der Ergebnisse aus, zu welchem er auf diesem Wege forschender und prüfender Praxis gelangt ist. Wie großen Werth er auf dieses Ergebnis legt, ist aus dem langen Uebergang und Vorwort ersichtlich, mittelst dessen es gleichsam destillirt wird. Wir sehen ihn da auf dem Wege zur Weisheit, der so zu sagen metaphysischen — sie bleibt ihm ferne, so nahe er ihr auch zu kommen sucht. Wir sehen ihn dann, dennoch dem Streben nach Weisheit nicht entsagend, auf dem Wege zur praktischen Weisheit, die sich mit Untersuchung des Guten und Bösen befaßt, und was sich ihm da als Bitterstes des Bittern herausgestellt hat, ist — das Weib v. 26: *Und ich befand bitterer als den Tod das Weib, als welche Jagdnetzen gleicht und gleich Fanggarnen ist ihr Herz, Fesseln ihre Hände; der Gottgefällige wird ihr entrinnen, aber der Sünder wird durch sie verstricket.* Wie וְשִׁבְחָהּ אֲנִי 4, 2 so gewinnt hier וּמִצָּא אֲנִי (s. über Schreibung und Ausdruck S. 207 Z. 3 v. o. und Z. 4 v. u.) durch das vorausgegangene אֲנִי mitvergangenheitlichen Sinn¹; der Participialsatz steht häufig so nicht allein als Umstandssatz Gen. 14, 12 f., sondern auch als Hauptsatz Gen. 2, 10 (s. dort) in historischem Zus. Das in der männlichen Grundform voraufgehende Präd. מֵר folgt der Regel Ges. § 147. Ueber die Construction des Relativsatzes urtheilt Hitz. vollkommen richtig: „וְהִיא ist Cop. zwischen Subj. und Präd., und steht um des Gegensatzes willen Nachdruck tragend dem Präd. voran. Abgerissener Nomin., der durch das Suff. in לָבָה aufgenommen würde, kann es nicht sein, indem, wenn לָבָה Subj. auch zu מצורים wäre, וְהִיא gar nicht stehen würde. Auch ist אֲשֶׁר hier nicht Conj.“ Meistens steht dieses וְהִיא (וְהִיא), welches im relativen Nominalsatze die Copula vertritt, von dem אֲשֶׁר getrennt z. B. Gen. 7, 2. 17, 12. Num. 17, 5. Dt. 17, 15., seltener unmittelbar dabei Num. 35, 31. 1 S. 10, 19. 2 K. 25, 19; Lev. 11, 26. Dt. 20, 20. Nie aber repräsentirt dieses (וְהִיא) אֲשֶׁר das vorausgestellte und durch ein zurückbezügliches Pron. wieder aufgenommene Subj., so daß sich construiren ließe, wie die Accentuation fordert: *quae quidem retia et laquei cor ejus = cujus quidem cor sunt retia et laquei* (Hlgst.). מְצוֹר ist Mittel dererspähung d. h. entw. des Jagens: Jagdnetz (= מְצוֹרֶה 9, 12) oder der Blokirkung: Belagerungswerk 9, 14; hier ist es der Plur. des Worts in ersterer Bed. הָרֶם Hab. 1, 16 Plur. הָרָמִים Ez. 26, 5 u. ö. (wol v. הָרִם durchstechen, durchlöchern) gehört unter die vielen Synon. des Fischernetzes. Ueber אֲסוּרִים Fesseln, wofür die den Buhlenden umfahenden Hände (Arme) erklärt werden, s. das Glossar, wo mir aber entgangen ist, daß das Wort (die Hauptform ist nach Jer. 37, 15 אֲסוּרָה, aram. אַסִּיר [אֲסִיר], vgl. אֲבִיסָה, אֲבִיסָה Iob 39, 9) in gleicher Bed. auch in der

1) Mit Bezug auf diese Stelle mit מִצָּא und Spr. 18, 22 mit מִצָּא pflegte man in Palästina, wenn sich jemand verheirathet hatte, zu fragen: מִצָּא אוֹ מִצָּא was s. v. a. glücklich oder unglücklich? *Jebamoth* 63^b.

Gesch. Simsons Richt. 15, 14 vorkommt. Von den drei auf אשר folg. Satzgliedern steht ך hier beim zweiten und fehlt beim dritten wie Dt. 29, 22. Iob 42, 9. Ps. 45, 9. Jes. 1, 13 vgl. dagegen ebend. 33, 6. Dem Inhalte nach ähnlich die leoninischen Verse: *Femina praeclara facie quasi pestis amara Et quasi fermentum corrumpit cor sapientum*. Daß es unserem Verf. mit seinem harten Urtheile über das Weib voller Ernst ist, zeigt 26^b: wer Gotte als gut erscheint (s. über den Begriff zu 2, 26) entrinnt ihr (Fut. von der Folge dieses seines Verh. zu Gott), aber der Sünder (וְהַיָּשָׁר, s. über die Schreibung die textkrit. Bem. zu 2, 26) wird von ihr oder eig. in ihr, näml. dem netzgleichen Weibe oder dem Netze, welchem das Weib gleicht (Ps. 9, 16. Jes. 24, 18), gefangen. Das harte Urtheil gilt aber nicht dem Weibe als solchem, sondern dem Weibe wie es mit nur seltenen Ausnahmen ist; unter tausend Weibern hat er nicht eines der Idee des Weibes entsprechend befunden v. 27. 28: *Siehe das habe ich gefunden, sagt Koheleth, Eines zum Andern fügend um ein Rechnungsergebnis zu finden: Was meine Seele immerfort gesucht hat und ich nicht gefunden (ist dies:) Einen Mann aus tausend hab' ich gefunden und ein Weib unter allen diesen hab' ich nicht gefunden*. Es ist der rechnerische Befund אָדָם אֶחָד וְגו', welcher durch das Vorausgehende feierlich eingeleitet wird. Statt אֶחָד אָדָם קָהֳלָה ist, wie jetzt fast allgemein anerkannt wird, nach 12, 8 אֶחָד אָדָם קָהֳלָה zu lesen; urkundliche Schreibfehler gleicher Art finden sich 2 S. 5, 2. Iob 38, 12. Vergeblich sträubt sich dagegen Ginsb., indem er behauptet, der Name קָהֳלָה als die personificirte Weisheit bedeutend könne ebensowol als Fem. wie als Masc. behandelt werden; gerade hier, wo das weibliche Geschlecht so tief herabgesetzt wird, war weibliche Selbstbenennung des gestrengen Richters unpassender als sonstwo (S. 213). Hgst. meint, absichtlich sei an dieser einzigen Stelle קָהֳלָה Fem., indem die durch Salomo repräsentirte wahre Weisheit sich der falschen Philosophie entgegensetze. Aber diese Rechtfertigung des Fem. beruht auf der irrigen Meinung, das Weib hier sei die personificirte Irrlehre; er bem. dabei, es sei bedeutsam für diese weibliche Personification, daß sich „keine weibliche Schrift in dem ganzen Kanon A. u. N. T. befinde.“ Aber der Triumphgesang Debora's, das Lied Hanna's, das Magnificat Maria's? Ueberlassen wir diesen Aberwitz den Clementinen! Das Weib hier hat Fleisch und Blut, aber *pulchra quamvis pellis est mens tamen plena procellis*. Und קָהֳלָה ist nicht die incarnirte Weisheit, sondern Amtsname eines Predigers, wie assyrisch für חֲזַנִּים Curatoren, Vorsteher *hazanāti* gesagt wird.¹ וְהָ 27^a weist wie 1, 10 auf das was folgt. אֶחָד לְאָחֵר Eines zum Andern (vgl. Jes. 27, 12 לְאָחֵר אֶחָד zu Einem Einer = Einer zum Andern) muß wie *summa summarum* u. dgl. eine übliche arithmetische und dialektische Formel gewesen sein, welche sich hier dem מְצָאֵת unterordnet indem ein adverb. Inf. wie לְקוֹת hinzuzudenken ist: Eines zum Andern hinzunehmend um הַשְׁבִּיחַ d. h. hier: Abschluß der Rechnung zu finden

1) s. Friedrich Delitzsch, Assyrische Studien (1874) S. 132.

und also zu einem Facit, einem Resultat zu gelangen.¹ Das was sich ihm auf diesem Wege herausgestellt folgt nun, es war in Betreff des Weibes ein negatives Ergebnis: Was meine Seele fort und fort gesucht hat und ich nicht gefunden habe, ergänze: ist dies; die Worte sind wie die Ueberschrift des folg. Befundes, in welchem endlich das **ה** 27^a zur bezielten Aussage kommt. Falsch Ginsb.: *what my soul is still seeking*, was **מִבְּקֶשָׁה** heißen müßte. Das Prät. **בִּקְשָׁה** (mit entdages sirtem **ק** wie v. 29, s. die textkrit. Bem.) ist rückblickend und **וְיָרַד** v. **עָלָה** *redire* bed. immer und immer wieder, immerfort wie Gen. 46, 29 Er hat immer aufs neue gesucht und zwar, wie **בִּקְשָׁה נַפְשִׁי** für **נַפְשִׁי** besagt, mit angelegentlichem Streben, heftigem Verlangen, und nicht gefunden, näml. ein Weib wie es sein soll: einen Mann habe ich Einen aus tausend gefunden u. s. w. Mit Recht gibt die Accentuation den **גֶּרְשַׁיִם** *Gerschaim*; es steht wie v. 20 als Generalnenner voran — die Accentfolge *Geresch Paschta Zakef* ist wie z. B. Gen. 1, 9. **וַיִּבְרָא אֱלֹהִים** erinnert an Iob 33, 23 vgl. 9, 3., die alten Ausl. (s. Dachselt's *Bibl. Accentuata*) knüpfen im Hinblick auf diese Parallele an den Einen Mann unter tausend allerlei ungehörige christologische Gedanken. Nur hier bed. **אִישׁ** wie romanisch *l'homme* u. dgl. den Mann in sexuellem Gegensatz zum Weibe. Es ist so ideell gemeint wie **אִישׁ** 1 S. 4, 9. 26, 15 und demgemäß auch das parall. **אִשָּׁה**. Denn daran, daß der Verf. dem Weibe ebendamit die volle Menschlichkeit abspreche, ist nicht zu denken. Aber auch Burgers Erkl.: einen Menschen, sei es Mann oder Weib ist eine unnütze Ausflucht. Der Mann hat ja auf den Namen **אִישׁ** *καὶ ἕξ* urgeschichtliches Recht: *οὗ γὰρ ἐστὶν ἀνὴρ ἐκ γυναικός* *ἀλλὰ γυνή ἕξ ἀνδρός* 1 Cor. 11, 8. Die Meinung ist übrigens nicht, daß er unter tausend Menschen Einen rechtschaffenen Mann, aber kein gutes Weib fand (Hitz.) — denn dann müßten die 1000 ihren eignen Nenner **בְּנֵי אָדָם** haben — sondern daß er unter tausend Personen männlichen Geschlechts nur Einen Mann wie er sein soll und unter tausend weiblichen Geschlechts nicht ein Weib wie es sein soll gefunden; **בְּכָל-אִשָּׁה** ist also s. v. a. unter der gleichen Anzahl. Indem er so das Musterbild des Mannes nur selten, das des Weibes noch seltener verwirklicht fand (denn mehr als dies will das runde Zahlenverhältnis nicht sagen), ergab sich ihm um so sicherer das folg. allgemeine Resultat, welches er mit **לְבַד** als den Reinertrag seines Suchens einführt v. 29: *Allein siehe dies habe ich gefunden, daß Gott den Menschen gerade geschaffen, sie aber suchen viele Künste*. Auch hier ist die Wortstellung invertirt, indem das als Obj. zu **מִצְאָתִי** gehörige **זֶה**, welches durch **לְבַד** (s. das Glossar) restringirt wird, dem **רָאִיתִי** angeschmessen ist. Der Verf. will sagen: Allein dies (*solummodo hocce*) habe ich gefunden daß . . .; das **רָאִיתִי** ist ein zwischeneingeschobenes Notabene. Die Aussage: Gott hat den Menschen **יִשָּׁר** geschaffen ist dogmatisch bedeutsam. Der Mensch, wie er aus des Schöpfers Hand hervorging

1) Vgl. *Aboth* IV, 29 wo **לִיתֵן דִּין וְחִשְׁבוֹן**, 'Rechenenschaft zu geben' und **הַכֹּל לִפְיֵי הַחֲשָׁבוֹן**, 'Alles nach dem Befunde (der berechnenden Vergeltung)' bed.

und sich noch nicht in dem Stande sittlicher Entschiedenheit, aber nicht in dem Stande schlechthiniger Indifferenz zwischem Gutem und Bösem: er war nicht weder gut noch böse, sondern er war *ישר* oder, dasselbe, *ישר* d. h. in jeder Hinsicht normal, so daß er sich von einer positiven guten Grundlegung aus normal entwickeln konnte. Koheleth hat aber bei dem *ישר עשה* gewiß nicht ausschließlich den Fortschritt im Auge, sondern zugleich seine relative Fortsetzung in der Welt ohne Concurrenz des Schöpfers vor sich gehenden Fortpflanzung; auch von dem Menschen nach dem Falle gilt das *ישר עשה* insofern als der Mensch noch immer das sittliche Vermögen besitzt, sündliche Reize nicht in sich zu pflanzen und sie nicht zu sündlicher That werden zu lassen. Aber die sündlichen Affecte haben an der angeborenen Schwachheit des schwachen sündigen Menschen einen so starken Widerstand der Freiheit entnommenen Rückhalt, daß die Willensmacht sich dieser Naturmacht gegenüber meistens als Ohnmacht erweist; die Herrschaft der Sünde hat sich selbst da, wo Gnadenveranstaltungen Gottes entgegenwirkten, je und je so mächtig erwiesen, daß von den Menschen aller Zeiten und Lebenskreise mit Koheleth zu klagen ist: sie kennen viele Künste (wie Lth. trefflich übersetzt hat) oder eig. Berechnungen, Ausklügelungen, Aussinnungen (*הַשְׁבִּיחוֹת* wie 2 Chr. 26, 15 v. *הַשְׁבִּיחוֹת*), welches von der Bildung *הַשְׁבִּיחוֹת* so wenig verschieden ist als *הַשְׁבִּיחוֹת* von *הַשְׁבִּיחוֹת*¹⁾, näm. solcher Mittel und Wege, durch die sie von der normalen naturgemäßen Entwicklung hinweg sich in Abnormitäten verlaufen. Mit andern Worten: an die Stelle der sittlichen Einfachheit *ἀπλότης* (2 Cor. 11, 3) ist erfindungsreiche raffinirte Entartung getreten. Der Ansicht, daß die Caricaturen wahrer Menschlichkeit, die Conterfeie des Wirklichen und Seinsollenden (Idealen) besonders im weiblichen Geschlechte verbreitet sind, hat der Verf. Stimmen aus allen Ecken für sich. Die Urgeschichte selbst, in welcher das Weib als Verführte und Verführerin erscheint, bestätigt es, welche schwache Seite die mehr seelische als geistige Natur des Weibes (s. Psychol. 103—106) der Macht der Sünde bietet. Ein alter Spruch sagt mit Bezug hierauf *נשים רעות קלות עליהן* die Frauen tragen in sich leichten Kummer *Kidduschin* 80^b.² Und weil das Weib, wenn sie dem Bösen verfallen ist, in höllischer Meisterschaft darin den Mann noch überbietet, so ist der Midrasch zu u. St. vierzehn Dinge auf, deren eins schlimmer ist als das andere; das dreizehnte ist der Tod und das vierzehnte das Weib: *אשה רעה קשה מכל*.³ Hitz. meint, der Verf. habe in seiner Schilderung Agathoklea, die Maitresse des vierten Ptolemäers Philopator, zum Modelle. Aber auch die Geschichte des persischen Hofes liefert grausige Beispiele für die Wahrheit des Spruches *השיך ררא* Wehe dem Zeitalter dessen Leiterin ein Weib ist⁴, und überhaupt ist die Haremswirthschaft eine Brutstätte weiblicher Laster.

1) Leitet man *הַשְׁבִּיחוֹת* v. *הַשְׁבִּיחוֹת* ab, so ist das Dag. sogenanntes *dirimens*.

2) Vgl. Tendlau, Sprichwörter (1860) Nr. 733.

3) Dukes, Rabbinische Blumenlese (1844) N. 32.

4) Ebend. Nr. 118.

Weises Verhalten gegen den König und unter despotischem Drucke VIII, 1—9.

Wenn nun der hier zunächst folg. Ausspruch das Lob der Weisheit singt, so steht das nicht außer Zus. mit dem Trachten nach Weisheit, welches der Verf. 7, 23 f. bekannt hat, und mit den 7, 25 ff. kundgegebenen Ergebnissen, die sich ihm auf dem Wege des בְּקֶשׁ חֵכְמָה, soweit Weisheit erreichbar, herausgestellt haben. Es ist die Unvergleichlichkeit des Weisen, welche er VIII, 1 ausspricht und begründet: *Wer ist wie der Weise und wer verstehet der Dinge Deutung? — Weisheit des Menschen macht sein Angesicht lichte und seines Angesichts Roheit wird gewandelt.* Ungleich diesem Ausrufe מִי בְּהֶחֱכֵם sind die Formeln des Ausrufs מִי חֵכֶם Hos. 14, 10. Jer. 9, 11. Ps. 107, 43., welche von Hitz. u. A. verglichen werden. „Wer ist wie der Weise“ will sagen: wer ist ihm gleich und diese Frage nach dem Schema מִי כְּמִכָּה Ex. 15, 11 erklärt ihn für einen der als solcher unter Menschen nicht seines Gleichen hat. Statt בְּהֶחֱכֵם könnte es nach לְחֵכֶם 2, 16 u. ö. auch בְּחֵכֶם heißen; die Synkope ist wie Ez. 40, 25 unterblieben, was bes. in jüngeren Büchern häufig vorkommt Ez. 47, 22. 2 Chr. 10, 7. 25, 10. 29, 27. Neh. 9, 19. 12, 38. Die nach מִי mit *Jethib*, nicht *Mahpach* regelmäßige Dagessirung des כִּי ist wie v. 7 nach בִּי; *Jethib* ist ein Trenner. Die zweite Frage lautet nicht וְיִמִּי בִּירְדֵּעַ sondern וְיִמִּי יִרְדֵּעַ und will also nicht sagen: wer ist wie der Verstehende, sondern: wer versteht, nämll. wie der Weise — sie charakterisirt also den Unvergleichlichen als solchen. Viele Ausll. (Oettinger Ew. Hitz. Hlsgst. Burg. Elst. Zöckl.) reden sich ein, פֶּשֶׁר דָּבָר sei von der Deutung des Spruches 8^b gemeint. Das Fehlen des Art., sagt Hitz., beirrt uns nicht: eines Spruches, nämll. des folgenden — aber in dieser Weise lassen sich aus allen undeterminirten Begriffen determinirte machen. Richtig Ges.: *explicationem ullius rei*, besser wie 7, 8: *cujusvis rei*. Ginsb. vergleicht נִבְיָן דָּבָר 1 S. 16, 18., was aber nicht den Sachkundigen, sondern den Redekundigen bed. Zwar führt auch hier der Hauptbegriff פֶּשֶׁר zunächst auf die Bed. *verbum* (wonach LXX Hier. Trg. Syr. übers., Venet. *ἐρμηνείαν λόγου*), aber da die Auseinanderfaltung oder Erklärung (פֶּשֶׁר = تَفْسِير) auf den sachlichen Inhalt des Ausgesprochenen geht, so fallen *verbi* und *rei* doch zus. Der Weise weiß Schweres zu erklären, Räthselhaftes aufzulösen, kurz er versteht es, den Dingen auf den Grund zu gehen. Was nun 1^b folgt könnte durch begründendes כִּי eingeführt sein, es stellt sich aber nach der Weise des synonymen Parall. mit 1^a auf gleiche Linie, indem daß der Weise so hoch steht und Niemand wie er das Innere der Dinge durchschaut in anderer Form wiederholt wird: „die Weisheit macht sein Angesicht licht“ ist also nach Ps. 119, 130 und הָאֵיךְ יִינִים Ps. 19, 9 zu verstehen, die Weisheit zieht den Schleier von seinem Angesicht und macht es helle, denn die Weisheit verhält sich zur Thorheit wie

Licht zur Finsternis 2, 13. Indes zeigt der Gegens. **וְעַל פְּנֵי רִשְׁמָה** daß nicht bloß die Lichtung des Blickes, sondern im Allgem. jene geistige und ethische Verklärung des Angesichts gemeint ist, an welcher wir sofort, wenn dieses auch nicht an sich schön sein sollte, den gebildeten und über das Gemeine hinausgerückten Menschen erkennen. Mit Ew. zu übers.: und der Glanz seines Antlitzes verdoppelt sich, geht nicht: gesetzt auch daß **וְעַל רִשְׁמָה** wie arab. **يُثَبِّتُ duplicatur** bedeuten kann, ist doch **עַל** in der Bed. Glanz an sich und zumal neben **פְּנֵי** unmöglich, woneben es ohne Zweifel nach **עַל פְּנֵי** Dt. 28, 50. Dan. 8, 23 und **הָיוּ פְּנֵי** Spr. 7, 13 oder **בְּפְנֵי** Spr. 21, 29 zu verstehen ist, so daß also **עַל פְּנֵי** das selbe was nachbiblisch **עֲזִיז פְּנֵי** Starrheit, Härte, Roheit des Gesichts = Frechheit, Unverschämtheit, Rücksichtslosigkeit z. B. *Schabbath* 30^b, wo ein Gebet lautet: o beware mich heute vor **עֲזִיז פְּנֵי** und vor **עֲזִיז פְּנֵי** (daß ich nicht jenen oder selber dieser verfallende). Der Talmud *Taanith* 7^b, so erklärend, sagt: „Jeder Mensch, welchem **עֲזִיז פְּנֵי** eigen ist, den darf man hassen, wie die Schrift sagt: **וְעַל פְּנֵי רִשְׁמָה**, lies nicht **וְעַל פְּנֵי**, sondern **וְעַל פְּנֵי**.“ LXX übers. *μωθησεται* und ebenso der Syr., beide haben also wie dieses **אֵל תִּקְרִי** gelesen, welches aber für **וְעַל פְּנֵי** als überlieferte LA Zeugnis ablegt. Es ist nicht einmal nöthig, mit Hitz. nach Zirkels Vorgang **וְעַל פְּנֵי** zu lesen: Trotz aber entstellt dessen Antlitz; **עַל** für sich allein in der Bed. Trotz wäre zwar neben **פְּנֵי** als Obj. des Verbums erträglich, aber die Aenderung ist unnöthig, das Passiv gibt einen noch sinnvolleren Ged.: der Trotz oder die Roheit seines Angesichts wird gewandelt, näml. durch die Weisheit (Böttch. Ginsb. Zöckl.). Das V. **שָׁנָה** (שנא Thren. 4, 1) bed. Mal. 3, 6 schlechthin „sich wandeln, anders werden“; das *Pi* **שָׁנָה** Jer. 52, 33. **שָׁנָה** 2 K. 25, 29 bed. in diesen beiden Stellen eine Wandelung *in melius*, und der Spruch des griech. Sirach 13, 24

*Καρδιά ἀνθρώπου ἀλλοιοῦ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ,
ἐάν τε εἰς ἀγαθὰ ἐάν τε εἰς κακά*

ist uns in seiner Urform erhalten und lautet da¹:

**לֵב אָדָם רִשְׁמָה פְּנֵי
בֵּין לְטוֹב וּבֵין לְרָע:**

so daß also **שָׁנָה** von dem Gewandeltwerden der Roheit des Gesichtsausdruckes so gut wie belegt ist. Was Ovid von der Wissenschaft sagt: *emollit mores nec sinit esse feros*, fällt mit dem hier von der Weisheit Gesagten so ziemlich zus.: die Weisheit schafft dem Menschen helle Augen, leutselige Mienen, edlen Ausdruck, sie verfeinert und veredelt sein Aeüßeres und sein Auftreten, das bisher rohe Aeüßere und rücksichtslos selbstische und dreiste Auftreten werden in ihr Gegentheil umgewandelt. Wenn nun v. 1 nicht als außer Zus. stehender Spruch gelten soll, so wird er sich gewissermaßen prologisch zum Folg. verhalten. Lth u. A. ziehen 1^a epilogisch zum Vorausgegangenen; Parallelen wie Hos. 14, 10 legen das nahe, es ist aber weil die Worte nicht

1) s. Gesch. der jüd. Poesie (1836) S. 205.

sondern מִי כִרְחֹכֶם lauten aufzugeben. Das Folg. aber ordnet sich leicht dem v. 1 unter, inwiefern Pflichttreue und Besonnenheit unter mislichen staatlichen Verhältnissen Bethätigungen jener Weisheit sind, welche den Menschen ungestümer Roheit entwöhnt und ihn befähigt, einsichtig und immer heiteren Mutes sich in die Zeit zu schicken. Unterthanentreue, sagt Koheleth, ist eine religiöse Pflicht v. 2: *Ich sage, des Königs Geheiß beachte wol und zwar von wegen des Gotteseides.* So wie 2^a lautet kann der Verf. nicht geschrieben haben; אֲנִי schwebt in der Luft. Hitz. liest mit Hier. שִׁמְרִי und hört in v. 2—4 einen Servilen reden, welcher sich in den Mantel der Religiosität hülle; in v. 5—8 folge die Censur der faulen Theorie dieses Königischen. Aber wir haben S. 221 bereits bemerkt, daß v. 2 mit Röm. 13, 5 zusammenfällt und also keine faule Theorie ist; überdies ist diese Vertheilung der Aussprüche des B. Koheleth an verschiedene Stimmen durchweg ein auf Selbsttäuschung beruhender Nothbehelf. Lth. übers.: *Ich halte das wort des Königes*, liest also אֲשַׁמֵּר, wie auch jer. *Sanhedrin* 21^b und in *Koheleth rabba* zu u. St. erklärt wird: אֲשַׁמֵּר מַלְכִּי אֲנִי פִי מֶלֶךְ מַלְכִּי אֲשַׁמֵּר ich beobachte das Geheiß des Königs der Könige. Jedenfalls ist nicht Gott der hier gemeinte König; die Worte וְלֹא יִצְלַח דְּבָרָתְךָ שְׂבוּעַת אֱלֹהִים machen dies unmöglich, obgleich es Hgst. für möglich hält, indem er 1) שְׂבוּעַת אֱלֹהִים wider allen Sprachgebrauch von dem Schwure versteht, der Gotte geleistet wird, und 2) behauptet, im A. T. sei kaum eine Stelle zu finden, wo der Gehorsam gegen die heidnischen Zwingherrn als Religionspflicht hingestellt würde. Aber gerade darin zeigen sich die Propheten als makellose sittliche Größen, daß sie auch den an dem assyrischen und dem chaldäischen Zwingherrn begangenen Treubruch entschieden verwerfen und rücksichtslos geißeln z. B. Jes. 28, 15. 30, 1; Ez. 17, 15 vgl. Jer. 27, 12. Jedoch auch wenn man מַלְכִּי nicht um so nichtswürdiger Scheingründe willen vom himmlischen, sondern vom menschlichen König versteht, empfiehlt sich אֲשַׁמֵּר nicht, denn Koheleth erzählt Erlebtes und folgert daraus Ermahnungen, stellt sich selbst aber nirgends in dieser Weise als Tugendexempel hin. Der paränetische Imper. שִׁמְרִי ist also nicht anzutasten. Kann nun etwa אֲנִי elliptisch s. v. a. ‚ich sage wie folgt‘ sein? Stellen wie Jer. 20, 10 (Elst.), wo לאמר weggelassen ist, sind nicht entfernt ähnlich. Auch Ez. 34, 11, wo הִנְנִי durch אֲנִי verstärkt wird und die Rede gar nicht elliptisch ist, gehört nicht hieher. Und auch Jes. 5, 9 reicht nicht an die hier anzunehmende Ellipse hinan. In sinniger kecker Weise hilft sich der Midrasch zu Lev. c. 18 und Num. c. 14., indem er mit Bezug auf solche Selbsteinführung königlicher Reden wie פִּרְעֵה אֲנִי erklärt: Beobachte das „Ich“ des Mundes des Königs (פִּי הַמֶּלֶךְ). So erwähnenswerth dieser Erklärungsversuch ist, so wenig bedarf er der Widerlegung; er ist auch gegen die Accentuation, welche dem אֲנִי *Paschta* gibt wie dem רִאִיָּה 7, 27 und לְבָרִי 7, 29 und es also für sich stellt. Da nun aber dieses elliptische Ich, hinter das wir ein Kolon setzen würden, unerträglich hart ist, und da es sich auch nicht

empfehl, es mit LXX Trg. Syr. zu streichen — denn der Spruch müßte dann in anderer Wortfolge *נִשְׁמַר פִּי הַמֶּלֶךְ* lauten — so ist es das Gerathenste, *אֶמְרָתִי* einzusetzen und entw. *אֲנִי אִמְרָתִי* oder nach 2, 1. 3, 17. 18 *אֲמִרָתִי אֲנִי* zu schreiben. Wir befinden uns hier ohnehin innerhalb eines von Aussprüchen in Maschalform nur durchflochtenen Ich-Stücks. Die Ermahnung leitet sich feierlich ein, indem Koheleth, selber ein König und dazu ein *חֶכֶם*, ihr die Autorität seiner Person zur Stütze gibt, wobei zu beachten, daß die mit *׀ explic.* (s. Ew. § 340^b) angefügte religiöse Begründung nicht blos ein Anhängsel, sondern die Spitze des Mahnworts ist. Falsch Kleinert: Richte dich nach dem Munde des Königs, und zwar wie nach einem Gotteseide. Wäre dies der Sinn, so möchte man allerdings wünschen, daß es ein serviler alexandrinischer Hofjude wäre, der das sagte. Aber warum soll das der Sinn sein? Die Bed. ‚wegen‘ — behauptet Kl. — die man der Wortverbindung *עַל־דִּבְרָתִי* hier und 3, 18. 7, 14 gew. beilegt, ist willkürlich ersonnen. Aber sie paßt an diesen 3 Stellen einzig und warum willkürlich ersonnen? Wenn *עַל־דִּבְרָתִי* Ps. 45, 5. 79, 9 u. ö. ‚von wegen‘ bed., so wird doch auch *עַל־דִּבְרָתִי* ebensowol ‚ob Bewandtnis‘ als Ps. 110, 4 ‚nach Bewandtnis‘ bedeuten können. *שְׁבוּעַת יְהוָה אֱלֹהִים* ist wie sonst *יְהוָה יְהוָה* z. B. Ex. 22, 10 eine unter Anrufung Gottes gegebene Versicherung, eine eidlich bekräftigte Aussage oder Zusage. Hier ist das Gehorsamsge-lübde gemeint, welches der Bund zwischen König und Volk in sich schließt, wenn es auch nicht ausdrücklich von den Einzelnen geleistet worden ist 2 K. 11, 17. Der König ist weder als nationaler noch als fremdländischer bezeichnet; das Gesagte gilt auch von Letzterem. Daniel Nehemia Mordechai u. A. handelten nach der Vorschrift Koheleths und der Vasalleneid, welchen Könige Israels und Juda's dem assyrischen oder babylonischen Großkönig geleistet hatten, wird von den Propheten beider Reiche als bindend für König und Volk angesehen, s. übrigens S. 220 f. Der Ermahnung folgt nun die entsprechende Warnung: man soll der dem Könige schuldigen Dienst- und Ergebenheitspflicht sich nicht unbesonnen entziehen v. 3: *Uebereile dich nicht, von ihm hinweg-zugehen, laß dich nicht ein in böse Sache, denn alles was er will vollstreckt er.* Ueber die in *אֶל-חֶבְרֹה מִפְּנֵי הַלֵּךְ* wie z. B. Sach. 8, 15. Hos. 1, 6 vorliegende Verbindung zweier Verba zu Einem Begriffe s. Ges. § 142, 3^b. Es könnte dafür auch gesagt sein *אֶל-חֶבְרֹה לָלֶכֶת מִפְּנֵי* wie z. B. *Aboth* V, 8: der Weise fällt dem Andern nicht ins Wort *וַיֵּאָדָם נִכְחַל לְהַשִּׁיב* und übereilt sich nicht zu antworten, ist nicht voreilig im Antworten. Wie mit *עִם* dem Könige sein 4, 15 s. v. a. es mit ihm halten, so bed. hier *מִפְּנֵי הַלֵּךְ* sich von ihm weg (in ein anderes Lager) begeben oder, wie es 10, 4 ausgedrückt ist, seinen Posten verlassen, vgl. Hos. 11, 2: sie (die Propheten Jahve's) riefen ihnen, sofort *הֲלָכָה מִפְּנֵיהֶם* begaben sie sich von ihnen hinweg (zu den Baalen). Möglich daß auf die Wahl des Ausdrucks die RA *נִכְחַל מִפְּנֵי*, vor jem. in Be-stürzung gerathen' Job 23, 15 nicht ohne Einfluß war. Das unbestimmte *דֶּקֶר דֶּקֶר* Dt. 17, 1. 23, 10 vgl. 13, 12. 19, 20. 2 K. 4, 41 u. ö. ist dem Zus. nach mit Rosenm. Kn. Bullock u. A. auf Unternehmungen zu bez.,

welche dem Willen des Königs entgegenzuwirken bezwecken und in Verschwörung gegen des Königs Leben und Thron ihre Spitze erreichen (Spr. 24, 21^b). אֶל-הָעֵמֶד בּ. könnte bed.: verharre nicht dabei, aber die Warnung setzt ja doch nicht voraus daß das Eingehen darauf bereits geschehen, sondern will es verhüten, also: tritt, gehe, laß dich nicht ein wie עֵמֶד בְּדֶרֶךְ auf einen Weg hintreten Ps. 1, 1. עֵמֶד בְּבְרִית in einen Bund eintreten 2 K. 23, 3. עֵמֶד בַּפֶּרֶץ in den Riß treten Ps. 106, 23. עֵמֶד בְּסוּר in vertrauten Verkehr mit jem. getreten s. und darin stehen

Jer. 23, 18. Auch das arab. *عَبَدَ لَ* *intendit, proposuit sibi rem* vergleicht sich, es wird in der allgem. Bed. ‚sich an etwas machen, etwas tendiren‘ gebraucht (versch. von قَامَ welches die zuständlichere

Bed. *gerere rem* hat). Anders Ew. Elst. Ginsb. Zöckl.: bleibe nicht stehen bei bösem Worte (des Königs), ihn dadurch noch mehr erzürnend — gegen v. 5., wo דְּבַר רָע wie allgewöhnlich (vgl. bes. Ps. 141, 4) eine schlechte Sache bed., und gegen die vorauszusetzende engere Zusammengehörigkeit von עֵמֶד בּ. Hitz. sogar: bleibe nicht stehen bei schlimmem Befehl d. h. bedenke dich auch nicht Böses zu thun, was der König befiehlt, mit der Bem., daß hier ein Servilismus redend eingeführt werde, welcher indem er hinzufügt: „Alles was er will führt er aus“ vom Könige sage was sonst nur von Gott dem Allmächtigen gelte Jon. 1, 14. Ps. 33, 9 u. ö. Hgst. Hahn Dale u. A. träumen deshalb den himmlischen König in den Text hinein. Aber Sprüche vom menschlichen König wie Spr. 20, 2 sagen ja ebendasselbe, und wenn die Mischna *Sanhedrin* II, 2., auf welche hier Tyler verweist, vom Könige sagt: „Der König kann nicht selbst Richter sein noch kann man ihn richten; er gibt nicht Zeugnis ab und es kann kein Zeugnis wider ihn abgegeben werden“, so wird da dem Könige eine Souveränität zugesprochen, welche sich so wie 3^b formuliren und so wie in v. 4 begründen läßt: *Diweil des Königs Wort machtherrisch ist, und wer kann ihm sagen: Was machst du da?* Ebendasselbe gilt von Gott Iob 9, 12. Jes. 45, 9. Dan. 4, 32. Weish. 12, 12., aber auch von dem Könige, zumal dem unbeschränkten des despotischen Staates. בְּאִשֶּׁר begründet wie בָּשׁ 2, 16 vgl. Gen. 39, 9. 23., griech. ἐν ᾧ und ἐφ' ᾧ. Willkürlich Burger: *quae dixit (דִּבֶּר für דְּבַר) rex, in ea potestatem habet*. Eigentümlich ist der adjektivische unpersönliche Gebrauch des Nomens שְׁלִטוֹן *potestatem habens*; in Talmud und Midrasch bed. שְׁלִטוֹן wie assyr. *siltannu*¹ den Herrscher (s. zu v. 8). Es ist nun nicht wie Hitz. meint eine Gegenstimme die sich im Folg. vernehmen läßt, sondern wie sich mit v. 2 Röm. 13, 5 vergleicht, so Röm. 13, 3 mit v. 5: *Wer dem Gebote treu bleibt wird nichts Schlimmes zu erfahren bekommen, und Zeit und richterliche Entscheidung wird zu erfahren bekommen des Weisen Herz*. Daß unter מִצְוָה hier nicht Gottes Gebot, wenigstens nicht so unmittelbar wie Spr. 19, 16 (Ew.), sondern das des Königs und überh. der Obrigkeit Befehl und Anordnung zu verstehen ist, er-

1) s. Friedrich Delitzsch, Assyrische Studien S. 129 f.

gibt der Zus., welcher nicht von Gott, sondern dem Staatsoberhaupt handelt. Kn. u. A. erkl.: Wer das Gesetz beachtet, befaßt sich nicht mit böser Sache, und Zeit und Recht kennt weiser Sinn. Aber so wird **ידי** nirgends gebraucht (unser Verf. sagt dafür **יד**) und für das wiederholte **יד** ist doch gleiche Bed. voranzusetzen: es bed. zu erfahren bekommen, im ersteren Falle: zu erleiden bekommen Ez. 25, 14 vgl. Jes. 9, 8. Hos. 9, 7., im anderen Falle: zu erleben bekommen Jos. 24, 31. Ps. 16, 11. Zwar ließe sich nach 9, 12 auch übers.: ein weises Herz weiß Zeit und Gericht, näml. daß sie nicht ausbleiben werden, aber warum sollten wir nicht beide **יד** futurisch fassen, da nichts im Wege steht? Man übersetze nicht: weises Herz, weiser Sinn (Kn.), obwohl dies möglich 1 K. 3, 12 (vgl. **לבב חכמה** Ps. 90, 12), sondern: eines Weisen Herz, was durch 10, 2. Spr. 16, 23 näher gelegt wird. Eines Weisen Herz, welches durch dynastischen Druck sich nicht zu pflichtvergessener Selbsthülfe fortreißen läßt, sondern still und hoffend (Thren. 3, 26) Gottes Eingreifen erwartet, wird zu erfahren bekommen daß es ein **יד** gibt, wo der Druck ein Ende hat, und ein **משפט**, wo es der Strafe verfällt. Trefflich paßt zu dem Sinne, in welchem **יד** hier gebraucht ist, die Bemerkung Elia Levita's in seinem *Tischbi*, daß **ידן** dem deutschen ‚Zeit‘ und romanischen *tempo*, **יד** aber dem deutschen ‚Ziel‘ und romanischen *termino* entspricht. LXX übers. *καὶ τὸν χρόνον* und in der That ist **יד ומשפט** eine Hendiadys, welche aber eben in Spaltung Eines Begriffs in zwei besteht. Endtermin und richterliche Entscheidung wird des Weisen Herz, welches pflichttreu zugewartet, erlebnisweise zu erfahren bekommen, denn alles Ding hat ein Ende, wo es dem Geschehe verfällt, dem es zureift, zumal der Sünder v. 6: *Denn für jeglich Ding gibts Zeit und Entscheidung, denn das Böse des Menschen wird übergroß.* Von 6^a an folgen vier Sätze mit **כי**; durch solche monotone Wiederholung einunddesselben Worts erschwert der Verf. auch anderwärts die Auslegung, welche bei den mancherlei Möglichkeiten, **כי** begründend oder hypothetisch zu verstehen und die Sätze mit **כי** einander neben- oder unterzuordnen, allzufreien Spielraum hat. Vorausgesetzt die Richtigkeit unserer Erklärung von 5^b läßt sich der Satz mit **כי** 6^a parenthetisch und **כי** 6^b hypothetisch fassen: „Ziel und Entscheidung wird des Weisen Herz zu erleben bekommen (denn für jede Sache gibts Ziel und Entscheidung), gesetzt daß das Böse des Menschen groß auf ihm geworden d. h. seine Schuldlast ihr Vollmaß erreicht hat.“ Wir nehmen dabei an 1) daß **רבה**, welches der Ultimabetonung nach Adj. zu sein scheint, auch 3 *pract.* sein kann, indem vor **יד** der Ton auf *ah* herabgegangen ist (vgl. Gen. 26, 10. Jes. 11, 1), um dieses vor Verschleifung zu schützen; überhaupt aber schwankt die Betonung solcher Formen der **יד** zwischen Penultima und Ultima z. B. Ps. 69, 5. 55, 22. Spr. 14, 19. Sodann 2) daß **הַיָּדִים** auf **הַיָּדִים** ohne Verschiedenheit der Personen zurückgeht, was an 6, 1 eine Stütze hat und daß also eine dem Menschen aufliegende große **רעה** gemeint ist, die endlich ihre Strafe findet. Aber das so wie angegeben aufgefaßte Satzverhältnis scheitert daran, daß es für v. 7 keinen Anschluß ge-

währt. Das Beste scheint es, alle vier כִּי einander zu coordiniren als Glieder einer Beweiskette, die in 8^b ihre Spitze erreicht, näml. in folgender Weise: das Herz des Weisen wird Zeitgrenze und Aburtheilung des die Versuchung zur Rebellion nahelegenden Regenten zu erleben bekommen, denn 1) wie der Verf. bereits 3, 17 gesagt hat: „Den Gerechten sowol als den Gottlosen wird Gott richten, denn eine Zeit jedem Vornehmen und für jeglich Thun gibt es bei ihm; 2) das Böse des Menschen (womit, wie v. 9 bestätigt, auf den Despoten gezielt ist das er begangen, wird groß über ihm, so daß plötzlich einmal Gottes Gericht über ihn hereinbrechen wird; 3) er weiß nicht was geschehen wird; 4) Niemand kann ihm sagen wie (*quomodo*) es, das Künftig geschehn wird, so daß er ihm etwa zuvorkommen könnte — das Gericht wird ihn unversehens und unhintertreiblich überkommen: nicht errettet Frevel seinen Inhaber. So setzt sich in v. 7. 8 das *Denn* und *Denn* fort: *Denn er weiß nicht das was werden wird; denn wie werden wird, wer kanns ihm melden? Kein Mensch ist des Windes mächtig, den Wind zu hemmen, und keiner machtgebietend über den Tag des Todes, und keine Entlassung gibts im Kriege, und nicht errettet Frevel seinen Inhaber.* Der Thäter hat die Sünde auf sich und trägt sie; wenn sie den Endpunkt des Vollmaßes erreicht, schlägt sie plötzlich in Strafe um und die übergroße Bürde erdrückt den Träger (Hitz. zu Jes. 24, 20). Dieser Eintritt des עֵת וּמִשְׁפָּט erfolgt unversehens, denn er (der Mensch welcher Sünde häuft) weiß nicht *id quod fiet*; es erfolgt unversehens, denn *quomodo fiet* wer kann das anzeigen? So weiß der Tyrann z. B. nicht daß er durch Ermordeten werden wird, und Niemand kann ihm sagen wie das geschehn wird, daß er Vorkehrungen zu seinem Schutze treffen könnte. Richtig I *καθὼς ἔσται*, wogegen Trg. Hitz. Ginsb.: wann es geschehen wird, aber בְּאֲשֶׁר bed. *quum* 4, 17. 5, 3. 8, 16., nicht aber *quando*, was durch מִתֵּי (mischnisch אֵימָת, אֵימָת) ausgedrückt sein müßte. Nun folgt Schlußged. der 4 כִּי womit 5^b begründet wird. Es werden 4 Unmöglichkeiten aufgezählt; die vierte ist die Pointe der zahlenspruchartigen Aufzählung. 1) Kein Mensch ist des Windes mächtig, den Wind hemmen. Ew. Hgst. Zöckl u. A. verstehen רִיחַ mit Trg. Hier. Lth. Geiste (רוּחַ הַיִּי), aber diesen kann der Mensch hemmen physisch, indem er dem Leben gewaltsames Ende macht, und soll ihn hemmen moralisch, indem er ihn beherrscht Spr. 16, 32. 25, 28. Dagegen der Wind רִיחַ nach 11, 5 unberechenbar und über ihn zu gebieten ist ausschließliches Vorrecht der göttlichen Allmacht Spr. 30, 4. Der Übergang zur zweiten Unmöglichkeit ist dadurch vermittelt, daß in der für das Sprachbewußtsein die Begriffe des animalischen Lebens und des Windes als gleichsam des Athmens des Gesamtnaturlebens einanderliegen. 2) Keiner ist machtgebietend über den Tag des Todes, näml. der unfreiwillig erlittene, überkommt den Menschen ohne daß er den Tag vorausszusehen, vorauszubestimmen oder zu ändern

1) Venet. וְעָ, als ob der Text בְּאֲשֶׁר hätte.

vermag. Mit שָׁלֵטן wechselt hier שָׁלֵט, welches von LXX Venet. als Abstractum gefaßt wird, auch vom Syr. welcher es durch ܡܠܟܐ wiedergibt. Aber wie Dan. 3, 2 f. so ist שָׁלֵטן auch oben v. 4 Concretum, und wird es also auch an u. St. sein, wie überall in Talmud und Midrasch, im Untersch. von dem Abstractum welches שָׁלָטָן n. d. F. אֶבְרֶן, אֶבְרֶן, פֶּרֶן, פֶּרֶן, פֶּרֶן, פֶּרֶן, פֶּרֶן, פֶּרֶן lautet, z. B. *Bereschith rabba* c. 85 extr.: Jeder König und Herrscher שָׁלֵטן, der nicht eine Herrschaft שָׁלָטָן im Lande hatte, sagte daß ihm das nicht genüge, der König Babels hatte einen Unterkaiser in Jericho sitzen u. s. w.¹ Also: kein Mensch ist machgebietend oder Machtgebieter . . Von dem unentrinnbaren Gesetze des Todes wird zu der unerbittlichen Strenge des Kriegsgesetzes fortgegangen: 3) es gibt keine Entlassung, keinen Dispens, sei es zeitweiliger Urlaub (*missio*) oder gänzliche Freigebung (*dimissio*), im Kriege, was in furchtbarer Rigorosität (vgl. dagegen Dt. 20, 5—8) vom persischen Kriegswesen gilt, s. S. 222 mit Anm. 1. Ebenso jede Möglichkeit des Entkommens abschneidend ist das Gesetz der göttlichen Vergeltung: 4) Nicht wird retten (מָלַט causativ wie immer) Frevelhaftigkeit ihren Herrn (vgl. das Sprichwort: „Untreue schlägt ihren eignen Herrn“) oder Inhaber, d. h. der Frevler ist wenn עַתּוּ וּמִשְׁפַּט kommt unrettbar verloren. Grätz will רָשָׁע in עֲשֵׂה corrigiren, aber das Endgeschick des בָּעַל רָשָׁע oder des רָשָׁע ists ja, auf welches die Gedankenverkettung von v. 6 an hinauswill, wie auch der hinter die drei ersten Sätze von v. 8 gesetzte Vershalbirer andeutet. Daß aber bei dem בָּעַל רָשָׁע (so sagt man in der Hauptform, nicht בָּעֲלֵי) an den despotischen König gedacht ist (בָּעֲלֵי wol nicht: ihre Inhaber, sondern wie 5, 10. 12. 7, 12. Spr. 3, 27.: ihren Inhaber, s. zu Spr. 1, 19), wird außer Zweifel gesetzt durch den epilogischen v. 9: *Alles dies hab' ich gesehen, und zwar richtend mein Herz auf alles Treiben das man treibt unter der Sonne, zur Zeit wo der Mensch über den Menschen herrscht, diesem zum Unglück.* Das Satzverhältnis wird verkannt von Hier. Lth. Hgstb. Vaih. Ginsb. u. A., welche mit עַתּוּ einen neuen Satz beginnen: es gibt eine Zeit u. s. w., und Zöckl., welcher עַתּוּ וּגֵר als Epexege von כָּל-מַעֲשֵׂה וּגֵר fassen zu dürfen meint. Jenes gibt einen Satz der wie ein verlorener Posten; dieses ist überkünstlich. Der Satz וְיִחְזֹן ist ein adverbiieller Untersatz (s. zu 4, 2): *et advertendo quidem animum.* עַתּוּ ist Acc. der Zeit wie Jer. 51, 33 vgl. Ps. 4, 8, das Verh. von עַתּוּ וּגֵר wie מָקוֹם שׁ 1, 7. 11, 3. Alles das, näml. die Rathsamkeit pflichttreuen Zuwartens, die Schädlichkeit revolutionärer Selbsthülfe und die Plötzlichkeit des hereinbrechenden Gerichts, hat er, indem er das Treiben hienieden beobachtete, mit eigenen Augen gesehen zur Zeit wo der Mensch über den Menschen herrschte לוֹ לָרֵעַ nicht: sich selbst zum Unglück (Symm. Hier.), sondern: diesem anderen Menschen (der Art. von בָּאֲדָם ist der gattungsbegriffliche) zum Unglück (LXX Theod. τοῦ κακοῦ αὐτὸν und so auch Trg. Syr.); denn hinter עַתּוּ אֲשֶׁר erwartet

1) s. über diesen Unterschied von שָׁלֵטָן und שָׁלָטָן Baer, *Abodath Jisrael* p. 385.

man Beschreibung, nicht Beurtheilung. Der Mensch, der über den Menschen zu dessen Unglück herrscht, herrscht eben tyrannisch, und von der rechten Lebensweisheit zur Zeit tyrannischen Regiments handelte dieses ganze mit 8, 1 begonnene Stück.

Gerechten ergehts wie Gottlosen und Gottlosen wie Gerechten — das Beste ist das Leben so lange Gott es währen läßt zu genießen
VIII, 10—15.

Das Thema dieses folg. Stücks gibt sich schon durch בָּבֶן als ein verwandtes. Es ist der Widerspruch des Ergehens der Gottlosen und der Gerechten mit dem uns unveräußerlichen Bewußtsein einer sittlichen Weltordnung, dieser Widerspruch kommt unter der unglückseligen Willkürherrschaft, von welcher das vorige Stück gehandelt hat, zu hervorstechender Erscheinung v. 10: *Und alsdann hab' ich gesehen Frevler begraben werden und sie kamen zur Ruhe, aber fort von heiliger Stätte mußten ziehen und vergessen werden in der Stadt solche die rechtschaffen gehandelt — auch das ist eitel.* Die Doppelartikel בָּבֶן bed. in solcher Weise oder unter solchen Umständen; sie kann mit folg. רָצִיָה eine unter das Vorhergegangene sich subsumierende Beobachtung (בָּבֶן = mischnisch בְּכָה) oder auch wie syr. ܒܝܢ im Werthe des lat. *inde* eine von jenem Herrscher zum Unglück der Beherrschten aus gemachte weitere Beobachtung einführen; diese zeitliche Bed. ‚alsdann‘ (= אַז), wonach wir übersetzt haben, hat es im Targumischen (s. Levy's WB).¹ Augenscheinlich hat die Beobachtung zwei verschiedene Menschenklassen zum Gegenstand und betrifft ihr der göttlichen Gerechtigkeit dem Anschein nach widersprechendes Ergehen. Den רָצִיָה stehen die בָּבֶן-עֲשֵׂה entgegen: die welche was recht gerichtet ist, was sich richtig verhält (s. über בָּבֶן als Nomen zu Spr. 11, 19), nämll. das sittlich Richtige in Ausübung gebracht d. h. Treue und Redlichkeit geübt haben (בָּבֶן-עֲשֵׂה wie 2 K. 7, 9). Koheleth hat Gottlose gesehen bestattet werden; auf רָצִיָה folgt als prädicatives Obj. das Particip wie auf שָׁמַע 7, 21., auf בְּבִירִים folgt aber nicht וּבְבִירִים, was ohnehin sich nicht deutlich genug als *part. perfecti* gäbe wie Neh. 13, 22 als *part. praes.*, sondern gemäß dem beliebten Uebergang des Particips in das Finitum Ges. § 134 Anm. 2 וּבְבִירִים, nicht וּבְבִירִים, indem der Trenner *Rebîa* die vollere Form mit ך zur Folge hat, vgl. Jes. 45, 20 mit Iob 17, 10 und oben zu 2, 23. ‚Eingehen‘ ist hier nach Jes. 57, 2 s. v. a. zum Frieden eingehen, zur Ruhe kommen.² Daß was von וּמִמָּקוֹם an folgt nicht mehr von den Gottlosen handelt, wird von LXX A. S. Th. Hier. verkannt, welche ἐλαττοῦσαν *laudabantur* übers. und also

1) So wol auch וּבְבִירִים, inderfolge aber 2 Chr. 32, 31., wo Ew. § 354^a, auch bei solchen = dennoch, Keil mit Brth. und demgemäß übers. In dem jüd. Neujahrsgebet kommt וּבְבִירִים dreimal in folgender Bed. vor: וּבְבִירִים הָיָה פֶּחַדְךָ und so lege denn deine Furcht u. s. w., s. Baer, *Abodath Jisrael* p. 384. 386.

2) Vgl. Zunz, *Zur Gesch. u. Literatur* S. 356—359.

יִשְׁחַבְּחֵהוּ (das *Hithpa.* Ps. 106, 47 in passivem Sinne) lesen — eine LA welche auch im Talmud und Midrasch neben יִשְׁחַבְּחֵהוּ hergeht.¹ Letzteres, von Trg. Syr. bezeugt, ist ohne Zweifel die rechte LA: der Bau der antithetischen Parallelglieder ist chiasmisch, die Nennung der Personen geht 1^a dem Ausgesagten voraus und in 1^a folgt sie diesem nach, vgl. Ps. 70, 5^b. 75, 9^b. Die Futurformen gewinnen hier durch die vorausgeg. rückblickenden Perfekta mitvergangenheitlichen Sinn. מְקוֹם קָדוֹשׁ Ort des Heiligen ist s. v. a. מְקוֹם קָדוֹשׁ, wie sich nach Lev. 7, 6 auch sagen läßt. Ew. versteht darunter den Begräbnisplatz: „die Redlichen wurden aus dem heiligen Orte der Gräber mit Gewalt herausgeworfen.“ So z. B. auch Zöckl., welcher übers.: aber fern vom Orte des Heiligen wandelten . . die richtig Handelnden d. h. sie mußten sich in nicht heiligem und ehrlichem Grabe bestatten lassen. Aber so mannigfach die Benennungen des Begräbnisplatzes im jüdischen Munde sind (s. unten zu 12, 5 und Hamburgers Real-Encykl. für Bibel und Talmud, Art. *Grab*), so ist doch diese nicht darunter; der Gottesacker heißt der „gute Ort“², aber nicht der heilige. Die heilige Stätte ist, wenn nicht Jerusalem selbst, welches in Jes. II Neh. Dan. עִיר הַקֹּדֶשׁ (wie jetzt *el-kuds*) heißt, doch der heilige Boden des Tempels Gottes, der τόπος ἅγιος (Mt. 24, 15) wie Aq. u. Symm. übers. Wenn man nun מָן mit dem V. הֵלֵךְ zusammenfindet, so ist vorauszusetzen, daß jenes den Ausgangspunkt bezeichne, wie auch הֵשִׁיךְ מִן Jes. 14, 19 wenn nicht hinaus doch hinweg von etwas geworfen w. bedeutet. Also nicht: fern von h. Stätte wandeln, auch nicht wie Hitz. welcher הִלְכֵי punktiert: fern von h. Stätte fahren dahin, kommen um . . Vom Hinwegverstoßenwerden von der h. Stätte ist die Rede, nicht aber als ob הִלְכֵי im Sinne von יוֹלִיכֵי Causativ wäre und *ejiciunt* mit unbestimmtem Subj. bedeute (Ew. Hlgst. Elst.) — es ist auch 4, 15. 11, 9 nur Intensiv des Kal — sondern הִלְכֵי bez. nach Ps. 38, 7. Iob 30, 28 vgl. 24, 10 den nachdenklichen schwerfälligen schleichenden Gang derer die sich wider Willen von der Stätte die sie liebgewonnen (Ps. 26, 8. 84, 2 ff.) trennen müssen. Sie müssen fortziehen (wohin, wird nicht gesagt, aber wahrsch. in das Ausland אֶרֶץ חוּצָה als אֶרֶץ שְׂמָא Am. 7, 17 gedacht) und nur zu bald werden sie in der Stadt, näml. der heiligen, vergessen; eine jüngere Generation weiß von ihnen nichts mehr und auch kein Grabstein bringt die Vergessenen daheim ihren Landsleuten in Erinnerung. Auch das ist ein הִבֵּל wie die vielen bereits registirten — dies näml. daß die Gottlosen lebend und auch in ihrem Tode noch den heiligen heimatlichen Boden behaupten und dagegen die Redlichen von ihm fortziehen müssen und bald verschollen sind. Die göttliche Gerechtigkeit läßt sich darin vermissen. Zwar existirt sie und läßt sich auch erkennen, aber sie kommt nicht überall da wo man es erwarten sollte und nicht so

1) Der Midrasch *Tanchuma* Par. יתרו Anf. operirt mit beiden LA; der Talmud *Gittin* 56^b wendet die Stelle auf Titus an, der die Tempelgeräthe mit fortnahm, um sich damit groß zu thun (לְהַשְׁרִיב, Jalkut falsch לְהַשְׁתַּחֲוֹת) in seiner Stadt.

2) s. Tendlau, Sprichwörter Nr. 431.

bald als es uns heilsam scheint zum Vollzuge v.11: *Dieweil nicht vollzogen wird der Richterspruch über das Thun des Bösen schleunig, um des willen wird voll das Herz der Menschenkinder in ihnen darauf hin daß sie Böses thun.* Der Satz mit אֲשֶׁר schließt sich zunächst an גִּדְוָה הַבֶּל an: so eitel, nach Art verkehrter Welt (*inversus ordo*), geht es zu dieweil (denn) .. (עַל-אֲשֶׁר wie 4, 3. 6, 12^b vgl. Dt. 3, 24); der folg. Satz mit עַל-כֵּן aber macht diesen Satz mit אֲשֶׁר rückwirkend zum Vordersatz seiner selbst (עַל-אֲשֶׁר = אֲשֶׁר), von vornherein ist er nicht als Vordersatz gemeint. פִּתְגָם (hier nach נִצְיָה mit פִּתְגָם zu schreiben und übrigens auch mit פִּתְגָם, s. die textkrit. Bem.) in den nachexil. Bb. ist das pers. پیتام, پیغام, پیتام, armen. *patgam*, welches aus altpers. *paiti-gama* Zugegangenes, Kunde, Nachricht entstanden ist; das Hebr. hat es sich in der allgem. Bed. Ausspruch, Wort angeeignet, an u. St. bed. es den Spruch oder das

Urtheil des Richters, wie das pers. Wort gleich dem arab. نَبَأٌ vorzugsweise von Aussprüchen des Propheten (welcher *peighâmbar* heißt) vorkommt. Zirkel hält es für das griech. φθέρμα, aber ebenso neckisch klingen אֲשֶׁר, אֲפִרְיֹן, אֲפִרְיֹן, אֲפִרְיֹן mit σφίλη, φορεῖον, βότρυς zus., ohne doch griech. Lehnwörter zu sein. Das lange *a* des Worts ist, wie Est. 1, 20 zeigt, unveränderlich, auch hier ist פִּתְגָם Constructus. Mit Hlgt. Burg. פִּתְגָם zu punktiren ist also ungerechtfertigt. Auffälliger ist daß das Wort statt als Masc. als Fem. construiert ist. Denn da אֵין sich weder im biblischen noch mischnischen Stil das Finitum des Verbums unterordnet¹, so ist נִצְיָה nicht 3 *pract.*, sondern Particip. Dennoch ist es nicht nöthig, mit Hitz. נִצְיָה zu lesen. Das Fremdwort ließ wie

παράδεισος *פִּרְדֵּס* doppelgeschlechtigen Gebrauch zu (Ew. § 174g); möglich aber auch, daß das Fem. נִצְיָה *per attract.* durch הִרְעָה veranlaßt ist, wie Kimchi *Michlol* 10^a annimmt (vgl. übrigens zu 10, 15). מִצְיָה ist von פִּתְגָם regierter Constructus und הִרְעָה also objektiver Genitiv. LXX Syr. Hier. lesen מִעֲשֵׂי, was nur möglich wäre, wenn פִּתְגָם nach Analogie der hebräoaram. RA מִן (אֲחִפְרֵע) sich von jem. bezahlt machen d. i. Rache an ihm nehmen, ihn bestrafen den Strafvollzug an jem. bedeuten könnte, aber es bed. wie Hier. es richtig übers. *sententia*, unmöglich jedoch מִעֲשֵׂי הִרְעָה *sententia contra malos*. Hlgt. meint nicht allein dem überlieferten Text, sondern auch der Accentuation gerecht zu werden, indem er construiert: Weil nicht ergeht ein Ausspruch (näml. des himmlischen Richters), ist das Werk der Bosheit Eile d. i. eilfertig. Ebenso Dachselt in der *Biblia accentuata*. Mercerus bem. dagegen, daß die Accente nicht vorerst Inter-

1) Ginsburg verweist für נִצְיָה als Finitum auf Ex. 3, 2., aber da ist אֶבֶל Particip; auf Jer. 38, 5., aber da repräsentirt רִבְכָּל (wenn nicht רִבְכָּל zu lesen ist) einen Attributivsatz: ein solcher welcher kann (vgl. Koh. 1, 18), und auf Iob 35, 15., aber da ist mit Recht nicht אֵין, sondern אֵין punktirt und dieses in der Weise des vulgärarab. ليس als emphatisches لَا gebraucht.

punktions- sondern Cantillationszeichen sind. In der That schließen genitivische Wortketten die Auseinanderhaltung durch Distinctive wie *Paschta* und *Tiphcha* Jes. 10, 12 und auch *Zakef* wie z. B. Est. 1, 4 וְאִת־יָקָר הַפְּאֶרֶת יְדוּלְתָהּ nicht aus. Den Hauptsatz übers. LXX gut: διὰ τοῦτο ἐπληροφορήθη καρδία υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αὐτοῖς τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν, wofür Hier. frei nach Symm.: *absque timore ullo filii hominum perpetrant mala*. Das Herz jemandes wird voll etwas zu thun ist s. v. a. er gewinnt vollen Mut dazu (Luzzatto § 590: *gli bastò l'animo*), vgl. Est. 7, 5 wer ist der אשר מלאו לבו den sein Herz erfüllt hat also zu thun (so richtig Keil) d. h. den es zu so keckem Beginnen ermutigt hat. Das an sich unnöthige בָּהֶם steigert den Ausdruck der Innerlichkeit der verderblichen Wirkung (s. Psychol. S. 151 f.). Das Strafurtheil vollzieht sich nicht מִיָּדָה eilends (adv. Acc. für בְּמִיָּדָה 4, 12), darum werden die Menschen sicher und sie geben sich mit ganzer d. i. furcht- und schamloser Frechheit der Verübung des Bösen hin. Der Verf. begründet das weiter, aber nicht ohne seine Ueberzeugung auszusprechen, daß es eine gerechte Vergeltung gibt, welcher diese Erscheinung widerspricht v. 12. 13: *Diemeil der Sünder Böses thut hundertmal und dabei alt wird, wenn gleich ich weiß daß es wol gehen wird den Gottesfürchtigen die sich vor Ihm fürchten, nicht wol aber wird es dem Frevler gehen und nicht lange leben wird er dem Schatten gleich, diemeil er sich nicht fürchtet vor Gott*. Wie unter den Aelteren z. B. Mendelss. übers. Ew., welchem Hlgt. Elst. Zöckl. folgen, v. 12: Mag auch der Sünder hundertmal Böses thun und lange leben, so weiß ich doch . . Daß mit אשר ein Vordersatz beginne, ist zulässig Lev. 4, 22. Dt. 18, 22., aber im vorliegenden Falle noch weniger annehmbar als v. 11. Denn erstens kann dieses אשר des Vordersatzes nicht, wenn auch 'sondern nur, gesetzt daß' bed. und da, wo wie 6, 3 (רַב שִׁיחִי) dieses, gesetzt daß' sich mit, wenn auch, mag auch, vertauschen läßt, folgt nicht das Part., sondern das dem einräumenden (concessiven) Satze natürliche Fut.; sodann wird durch diese vordersätzliche Fassung des אשר zwar engere Zusammengehörigkeit von 12^a und 12^b gewonnen, aber die Vermittelung von v. 12 mit 11 geht darüber verloren; drittens ist כִּי in der Bed. 'dennoch' (כִּי ὁμῶς mit affirmativem כִּי) unbelegbar; nicht אשר, sondern eben dieses כִּי 1^a bed. an u. St. wie 4, 14 (s. dort) ἐλ καὶ wenn auch — ein nur etwas anders gewendetes כִּי גַם Ew. § 362^b wie כִּי עֲלִיכֶן ein etwas anders gewendetes כִּי עֲלִיכֶן. Richtig Hitz.: „In 12^a wird 11^a wieder aufgenommen und wieso die langsame Justiz Solches zur Folge habe exponirt.“ Der Sünder wird dadurch zum Sündigen ermutigt, diemeil er Böses und immer wieder Böses thut und dabei doch sich in aller Behaglichkeit langen Lebens erfreut. Ueber הִטָּא für הִטָּא s. S. 207 ob. מִצָּח ist s. v. a. מֵאָה מֵאָה hundert Mal wie אֶחָד Iob 40, 5 s. v. a. פַּעַם אֶחָד; Hlgt.

1) Daß כִּי, nicht גַּם punktirt ist, hat in dem Trenner *Jethib* bei כִּי seinen Grund, welchen man nicht mit dem verbindenden *Mahpach* verwechseln. Ebenso z. B. 8, 1 מִי בְּהַחֲכֶם und 8, 7 כִּי פֶאֶשֶׁר.

göttliche Vergeltung ins Auge faßt, vorzugsweise daß er kurzlebig ist gleich dem Schatten, „dieweil er keine Furcht vor Gott hat“ und infolge dieses Mangels sein Leben durch das Selbstgericht der Sünde und das Eingreifen Gottes verkürzt wird. אשר ist 13^b wie 11^a 12^a relative Conj. Auch in v. 14 sind אשר (ש) als Fürwort und אשר (ש) als Conj. gemischt. Nachdem der Verf. die Wirklichkeit einer sittlichen Weltordnung als unveräußerliche Thatsache menschlichen und insbes. seines eigenen Bewußtseins ausgesprochen, stellt er dieser Thatsache des Bewußtseins den theilweise wenigstens widersprechenden Thatbestand der augenfälligen Wirklichkeit entgegen v. 14: *Es gibt ein Eitles welches auf der Erde geschieht, daß es Gerechte gibt, denen es gemäß dem Thun der Frevler ergeht, und daß es Frevler gibt, denen es gemäß dem Thun der Gerechten ergeht* — ich sagte daß auch das eitel ist. Der limitirende Satz mit כי גם 12^b—13 ordnete sich der in v. 10—12^a verzeichneten Beobachtung unter, und die Constatirung dieser setzt sich hier in v. 14 fort. Ueber הִרִיעַ treffen, widerfahren s. das Glossar unter נָגַע. Hier. übers. קַמְעֵשָׁה הִרִיעָהּ quasi opera egerint impiorum und כַּמְעֵשָׁה הַצְדִּיקִים quasi iustorum facta habeant, besser wäre instar operis . . solches was der Handlungsweise der Einen und der Andern angemessen ist, denn כ, ל ist für das semitische Sprachbewußtsein ein Nomen, welches sich das folg. Wort genitivisch annectirt und selber alle Casusverhältnisse durchläuft. Diese widerspruchsvolle Vertheilung der Geschehnisse trägt, beirrt und führt irre, sie gehört zu den illusorischen Schattenseiten des Diesseits, sie ist ein הֶבֶל. Der Satz אֲמַרְתִּי שְׁגַם-יָהּ הֶבֶל beginnt das Facit aus der Beobachtung zu ziehen und setzt sich v. 15 fort: *Und ich lobte die Freude, daß nicht besser ist für den Menschen unter der Sonne als zu essen und zu trinken und sich zu freuen, und daß dies ihn begleite bei seiner Arbeit die Tage seines Lebens hindurch, welche ihm Gott gegeben hat unter der Sonne.* Wir lesen das Ultimatum 15^a schon in gleicher Formung 2, 24. 3, 12. 22 vgl. 5, 17. Mit הָיָה יְלֵקֵי beginnt entw. ein neuer Satz und das Fut. ist dann Jussiv: dies begleite ihn, oder es ordnet sich den vorausgegangenen Infinitiven unter, und das Fut. ist dann Subjunctiv: *et ut id eum comiletur.* LXX und die andern Griechen übers. es minder passend indicativisch: καὶ αὐτὸ συμπεροῖσται αὐτῷ. So auch Ew. Hgst. Zöckl. u. A.: und dies bleibt ihm, was aber eher durch וְהָיָה יְלֵקֵי oder וְהָיָה יְלֵקֵי ausgedrückt sein würde. Das V. לִיה (√ לִי winden, biegen) bed. nicht anhaften = verbleiben, sondern anhängen, folgen, begleiten; לְשִׁמְחָם sie zu geleiten Gen. 18, 16 gibt der Syrer durch וְנִלְחֵם אִתּוֹ wieder. Die Möglichkeit der Bed. ‚begleiten‘ für das Kal ist durch die Derivate לָחַץ und לָוִי (besonders לָוִי Begleitung der Todten, Leicheneconduct) bezeugt, jedoch ist das Verbum in dieser Bed. außerbiblisch nur in Pi. und Hi. nachweisbar.¹

1) s. Baer in *Abodath Jisrael* p. 39 vgl. oben S. 221, wo יְלִוּוּנָה mit zwei י zu lesen ist.

Das Erfolglose alles Philosophirens VIII, 16 f.

Wie hinsichtlich der Vertheilung der Geschicke, so erscheint das Thun und Treiben hienieden dem Verf. nach allen Seiten hin als ein unlösbarer Kneuel von Räthseln. Weit entfernt, atheistische Folgerungen daraus zu ziehen, sieht er in allem Geschehenden seiner letzten Causalität nach das Werk Gottes d. h. den Vollzug göttlicher Gesetze, die Verwirklichung eines göttlichen Plans. Aber dieses Werk Gottes bieibt menschlichem Forschen trotz aller Anstrengung jenseitig. Von diesem unlösbaren Kneuel handelnd verkneuert sich auch des Verf. eigene Rede v. 16—17: *Als ich begab mein Herz zu erkennen Weisheit und zu besehen das Treiben welches man treibt auf der Erde (denn weder bei Tag noch bei Nacht bekommt er Schlaf mit seinen Augen zu sehen): da hab' ich gesehen all das Werk Gottes, daß der Mensch unvernünftig ist aufzufinden das Werk, welches sich vollzieht unter der Sonne, darum daß der Mensch sich abmüht zu suchen und doch nicht findet, und auch wenn der Weise sich vornimmt zu erkennen — er ist unvernünftig zu finden.* Eine lange Periode, die sich dem Verf. unter der Hand ohne vorbedachte Anlage gestaltet. Sowie sie vorliegt wird sie durch das ו von יָרְאִיתִי halbt; der bei פָּאָשֶׁר נִרְאִי in Aussicht genommene Hauptsatz kann nirgends anders als hier beginnen, aber durch den syntaktischen Bau angezeigt ist es nicht. Auch noch in Chronik und Nehemia beginnen die Nachsätze von כֹּאשֶׁר mit dem zweiten consecutiven Modus z. B. 1 Chr. 17, 1. Neh. 4, 1 und häufig, aber unser Verf. gebraucht diesen Modus nur selten und nicht (s. 4, 1. 7) als Kennzeichen des Nachsatzes. Wir betrachten zunächst den Vordersatz mit der Parenthese, in die er ausläuft. Der RA נִקְרָא אֶת-הַלֵּב לְ הַרְצָה das Herz d. i. Aufmerksamkeit und Streben auf etwas richten sind wir nun seit 1, 13 schon häufig begegnet. Das Ziel ist hier ein zwiefaches: 1) „Weisheit zu erkennen“ (vgl. 1, 17) d. h. Erkenntnis dessen zu gewinnen, was Weisheit sei und was als Weisheit zu gelten habe, näml. als solides Wissen um Wesen, Ursachen und Abzweckung der Dinge; 2) bei solchem Wissen um das was Weisheit ist sich „das irdische Treiben zu besehen“ und — dies ergibt sich aus der Combination der zwei Entschließungen — dieses Treiben den an wahre Weisheit zu stellenden Anforderungen gemäß aus dem Gesichtspunkte letzter Gründe und Zwecke zu begreifen. Ueber יָגֵן Plage, Geschäftigkeit, geschäftiges Treiben s. S. 262. „Auf der Erde“ und „unter der Sonne“ sind zusammenfallende Bezeichnungen der Welt des Irdischen. Mit כִּי גַם beginnt ein Zwischensatz. Freilich kann man כִּי auch wie 17^a fassen: das Treiben auf der Erde, daß er näml. u. s. w. (Zöckl.), aber diese schier auf den Schlaf verzichtende Ruhelosigkeit wird dadurch als spezielles Objekt des רָאִיתִי zu sehr in den Vordergrund gerückt (weshalb Ginsburg durch *how that* „wie daß“ nachhilft), besser also diesen Satz mit כִּי גַם als Begründung dessen zu fassen, daß כִּי selbstquälerisches unruhiges Treiben auf Erden statt hat. So

erklärt sich auch das אֵינֶנִּי leichter, welches schwerlich auf לְאָדָם 15^a zurückgeht (Hitz.), sondern zeigt, daß der Verf. bei dem עֵינַי besonders den Menschen im Sinne hat. $\text{גַּם בַּיּוֹם גַּם בַּלַּיְלָה}$ ist s. v. a. $\text{גַּם בַּיּוֹם וְגַם בַּלַּיְלָה}$ sowol bei Tag als bei Nacht, mit folg. Verneinung (vgl. Num. 23, 25. Jes. 48, 8): weder bei Tage noch bei Nacht, nicht nur bei Tage, sondern auch in der Nacht nicht. „Schlaf sehen“ ist eine nur hier vorkommende RA, vgl. Terenz *Heautontim.* III, 1, 82: *Somnum hercle ego hac nocte oculis non vidi meis*, wofür wir im Deutschen sagen: in dieser ganzen Nacht haben meine Augen keinen Schlaf gesehen. Das Nichtschlafenwollen und Nichtschlafenkönnen ist eine ebensolche ihre Limitirung in sich selbst tragende Hyperbel wie bei Cicero *ad Famil.* VII, 30: *Fuit mirifica vigilantia, qui toto suo consulatu somnum non vidit.* Mit וְרֵאִינִי beginnt der Nachsatz: *vidi totum Dei opus non posse hominem assequi.* Wie 2, 24^b stellt der Verf. das Obj. voraus und läßt mit כִּי das Präd. folgen (vgl. andere Beispiele dieser sogen. Antiptosis zu Gen. 1, 4). Er sieht in dem Treiben hienieden eine Seite des inmitten dieses ruhelosen Wirrwarrs sich auswirkenden Werkes Gottes und erklärt dieses Werk Gottes wie 3, 11 (wo aber der Gedankenzus. ein anderer) für einen dem Menschen unreichbar bleibenden Gegenstand der Erkenntnis. Er kann ihm nicht beikommen oder, was בָּצָא eig. bed., er langt nicht hinan, „darum daß der Mensch sich abmüht zu suchen und erreicht doch nicht“ d. h. darum daß das Suchen des Menschen bei aller Anstrengung nicht zum Ziele kommt. Die Conj. $\text{אֲשֶׁר בְּכָל אֲשֶׁר}$ bei alledem daß *quantumcunque* (Ew. § 362^c), welche durch LXX Syr. Hier. nahegelegt wird, wird von Hitz. mit Recht unnöthig befunden; בְּשֵׁל אֲשֶׁר ist hebr. genau s. v. a. aram. בְּרִיל דְּ z. B. Gen. 6, 3 Onkelos: $\text{בְּרִיל דְּאֵינֶן בְּסָרָא}$ darum daß sie Fleisch sind, und wird von Raschi, Kimchi *Michlol* 47^b richtig durch $\text{בְּשֵׁבִיל וְ בְּעֵבֶר שְׁ}$ glossirt. Der Vershalbirer steht bei וְיִמְצָא , denn bis dahin reicht die erste Hälfte des Nachsatzes, mit וְגַם beginnt die zweite. גַּם אִם ist *et xai* wie כִּי גַם *et xai*. $\text{אֲמַרְתִּי אֲחֻמָּה}$ 7, 23 zu verstehen: auch wenn (obgleich) der Weise sich vornimmt zu erkennen, er kann das zu Erkennende nicht erreichen. Das charakteristische Merkmal des Weisen ist also nicht sowol der Besitz als das Streben. Er strebt nach Erkenntnis, aber die höchsten Probleme bleiben für ihn ungelöst und sein Erkenntnisideal unverwirklicht.

Die Macht des Verhängnisses und das Bestmögliche für den Menschen in seiner Unfreiheit IX, 1—12.

Er kann es nicht erreichen, denn sowol dem Denken als dem Thun des Menschen hat Gott eine Schranke gezogen IX, 1: *Denn alles dies bracht' ich mir zum Bewußtsein und alles dies sucht' ich mir klar zu machen: daß die Gerechten und die Weisen und ihre Thaten in Gottes Hand sind, weder Lieben noch Hassen steht in des Menschen Wissen, Alles liegt ihnen voraus.* Mit כִּי folgt die Begründung des

לֹא יוּכַל לִמְצָא^{17b} aus der allseitigen Bedingtheit der Menschen, auch der besten und weisesten. Diese Bedingtheit ist eine Sache, die er sich zu Gemüte geführt (7, 2) oder, da er sich hier weniger als fühlenden denn als denkenden Menschen und das Herz als reflektirendes meint, die er sich zum Bewußtsein gebracht und die er ins Reine zu bringen gesucht hat. לָבוֹר hat nicht den Werth eines *inf. absol.*, so daß es sich in adverbiieller Weise unterordnete (*et ventilando quidem*) — denn auf gleicher Linie mit dem Finitum steht der *inf. absol.* nirgends — sondern der Inf. mit לָ (לֵ) hat den Werth eines intentionellen (tendentiösen) Fut., indem das regierende הִיָּירָה wie 3, 15^a הִרָה und Hab. 1, 17^b הִרָה zu ergänzen ist (s. meinen Comm. zu diesen beiden St. und zu Jes. 44, 14 S. 690): und ich war darauf aus ins Reine zu bringen *operam dedi ut ventilerem (excuterem)* oder kürzer *ventilaturus fui*. Ueber die Form לָבוֹר, welche Metaplasma für לָבוֹר ist, und über den der √ בר eignen Doppelbegriff des Sichtens (insbes. Worfelns *ventilare*) und Lichtens s. zu 3, 18 S. 269. In dem nachbiblischen Hebräisch würde בֹּרִירָה על בֹּרִירָה ebendasselbe besagen was hier das kurze bedeutsame לָבוֹר; eine Sache in der Reinheit ihres Thatbestandes heißt בֹּרִירָה דבר על בֹּרִירָה (v. פִּרְיָה n. d. F. הָלִי Lauterkeit, s. Buxtorf *Lex. Talm. col.* 366). LXX Syr. haben statt וּלְבוֹר, wahrsch. weil sie damit nicht zurecht kommen konnten, וּלְבִי gelesen: καὶ καρδία μου εὐμπαρῶ εἰς θεοῦτο. Die beiden אֶת-כָּל-יָה gehen auf das Folg., אֲשֶׁר ist wie 8, 12 Relativconj. in der Bed. *ὅτι quod* und führt wie 7, 29 vgl. 8, 14 die Entfaltung des יָה ein, die Entfaltung nämll. der menschlichen Bedingtheit, welche v. 17 nach einer Seite hin aussprach und deren weitere Begründung mit כִּי 1^a in Aussicht gestellt wird. Die Gerechten und Weisen und ihre Handlungen sind in Gottes Hand d. h. Macht (Ps. 31, 16. Spr. 21, 1. Iob 12, 10 u. ö.), sowol Personen als ihrer letzten Ursache nach auch deren Handlungen sind von Gott, dem Weltregenten und Geschichtsbildner, bedingt; auch die Gerechten und Weisen bekommen nicht nur in ihrem Sein und Ergehen, sondern auch in ihrem Thun diese Abhängigkeit zu fühlen; auch dieses ist nicht durchaus לֹא יָדָם, sie sind auch darin nicht völlig ihrer selbst. Ueber das aramäischem עֲבָדִירָהם entsprechende עֲבָדִירָהם s. das Glossar. Die folgende Aussage kann nicht bedeuten, daß der Mensch nicht wisse, ob er Liebe oder Haß von Gott d. h. von Liebe Gottes ausgehende glückliche oder von Haß Gottes ausgehende unglückliche Schickungen erfahren werde (JDMich. Kn. Vaih. Hgst. Zöckl.), denn dazu lauten אֶהְיֶה וְשִׂנְאָה zu allgemein, der Mensch ist so wie der Ausdruck lautet nicht als Obj. sondern als Subj. beider zu denken. Richtig Hitz. wie auch Ew.: „da der Mensch seine Handlungen nicht in seiner Gewalt hat, so weiß er auch nicht ob er lieben oder hassen wird“ — freilich lautet das deterministisch, aber ist es nicht wahr, daß die persönlichen Sympathien und Antipathien, aus denen sich Liebe und Haß entwickeln, nicht allein ihren Objekten nach infolge göttlicher Veranstaltung in den Bereich des Menschen eintreten, sondern auch an sich dem Wissen und Wollen des Menschen zuvorkommen, und nicht minder wahr, daß

die Liebe, die er jetzt zu einem andern Menschen hegt, sich ohne sein Vorherwissen mittelst unberechenbarer Anlässe in Haß und umgekehrt der Haß in Liebe verwandelt? Weder Liebe noch Haß sind die Produkte menschlicher Selbstbestimmung, sondern die Selbstbestimmung und mit ihr die Aufgabe der Freiheit beginnt erst gegenüber den bereits ihren Anfängen nach vorhandenen. In *הַכֹּל לִפְנֵיהֶם* wird das auf einen allgemeinen Ausdruck gebracht, in welchem *לִפְנֵי* nicht den von der örtlichen Bed. ausgehenden ethischen Sinn hat: vor ihnen *prae = penes eos* (s. zu Hohesl. 8, 12^a S. 140 ob.), sondern die rein örtliche und auf die Zeit bezogene Bed.: Lieben, Hassen und überh. Alles steht den Menschen bevor, Gott läßt es ihnen begegnen (vgl. den Gebrauch von *הִתְקַרֵּב*), es gehört der außer ihrer Macht befindlichen Zukunft an. So Trg. (*בְּמִקֵּץ אֲהִיָּוָה* es ist schicksalsmäßig bestimmt), Symm. Hier. und die meisten neuern Ausll., wogegen Lth.: *weder die liebe noch den haß jrgend eines, den er für sich hat*, was sprachlich rein unmöglich; Kleinert: „Weder Liebe noch Haß der Dinge durchschaut der Mensch noch irgend etwas was vor seinen Augen ist“, was wenigstens *הַכֹּל אֲשֶׁר לִפְנֵי* heißen müßte, und Tyler: *men discern neither love nor hatred in all that is before them*, als ob der Text *אֲשֶׁר בְּכָל* lautete. Die Zukunft kann freilich auch mit *אֲחֵרִית* und die Vergangenheit mit *לִפְנֵי*, vormal's bezeichnet werden, aber der nächstliegenden Vorstellungsweise nach (s. v. Orelli, Synonyma der Zeit S. 14) ist die Zukunft das vor dem Menschen und die Vergangenheit das hinter ihm Liegende. Wichtig ist die Frage, welches der zwei Worte *הַכֹּל לִפְנֵיהֶם* den vorwiegenden Ton hat. Betont man *לִפְנֵיהֶם*, so ist der Sinn, daß Alles vor den Menschen liegt, ihrer Freiheit entnommen; betont man *הַכֹּל*, so ist der Sinn, daß Alles, Geschehnisse aller Art, vor ihnen liegen und daß Gott diejenigen bestimmt, die sie treffen sollen. Letzteres liegt bei vorliegender Wortstellung näher und erweist sich durch den weiteren Gedankenfortgang als das Beabsichtigte. Alles Mögliche kann dem Menschen begegnen — was ihm wirklich begegnet ist Gottes Bestimmung und Fügung. Es bestimmt sich nicht nach des Menschen sittlicher Beschaffenheit, so daß diese einen sichern Schluß darauf gestattete v. 2: *Alles ist solches das Allen zukommt — einerlei Zufall trifft den Gerechten und den Frevler, den Guten und Reinen und den Unreinen, den Opfernden und den nicht Opfernden, wie dem Guten gehts dem Sünder, dem Schwörenden wie dem der vor Schwören sich scheuet*. Hitz. übers.: „Alle sind gleichwie Alle trifft Ein Zufall“ mit der Bem.: Daß *מִקֵּרָה אֶחָד* zu gleicher Zeit als Präd. zu *הַכֹּל* und als Subj. zu *כֹּאשֶׁר לְכָל* gehöre, war für den Punktator zu hoch. In der That ist diese Uebers. sachlich wie syntaktisch schwer zu begreifen. Eher ließe sich mit Ew. übers.: Alles ist als hätten Alle Einen Zufall (den Tod); aber wozu dann dieses unnütze, den Ged. nur verdunkelnde *כֹּאשֶׁר הַכֹּל*? Allerdings aber ist, da in *הַכֹּל*¹ das vorausge-

1) LXX Syr. Aq. haben das Ende von v. 1 und den Anfang von v. 2 zusammengelesen: *הַכֹּל לִפְנֵיהֶם הַכֹּל כֹּאשֶׁר לְכָל*. Auch Hier. ist von dieser Leseweise abhängig: *sed omnia in futurum servantur incerta* (הַכֹּל).

gangene wieder aufgenommen wird, vorauszusetzen, daß es nicht persönlich *omnes*, sondern neutrisch *omnia* bedeute, und לָכֵן geht dagegen selbstverständlich wie 10, 3 auf die Personen. Hierin Ewald beistimmend bleiben wir übrigens mit Kn. Zöckl. u. A. bei der vorliegenden Interpunktion. Der anscheinend sinnlose Satz *omnia sicut omnibus* ergibt, wenn man *sicut* in *sic* und *ut* auseinandernimmt, den sprichwörtlich kurz und prägnant gefaßten Ged.: Alles ist (so) wie Allen geschieht d. h. es gibt keinen Unterschied der Begegnisse noch der Personen, Alles aller Art trifft gleicherweise alle Menschen aller Art. Der in dieser Weise chiffrierte Ged. wird dann erläutert; die folgenden לָכֵן lassen über denn Sinn des לָכֵן keinen Zweifel. Die Menschen werden nach ihrer verschiedenen Artung classificirt. Dem Unreinen steht der Gute und Reine entgegen; תָּמֵא ist also der an Leib und Seele Befleckte Hos. 5, 3 vgl. Ez. 36, 25. Daß der Verf. dabei die Vorschriften des Gesetzes über Rein und Unrein mit im Sinne hat, ist aus dem folg. Gegensatz zu schließen: der Opfernde und der nicht Opfernde d. h. der nicht allein keine freiwilligen, sondern auch nicht die pflichtigen Opfer bringt. Schließlich werden der Schwörende und der vor Schwören sich Scheuende unterschieden. Ebenso steht Sach. 5, 3 der Schwörende neben dem Stehlenden. An sich freilich ist Schwören keine Sünde; es ist unter Umständen (s. 8, 2) ein nothwendiger feierlicher Act, eine gottesdienstliche Bethätigung (Jes. 65, 16). Aber es ist hier wie bei Sach. Schwören unrechter Art gemeint d. i. leichtfertiges, welches Gott anruft, wo es nicht nöthig ist, und wol gar לשוא Ex. 20, 7 um Unwahrheit zu bekräftigen. Das beidemal nicht näher bestimmte הַיְשָׁבֵעַ nähert sich schon der Moral des Bergpredigers Mt. 5, 34. Die Wortstellung שְׁבוּעָה יָרָא (vgl. zum Ausdruck das mischnische יָרָא הָשָׁבָע) ist wie Nah. 3, 1. Jos. 22, 2 vgl. oben 5, 8^b. Alle diese Menschen so verschiedener Art trifft einerlei Geschick, womit hier nicht ausschließlich der Tod (wie 3, 19. 2, 14), sondern dieser nur vorzugsweise als das gleiche Ende dieser sich nicht nach der sittlichen Beschaffenheit bestimmenden Widerfahrnisse gemeint ist. Im Ausdruck der Gleichheit wird mit stilistischer Feinheit dreifach gewechselt; בְּטוֹב בְּרָעָא bed. das Sosein des Guten ist das Sosein des Sünders und läßt sich ebensowol, wie der Gute so der Sünder' als, so der Gute wie der Sünder' übers. (vgl. Köhler zu Hagg. 2, 3: „ebenso er wie nichts“). Diese Gleichheit der Schicksale, welche das Ineinandergreifen der physischen und moralischen Weltordnung vermissen läßt, ist eine an sich und in ihren Wirkungen schlimme Sache v. 3: *Das ist ein Uebel in allem was unter der Sonne geschieht, daß einerlei Zufall Alle trifft, und auch wird das Herz der Menschenkinder des Bösen voll, und Tollheit nimmt ihr Herz ein während ihres Lebens, und ists aus mit ihm so gehts zu den Todten.* Wie יֵה 1^a auf das folg. אֲשֶׁר hinweist, worin es sich entfaltet, so hier auf das folg. בְּי. Man übersetze nicht: Dies ist das Uebelste (Hier. *hoc est pessimum*), was nach Jos. 14, 15. Richt. 6, 15. Hohesl. 1, 8 הָרַע בְּכָל heißen müßte — nicht als das größte Uebel bez. der Verf. diese Gleichheit der Geschehnisse,

sondern als ein allem irdischen Geschehen beigemischtes und augenfällig daraus hervortretendes (Lth.: *ein böse ding*). Es ist ein Uebel an sich als Widerspruch mit der moralischen Weltordnung und ist ein solches wegen seiner demoralisirenden Wirkungen; der Verf. wiederholt hier was er in speziellerer Beziehung schon 8, 11 gesagt hat, daß die Menschen, weil das Böse sich nicht hienieden schon sichtlich bestraft, übermütig und frech im Sündigen werden. וְגַם (auf den ganzen Satz bezüglich, an dessen Spitze es steht) tritt dem וְהָרָע an die Seite, indem es zu dem an sich Uebeln dessen üble Wirkungen hinzufügt. מְלֵאָה könnte Adj. sein, denn dieses (nur einmal Jer. 6, 11 מְלֵאָה) wird wie das Verbum mit dem Acc. verbunden z. B. Dt. 33, 23. Aber da nicht ein Thatbestand, sondern eine Thatsache ausgesagt werden soll, ist es Finitum wie auch 8, 11. So Symm. nach Hier.: *sed et cor filiorum hominum repletur malitia et procacitate juxta cor eorum in vita sua*. Abgesehen von dem falschen *sed* entspricht diese Uebers. der Accentuirung, welche dem וְהָרָע verbindendes *Kadma* gibt. Aber ohne Zweifel beginnt mit וְהָרָע ein selbständiger Nominalsatz: und Tollheit (s. zu 1, 17) ist in ihrem Herzen ihr Leben lang, indem sie, ohne sich um Gottes Willen und Wolgefallen zu kümmern, ohne nach Zucht und Weisheit zu fragen, nur auf Befriedigung ihrer Neigungen und Lüste sinnen. Und danach gehts zu den Todten — die so dem Bösen sich ergeben hatten und fleischlich sicher dahintaumelten gehen gleicherweise wie die Gerechten und die Weisen den Weg alles Fleisches, ebendeshalb weil sie das wissen entledigen sie sich jeder lästigen Schranke. Die meisten neuern Ausll. (Hitz. Ew. u. A.) fassen אַחֲרָיו nach Jer. 51, 46 adverbial mit neutr. verstandenem Suff.: nachdem (Hier. *post haec*, Lth. *darnach*). Aber 3, 22. 6, 12. 7, 14 geht das Suff. auf den Menschen: nach ihm, dem diesseits Lebenden = nachdem er sein Leben zurückgelegt. Warum sollte es nicht auch hier so zu verstehen sein? Zwar geht בְּחַיָּיהָם voraus, aber in umgekehrter Weise wechseln auch in v. 1 vgl. 3, 12 u. ö. Singular und Plural. Richtig Trg.: בָּהֶם סִיפֵיהֶם דְּאֵנָּה d. h., wie wir mit Kleinert u. A. erklären: nach ihren (seinen) Lebzeiten. Der Mensch als Lebender verfällt schließlich der Vergangenheit, das Leben liegt abgeschlossen hinter ihm und er fährt zu den Todten und mit dem Selbstgefühl hat zugleich alle Lebensfreudigkeit, aller Lebensgenuß ein Ende v. 4: *Denn wer nur immer zugesellt werden wird all den Lebendigen, da gibts Zuversicht; denn selbst ein lebendiger Hund ist besser als ein todter Löwe*. Das fragende בִּי אֵיזֶה *quis est qui* bekommt von da aus den Werth eines relativen *quisquis* (*quicunque*) und läßt sich auch Ex. 32, 33. 2 S. 20, 11 ganz so wie hier (vgl. das einfache בִּי 5, 9) in beiderlei Weise fassen; besonders letztere Stelle (wer ists der zu Joab hält und für David ist auch in Formung des Nachsatzes der unsrigen analog. Das *Chethib* יִבְחֶר läßt keinen annehmbaren Sinn zu. Sprachgebrauchsgemäß liest Elster: מִי אֲשֶׁר יִבְחֶר *wer hat eine Wahl?* Aber dieser Auffassung fügt sich nicht was folgt; die Gedankenfolge klappt. Sprachgebrauchswidrig die Meisten, indem sie יִבְחֶר oder

יְבָרֵךְ punktiren: wer ist (richtiger: wird) ausgenommen? oder auch: wer ists der vorzuziehen ist (der Lebende oder der Todte)? Das V. בָּרַךְ bed. küren, erkiesen, auswählen und die Erwählung kann mit einer Exemption, einer Bevorzugung verbunden sein, aber an sich bed. בָּרַךְ weder *excipere* noch *praeferre*.¹ Die alten Uebers. folgen mit Recht alle dem *Kerî* und der Syr. gibt dieses in richtiger wörtlicher Uebers. wieder: שׁוֹרֵף כָּל דְּנִשְׁתוּתָהּ לְכָל חַיִּי אִיתָּ תּוֹכְלָנָא aram. s. v. a. hebr. חָיִי (יְבָרֵךְ) allen Lebendigen, da ist Zuversicht, und diese Uebers. ist wahrscheinlicher als die von welcher Symm. (τίς γὰρ εἰς αἰὶ διατελέσει ζῶν;) und Hier. (*nemo est qui semper vivat*) ausgehen: wer ists der zugesellt wird dem ganzen d. i. absoluten Leben oder wie Hitz.: wer ist der sich gesellen dürfte zu allen Lebendigen (wie der Sage nach der ewige Jude). Bei diesen letzten beiden Auffassungen schließt sich יֵשׁ בְּשָׂחוֹן nicht so leicht und straff an wie bei der von uns bevorzugten, bei welcher sich wie auch bei den anderen beiden eine andere und zwar folgende Accentuation des Halbverses erwarten ließe:

כִּי מִי אֲשֶׁר יִחְבֹּר אֶל-כָּל-הַחַיִּים יֵשׁ בְּשָׂחוֹן

Die vorliegende Accentuation, die dem יְבָרֵךְ einen größeren Trenner gibt als dem הַחַיִּים, scheint dem *Chethîb* zu gelten (vgl. Hitzig zu Ez. 22, 24), bei welchem es möglich ist אֲשֶׁר יְבָרֵךְ מִי als Fragesatz für sich zu fassen. Das *Kerî* יְבָרֵךְ läßt dies nicht zu, denn Dachseltz *quis associabit se* (sc. mortuis? = *nemo socius mortuorum fieri vult*) ist eine sprachliche Unmöglichkeit: das Reflexiv kann für das Passiv, aber nicht das Passiv für das Reflexiv gebraucht werden, was auch gegen Ewalds Uebers.: Schließt sich wer noch an u. s. w. gilt. Auch das Trg. und Raschi, obwol midrasisch erklärend, können nicht umhin, יְבָרֵךְ zu אל כל-הַחַיִּים zu ziehen und also den Halbvers bei יְבָרֵךְ, nicht bei יְבָרֵךְ zu halbiren. Dennoch ist nicht anzunehmen, daß die Accentuation sich auf das *Chethîb* beziehe; sie geht von irgendwelcher zusammenhangswidrigen Deutung aus wie etwa: wer in Gottes Gemeinschaft aufgenommen wird, hat auf das volle Leben (jenseits) zu hoffen. Der wahre zusammenhangsgemäße Sinn ist der daß wer nur immer (*quicunque*) zugesellt wird (sei es durch Geburt oder Lebenserhaltung) allen Lebendigen d. i. den lebendigen Wesen, es seien welche sie wollen, Vertrauen, Hoffnung, Freudigkeit hat; denn anlangend einen todten Hund, so ist selbst dieser besser als der todte Löwe. Symm. übers. *καὶ ζῶντι βέλτιόν ἐστιν ἢ λέοντι τεθνηκότι*, was Rosenm. Herzf. Grätz billigen. Aber abgesehen von der Schiefheit der Vergleichung, daß einem lebenden Hunde woler zu Mute sei als einem todten Löwen, da letzterem weder wol noch übel zu Mute ist (s. jedoch 6, 5^b), müßte dies מִן הָאֲרִיָּה הַמֵּת לִי טוֹב לִי מִן הָאֲרִיָּה הַחַיָּה heißen. So wie der begründende Satz lautet schließt er sich nicht an יֵשׁ בְּשָׂחוֹן sondern an אֶל כל-הַחַיִּים des zu begründenden an; לֵב hebt mit Nachdruck (Ew.

1) Lth. übers.: Denn bei allen Lebendigen ist das man wünscht, nemlich hoffnung, als ob der Text יְבָרֵךְ מִי אֲשֶׁר יִחְבֹּר lautete.

§ 310^b) das Subj. hervor, dem die Aussage gilt wie 2 Chr. 7, 21 (vgl. Jer. 18, 16) Jes. 32, 1: Ein lebendiger Hund ist besser als ein todter Löwe d. h. es ist besser ein Hund zu sein welcher lebt als jener Löwe welcher todt ist. Der Hund, welcher in der h. Schrift nur in seiner Verwendung als Schäferhund einmal (Iob 30, 1) vorkommt und übrigens als herrenlos umherschweifendes lästiges gieriges schmutziges Thier erscheint, ist sprichwörtliches Emblem der Gemeinheit, Niedrigkeit, Verächtlichkeit 1 S. 17, 43 vgl. „Hundskopf“ 2 S. 3, 8. „todter Hund“ 1 S. 24, 15. 2 S. 9, 8. 16, 9. Der Löwe dagegen ist der König oder, wie ihn Agur Spr. 30, 30 nennt, der Heros unter den Thieren. Ist er aber todt, so ist es aus mit seiner Hoheit und Stärke; die Existenz eines lebenden Hundes ist der des todten Löwen vorzuziehen. Der Art. von **הַאֲרִי הַחַי** ist nicht gattungsbegrifflich (Dale), was durch **הַמֵּת** ausgeschlossen wird, sondern zeigt auf einen vergegenwärtigten Löwencadaver hin. Der Verf., der anderwärts Tod und Nichtsein dem Leben vorzieht 4, 2 f. 7, 1., scheint hier in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen, aber dort betrachtet er das Leben pessimistisch in seiner meistens unglückseligen Wirklichkeit, hier betrachtet er es an sich als ein die Möglichkeit des Genusses gewährendes Gut. Indes liegt es in der Natur seines Standpunkts, daß er die rechte Mitte zwischen Welt-schmerz und Lebenslust nicht zu finden vermag. Obgleich eine jenseitige Vergeltung postulirend, kommt er doch in seinen Gedanken vom Jenseits über die trostlose Hadesvorstellung nicht hinaus. Sarkastisch begründet er seine zu Gunsten des lebenden Hundes ausfallende Vergleichung v. 5. 6: *Denn die Lebenden wissen daß sie sterben werden, die Todten aber wissen gar nichts und haben weiter keinen Lohn, denn vergessen wird ihr Gedächtnis. Sowol ihr Lieben als ihr Hassen und ihr Eifern ist längst geschwunden, und sie haben keinen Theil weiter auf ewig an allem was unter der Sonne geschieht.* Die Beschreibung des Todeszustandes beginnt sarkastisch und wird dann elegisch. „Sie haben keinen Lohn weiter“, näml. auf der Oberwelt, da dort daß sie einmal existirten und was sie Dankeswerthes thaten nur zu bald vergessen wird; freilich könnte Koheleth hier wo sich sein Blick mit finsterner Wolke umzogen auch das mit meinen, daß Gott ihrer vergessen Iob 14, 13. Die Suff. von **אֶתְּרִיחַ** u. s. w. geben sich als subjektiv und es ist kein Grund vorhanden, sie mit Kn. Ginsb. objektiv zu fassen: nicht bloß die Objekte des Liebens, Hassens, Sichereiferns sind ihnen entzogen, sondern diese ihre vormaligen Affekte und Bethätigungen selber haben aufgehört (Rosenm. Hitz. Zöckl. u. A.), sie liegen, wie **כָּבֵר אֶתְּרִיחַ** sagt, weit hinter ihnen als schlechthin vergangene, denn die Todten haben keinen Theil mehr an der auf der lichten Oberwelt sich vollziehenden Geschichte und sie können keinen Theil mehr daran haben, denn die Todten sind als Unlebendige nicht allein ohne Wissen, sondern auch ohne Fühlen und Begehren. Die Darstellung des Zustandes nach dem Tode ist hier trostloser als irgendwo sonst. Denn anderwärts lesen wir, daß die diesseits lebendig Gewesenen in der **שְׂאוֹל** d. i. dem tief ($\sqrt{\text{של}}$ schlaff s., herabhängen, längshin abwärts gehen)

unterhalb der Oberwelt gelegenen Todtenreich als רפאים (Jes. 14, 9 u. ö.) fern von Gottes Liebe und Lobe (Ps. 6, 6. 30, 10) ein aussichtsloses (Iob 7, 7 f. 14, 6—12. Ps. 88, 11—13) finsternes (Iob 16, 21 f.) Schattendasein fortführen — die Seele im Hades, obwol weder vernichtet noch schlafend, befindet sich nicht minder im Todeszustand als der Leib im Grabe. Hier aber ist der Todeszustand nicht einmal gegen die Vorstellung völliger Auflösung des Lebens, gänzlicher Vernichtung der Besonderheit gewart, geschweige daß die vom Verf. anderwärts postulierte jenseitige d. i. wenn nicht diesseits doch irgendwann sich vollziehende Vergeltung einen Lichtstrahl in die Nacht des Todes wüf — das apokryphische Buch der Weisheit, welches in dem auf den Tod folgenden Jenseits einen Vergeltungszustand der Seligkeit und Unseligkeit unterscheidet, hat hierin das kanonische B. Koheleth überflügelt. Vergeblich beziehen Targum, Midrasch und ältere christliche Ausl. das Gesagte auf die verstorbenen Gottlosen; andere lassen hier Koheleth die Rede der Atheisten anführen (z. B. Oetinger) und fassen in monströser Selbsttäuschung v. 7 als die der Stimme des Fleisches entgetretende Stimme des Geistes (Hgst.). Aber was hier Koheleth nur in sonderlich schroffer Weise ausspricht, ist die im A. T. herrschende Hadesvorstellung. Sie ist die Folge der Betrachtung des Todes nach seiner Zornseite. Die Offenbarung läßt diese Betrachtungsweise absichtlich stehen, aber aus Prämissen, welche die Offenbarung darreicht, zieht das religiöse Bewußtsein im Laufe der Zeit immer entschiedener den Schluß, daß der gottverbundene Mensch durch den Tod hindurch erreichen werde was seit die Sünde in der Welt ist nicht ohne Abbruch des diesseitigen Lebens d. i. nicht ohne Tod erreicht werden kann, näml. ein vollkommneres Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Jedoch bleibt der Wirrwarr der Hadesvorstellung im A. T. unüberwunden, sie wirft auch noch im B. Sirach in die Betrachtung des Jenseits ihre tiefen Schatten (17, 22 f.) — erst die neutest. Erlösung überwindet sie thatsächlich und gibt zur Betrachtung des Todes nach seiner Lichtseite den Ausschlag. In dieser unter vielen Schwankungen sich dem neutest. Ziele zubewegenden Geschichte der Vorstellungen vom Jenseits ist das B. Koheleth ein bedeutsamer Bestandtheil; am wenigsten sollte der christliche Ausleger Interesse daran haben, die Erkenntnismängel, welche dem Verf. wahrhaft geistliche Ueberwindung seines Pessimismus unmöglich machen. wegzudeuteln und zu vertuschen. Er bringt es im Gegens. zu seinem Pessimismus nicht über den irdischen Eudämonismus hinaus, welcher, ohne von einem jenseitigen Leben zu wissen (nicht, wie der moderne Pessimismus, ohne von einem jenseitigen Leben wissen zu wollen) heiteren Genuß des diesseitigen Lebens, soweit er sittlich zulässig, anrät v. 7—10: *Geh, iß mit Freude dein Brot und trinke mit fröhlichem Herzen deinen Wein, denn vorlängst hat Gott gutgeheißen dein Handeln. Zu aller Zeit seien deine Kleider weiß und Oel auf deinem Haupte gehe nicht aus. Genieße des Lebens mit einem Weibe das du lieb gewonnen alle Tage deines eiteln Lebens hindurch, welches er dir verliehen unter der Sonne — all*

deine eiteln Tage hindurch, denn das ist dein Theil am Leben und an deiner Mühe, womit du dich abmühest unter der Sonne. Alles was deine Hand erreichen mag zu thun mit deiner Kraft, das thue; denn nicht gibt es Thun und Rechnen und Wissen und Weisheit in der Unterwelt, wohin du gehen wirst. Hgst. vernimmt hier die Gegenstimme des Geistes, wogegen Oetinger Mendelss. u. A. auch hier noch, und hier erst recht, epikurischen Sinn sich aussprechen hören. In der That aber ist dieses **הוֹלֵךְ שְׂמֵיחַ לֵךְ** des Verf. eigenste Rede, sein das ganze Buch durchziehendes und hier als Abschluß einer längeren Gedankenreihe sonderlich wortreiches *Ceterum censeo*. Wir recapituliren diese Gedankenreihe: Einerlei Geschick, zuletzt gleiches Endgeschick, trifft alle Menschen ohne je nach ihrer sittlichen Beschaffenheit einen Unterschied zu machen — eine üble Sache, um so übler, als sie dem Laster und Leichtsinn Vorschub leistet; nach zurückgelegtem Leben geht der Weg der Menschen ohne Ausnahme zu den Todten (**אֶל-הַמֵּתִים**) und alle weitere Aussicht ist abgeschnitten, denn nur wer der Klasse der lebenden Wesen (**אֶל כָּל-הַחַיִּים**) angehört hat frohen Mut, hat Unternehmungsgeist — selbst das niedrigste Wesen wenn es lebt steht höher im Werthe und ist besser daran als das höchste wenn es todt ist, denn der Tod ist das Ende alles Wissens und Fühlens, aussichtsloses Abgeschnittensein von dem Leben unter der Sonne. Daraus daß es nur Ein Leben, Ein diesseitiges Leben gibt, ergibt sich die Mahnung, das Eine möglichst zu genießen — Gott selber, dem wir es verdanken, will es so haben daß wir es genießen, freilich innerhalb der von ihm gezogenen sittlichen Schranke, denn diese Beschränkung ist mit seinem Gutheißen von selbst gegeben. Falsch erklären Trg. Raschi Hgst. Ginsb. Zöckl.: denn dein sittliches Thun und Streben gefällt ihm schon längst — der Angeredete ist ja irgendwer, keine bestimmte Person, der schon ein solches belobendes Zeugnis ausgestellt werden könnte. Eher wie Grotius u. A.: *quia Deus favet laboribus tuis h. e. eos ita prosperavit, ut cuncta quae vitam delectant abunde tibi suppetant*. Der Ged. ist ganz im Geiste des B. Koheleth, denn Frucht der Arbeit und Genuß dieser Frucht der Arbeit ist, wie 2, 24. 3, 13 u. ö. gesagt wird, eine Gabe von oben, und übrigens ließ sich dies dem Angeredeten sagen, da 7^a voraussetzt, daß er über herzköstendes Brot und herzerfreuenden Wein verfügt. Aber bei beiden Erklärungen begreift sich **בְּכָר** nicht, welches die alten Uebers. aus Mangel an Verständnis unübersetzt lassen. Richtig AE: **כִּי אֱלֹהִים מַעֲשֵׂים רָצָה אֱלֹהִים שְׂמֵיחָה** denn Gott will daß du also handelst, richtiger Hitz.: vorlängst, zum voraus hat Gott genehmigt dieses dein Thun, so daß du dir darüber keine Skrupel zu machen hast. Wie bedeutsam das **כָּבָר** für den Ged. ist, deutet die Accentuation an, die ihm *Zakef* gibt: von vornherein schon hat Gott diesem deinem Essen in Freude, diesem deinem Trinken mit fröhlichem Herzen das Siegel seines Wolgefallens aufgedrückt — die Motivirung macht Mut zum Genießen, gibt diesem zugleich aber eine Weihe, denn will Gott daß wir das Leben genießen, so versteht sich von selbst, daß wir es so

wie er es will zu genießen haben. Die weißen Kleider לבנים sind Gegens. des schwarzen Traueranzugs und also Ausdruck festlicher Freude, festfroher Stimmung; Schwarz und Weiß sind schon nach uralter Farbensymbolik die Farben der Trauer und der Freude, denen Finsternis und Licht entsprechen.¹ Zu den herzerfreuenden Dingen gehört nach Spr. 27, 9 auch das Salböl. Trauer und Salbung schließen sich aus 2 S. 14, 2., Wonne und Oel stehen im engsten Wechselbezug Ps. 45, 8. Jes. 61, 3., Oel welches das Haar schmeidigt und dem Angesicht Glanz verleiht (s. zu Ps. 104, 15). Dieses Oel soll auf dem Haupte nicht ausgehen und also die Stetigkeit behaglichen Wollebens keine Unterbrechung erleiden. In 9^a übers. die Meisten: Genieße das Leben mit dem Weibe das du liebst, aber der Verf. sagt absichtlich nicht חַיָּה, sondern אִשָּׁה und auch daß er חַיִּים, nicht חַיִּים sagt, ist nicht ohne Bedeutung. Er will sagen: Bring in Erfahrung was Leben, was Glückseligkeit ist (vgl. die indeterminirten Begriffe Ps. 34, 13) mit einem Weibe die du lieb gewonnen (Hier.: *quaecunque tibi placuerit feminarum*), worin indirekt die Aufforderung liegt, sich ein solches zu erkiesen, wobei die pessimistische Kritik des weiblichen Geschlechts 7, 26—28 für den Verf. in den Hintergrund tritt, indem der Eudämonismus, die andere Seite seiner Weltanschauung, die Oberhand gewinnt. Die accus. Zeitbestimmung „alle Tage des Lebens deiner Eitelkeit (d. i. deines vergänglichen nichtigen Lebens) hindurch“ ist wie 6, 12 vgl. 7, 15. Sie wird in „alle Tage deiner Eitelkeit hindurch“ wiederholt; die Wiederholung ist schleppend und unnöthig (deshalb von LXX Trg. Syr. weggelassen), wahrsch. wie das יהררך Ps. 45, 5 eine Dittographie; indes findet auch Hitz. darin großen Nachdruck. Der hinter der ersten Zeitbestimmung stehende Relativsatz geht auf diese: die Tage die er (7^b האלהים) verliehen hat unter der Sonne (als da zu durchlebende). הוא in 9^b geht attractionell auf הַלֵּקֶה (Hier.: *haec est enim pars*) wie 3, 22. 5, 17 vgl. 7, 2; schon deshalb ist die LA der Babylonier חַיָּה zu verwerfen: dieser Genuß, besonders der ehelichen Freuden, ist dein Theil am Leben und an deiner Arbeit welche du leistest unter der Sonne d. i. der dir beschiedene reelle Gewinnantheil von beiden, dessen du hienieden froh werden darfst und sollst. Der Verf. empfiehlt aber kein fortwährendes *dolce far niente*, kein müßiggeherisches, unnützes, in Genuß aufgehendes Schlaraffenleben, sondern gibt seinem Aufrufe zur Freude die Kehrseite: Alles was deine Hand erreichen mag (d. h. was du ermöglichen kannst und dir möglich ist

1) Vgl. *Schabbath* 114^a: Begrabet mich nicht in weißen und nicht in schwarzen Kleidern, in weißen nicht, denn vielleicht werde ich nicht der Seligen einer und bin wie ein Bräutigam unter Trauernden; in schwarzen nicht, denn vielleicht werde ich der Seligen einer und bin wie ein Trauernder unter Bräutigamen; *Semachoth* II, 10: den der sich der Gemeinschaft der Gemeinde entzogen bestatte man nicht feierlich, die Brüder und Verwandten solcher sollen sich in Weiß kleiden und in Weiß hüllen; *Joma* 39^b wo das Gesicht eines לבוש לבנים זקן לבוש לבנים heilverkündend und das eines solchen לבוש שחורים ועטוף שחורים unheilverkündend ist. Anderwärts ist Weiß die Farbe der Unschuld *Schabbath* 153^a. Midrasch zu Spr. 16, 11 und Schwarz die Farbe der Schuld *Kidduschin* 40^a u. ö.

1 S. 10, 7. Lev. 12, 8), es mit deiner Kraft auszuführen, das führe aus. Die Accentuation ist feinsinnig. Wenn der Verf. meinte: das thue mit ganzer Kraft (Hier. *instante operare*), so würde er בְּכָל-כֹּחְךָ (Gen. 31, 6) sagen. So wie die Worte lauten fordern sie den Angeredeten auf, in seinem Wirken nicht hinter dem nach Maßgabe seiner Kraft irgend Möglichen zurückzubleiben, also zu einem die Leistungsfähigkeit bis aufs Aeüßerste anspannenden Wirken. Die Begründung der Aufforderung kehrt 10^b zu dem Satze zurück, aus welchem sie gefolgert wurde: im Hades, wohin zu gehen du begriffen bist (*iturus es*), gibt es kein Handeln und Berechnen (s. 7, 25) und Wissen (וְדַעַת¹), und keine Weisheit. Praxis und Theorie haben da ein Ende. Also: genieße, aber nicht ohne zu wirken, ehe die Nacht kommt, da Niemand wirken kann. So sagt Jesus Joh. 9, 4 in freilich anderem Sinne als Koheleth. Die Nacht die er meint ist der Untergang des diesseitigen Lebens, welches für Ihn wie jeden Menschen seine besondere Berufsaufgabe hat, die innerhab der Grenzen desselben entweder erfüllt oder nicht erfüllt wird.

Unberechenbarkeit der Erfolge und der Lebensdauer IX, 11 f.

Eine andere Reflexion, insofern nicht ohne Anknüpfung im Vorigen, als die Erfahrungsthat, daß Tüchtigkeit noch nicht Gewähr für erzielten und verdienten Erfolg ist, vorzugsweise auf die Weisheit bezogen wird v. 11: *Weiter bekam ich unter der Sonne zu sehen, daß nicht den Schnellen der Lauf gehört, und nicht den Helden der Krieg, und auch nicht den Weisen Brot, und auch nicht den Klugen Reichthum, und auch nicht den Wissenden Gunst; denn Zeit und Schicksal betrifft sie alle.* Das nächstvorausgegangene רָאִיתִי, an welches sich dieses וְרָאִיתִי שֶׁכֵּן־הָיָה passend anschließt, ist 8, 17. Statt *redii et videndo quidem = rursus vidi* (vgl. 8, 9 und zu 9, 1) hatten wir 4, 1 den planeren Ausdruck *redii et vidi*. Das fünfmalige לֵב ist das der Zugehörigkeit, einer solchen näml. kraft welcher man Herr über das Genannte ist, Macht darüber hat, frei darüber verfügt. Den Schnellen gehört nicht der Lauf (מְרוֹץ n. d. F. מְשׁוּט, Masc. zu מְרוֹצָה, nur hier) d. h. ihre Schnelligkeit ist noch keine Bürgschaft dafür daß sie zum Ziele gelangen werden. Lth. frei: *Das zu laufen nicht hilft schnell sein* d. h. zu einem Zweck und Ziel erreichenden Laufen. „Den Helden gehört nicht der Krieg“ will sagen, daß er vielmehr לֵב ist 1 S. 17, 47 — Gott allein, nicht an sich schon physische Uebermacht (Ps. 33, 16) gibt dem Kriege die Wendung zum Siege. Ebenso liegen Broterwerb, Reichthum, Gunst (d. i. Beliebtheit, Einfluß, Ansehen) nicht an sich schon in Weisheit, Klugheit, Wissen wie eine unausbleibliche Wirkung

1) Nicht וְדַעַת, weil das Wort verbindenden, nicht trennenden Accent hat, s. zu Ps. 55, 10. Consequent ist, wie wir schon mehrmals bemerkt haben, die Punctuation hierin nicht, vgl. וְדַעַת 2, 26 und וְדַעַת Ps. 65, 9., welche beide gegen die Regel (s. Baer zu Abulwalids *Rikma* p. 119 Note 2) verstoßen.

in ihrer Ursache, sondern Eintritt oder Nichteintritt dieser Folgen hängt von Zeit und Umständen ab, welche außer des Menschen Macht liegen, und ist also in oberster Instanz bedingt durch Gott (vgl. Röm. 9, 16¹); jene alle, deren Tüchtigkeit den Erfolg zu gewährleisten scheint, trifft Zeit und Schicksal, beide kommen ihnen entgegen und vertreten ihnen den Weg, sie sind in unberechenbarer Weise von beiden abhängig und ihnen machtlos unterworfen. Wie der Begriff des geistig Ueberlegenen hier dreifach durch **הַחֶכֶם** (wov. **לְחַכְמִים** der gleichfalls mit dem Art. versehene Plur. 9, 1. Ex. 36, 4. Est. 1, 13), **הַנְּבוֹן** und **הַיָּדָע** angedrückt wird, so folgen Jes. 11, 2 die Geistesgaben der **חֹכְמָה**, **בִּינָה** und **דַּעַת** aufeinander. **עַתָּה** ist hier die Zeit mit ihren besonderen Zeitumständen (Conjuncturen) und **פְּגַעַת** Widerfahrnis, bes. zustoßende Widerwärtigkeit, denn das Wort wird auch ohne Zusatz (1 K. 5, 18 **פְּגַעַת רֵעַ**) von Unfällen gebraucht (z. B. in dem Namen **שִׁיר פְּגַעִים** Schutzlied bei Fährlichkeiten, welchen Ps. 3 und 91 führen). Das Masc. **יָקָרָה** richtet sich nach **יִפְגַּע**; jedoch kann auch **עַתָּה** als Masc. gebraucht werden Hohesl. 2, 12. Böttch. § 648, näml. „mit Verkennung seines Ursprungs“ (v. Orelli). Diese Bedingtheit des Menschen in seinen Leistungen trotz aller Befähigung wird dadurch begründet daß der Mensch überh. nicht Herr seines Lebens ist v. 12: *Denn es weiß der Mensch auch nicht seine Zeit: gleich den Fischen, welche eingefangen werden im bösen Netz, und gleich den Vögeln, den in der Falle eingefangenen — gleich diesen werden die Menschenkinder verstrickt zur Unglücks-Zeit, wenn es hereinbricht über sie plötzlich.* Die Partikeln **כִּי** **גַם** gehören hier nicht so eng zus. wie 8, 12. 4, 14. wo richtiger **גַם כִּי** (**כִּי** mit verbindendem Accent) punktirt sein sollte; **כִּי** beherrscht den Satz und **גַם** gehört dem Sinne nach zu **עַתָּה**. Das Besondere wird aus dem Allgemeinen begründet: der Mensch ist nicht Herr über die Zeit seiner selbst, über seine Person und sein Leben, und also auch nicht über die Erfolge seiner Gaben und Handlungen trotz den günstigsten Vorbedingungen, welche den Erfolg außer Zweifel zu stellen scheinen; denn ehe der Erfolg eintritt, dessen er gewiß sein zu dürfen scheint, kann plötzlich seine Zeit abgelaufen und sein Lebensziel gekommen sein; Hier. übers. **עַתָּה** (vgl. 7, 17) richtig *finem suum*, **עַתָּה** mit folg. Gen. bed. häufig (s. darüber zu Iob 24, 1) den Zeitpunkt wo sich Jemandes Geschick entscheidet, den Termin wo Abrechnung gehalten wird, hier geradezu den *terminus ad quem*. Die Plötzlichkeit, mit welcher die Menschen häufig unvorhergesehen die Katastrophe überkommt, die ihrem Leben ein Ende macht, wird durch Vergleichung mit den Fischen welche unversehens im Netze und Vögeln die in der Vogelfalle sich festgehalten finden veranschaulicht. Mit **שִׁנְאָתָהוּם** wechselt in zwiefacher Variirung des Ausdrucks **הַחֲתוּמָה**, welches bei v. d. Hooght, Norzi u. A. **הַחֲתוּמָה** mit gesetzwidriger Verdoppelung geschrieben wird.² **מִצֹּדָה** Netz, wozu 7, 26 **מִצֹּדִים** der Plur.,

1) Nicht aber Jer. 9, 22 — diese Stelle, welche Bernstein für eine Lehnstelle hält, ist ganz anderer Art.

2) s. Ed. König, Gedanke, Laut und Accent (1874) S. 72.

geht wie die gleichlautende Benennung des Belagerungsthurms (14^b) auf den Wurzelbegriff des Spähens (Jagens) zurück und bekommt hier das die Sache der Phantasie näher bringende Epitheton רָעָה. Die Vögel צָפִירִים (von einer Grundform mit kurzem Endvocal, vgl. assyr. *isšur* aus *ispur*) sind wegen ihrer Schwäche, wie Jes. 31, 5 als Bild zarter Liebe, weiblich vorgestellt. Die zweite Vershälfte beginnt dem Baue des Verses gemäß mit כָּהֵם (was noch öfter als כְּמוֹהֶם vorkommt). יוֹקָשִׁים ist *prt. Pu.* für מְיֻקָּשִׁים (Ew. § 170^d); das participiale מֵ ist abgeworfen und ק ganz wie ein Guttural behandelt, dessen unthunliche Verdoppelung durch Dehnung des Vocals compensirt wird. Der Gebrauch des Part. ist hier befremdender als z. B. Spr. 11, 13. 15, 32; die sich wiederholende Thatsache ist wie eine Eigenschaft behandelt. Gleich den Fischen und Vögeln sind sie solche die verstrickt sind u. s. w. Anders Hitz.: gleich jenen sind sie gefangen während der Dauer ihres Lebens auf die böse Zeit hin . . aber das Verstricktwerden geht ja doch dem Doppelbilde gemäß der Katastrophe nicht voraus, sondern ist deren Folge. Richtig Ginsb.: *like these are the sons of men ensnared in the time of misfortune*. רָעָה könnte Adj. sein wie Am. 5, 13. Mi. 2, 3., aber da es näher liegt, כְּשֶׁהַפִּיִל auf רָעָה als auf עַר zu beziehen, so wird רָעָה wie in dem häufigen יוֹם רָעָה (7, 14 vgl. Jer. 17, 17 mit 15, 11) als Genitiv gedacht sein. Ein Beispiel für das Gesagte ist die tödtliche Verwundung Ahabs durch ein nicht auf ihn gezieltes Pfeil, welcher er, noch eine kleine Weile sich aufrecht haltend, בּוֹא הַשֶּׁמֶשׁ erlag 2 Chr. 18, 33 f.

Weitere Fortsetzung der Erlebnisse mit untermischten Sprüchen IX, 13 — X, 15.

Erlebnis und Sprüche, die Weisheit und die ihr in den Weg tretenden Gegensätze betreffend IX, 13 — X, 3.

Mit שָׁחִי וְרָאָה 11^a hat der Verf. die Erfahrungsthatsache eingeführt, daß sich mit Weisheit keineswegs immer eine sichere und geachtete Lebensstellung als deren Folge verbindet; jetzt erzählt er ein Erlebnis, welches beispielsweise zeigt, wie wenig die Weisheit einbringt ungeachtet des Außerordentlichen das sie leistet v. 13: *Auch das hab' ich als Weisheit zu sehen bekommen unter der Sonne und sie galt mir groß*. Falsch construiert Venet. *ἐτι τόδε τεθέλαμαι σοφία ἐπὶ τῷ ἡλίῳ*, wie auch Hitz., indem er נָה (neutrisch wie 7, 27) liest. Es ist kein Grund vorhanden, den das folg. Erlebnis anführenden Satz so zu zerbröckeln. זֶה gehört mit הִכְמָה zus., aber nicht wie Lth.: *Ich habe auch diese Weisheit gesehen*, was זאת הַחֲכָמָה heißen müßte, sondern wie Hier.: *Hanc quoque sub sole vidi sapientiam*, dies aber, indem גַּם-זֶה wie 5, 15 vgl. 18 sich attraktionell zu הַחֲכָמָה als seinem Präd. verhält, s. v. a. *καί γε τοῦτο εἶδον σοφίαν*, wie LXX übers., deutsch: *auch dies hab' ich als Weisheit zu Gesichte d. i. zu erleben*

bekommen (Zöckl.) — auch dies, näml. die folgend erzählte Leistung, in welcher mir Weisheit von außerordentlicher Größe entgegentrat. Wie Mordochai Est. 10, 3 מְדַבֵּר לְיְהוּדִים heißt, so sagt hier Koheleth, die darin zu Tage getretene Weisheit sei ihm groß erschienen (לְפָנַי wie sonst בְּפָנַי oder לְפָנַי). Nun folgt das Erlebnis, welches aber nicht bloß eine Lichtseite, sondern auch eine Schattenseite hat, denn die Weisheit die so Großes leistete erntete davon nur Undank v. 14—15: *Eine kleine Stadt und Männer darin nur wenig — zu der kam ein großer König herangezogen und umzingelte sie und errichtete gegen sie hohe Belagerungswerke. Und er traf darin einen armen weisen Mann und der rettete die Stadt durch seine Weisheit und kein Mensch gedachte jenes armen Mannes.* Was sich über die zeitgeschichtliche Beziehung des Erzählten sagen läßt, ist bereits S. 221 und 222 gesagt worden; der מֶלֶךְ הַגָּדוֹל ist wahrsch. der asiatische Großkönig und zwar der persische. Hier übers. wörtlich: *Civitas parva et pauci in ea viri, venit contra eam* — jenes ist das Subj. und dieses dazu das Präd., der Gegenstand steht plastisch starr voraus und es folgt dann was ihm widerfuhr; der Satzbau ist im Grunde der selbe wie Ps. 104, 25. Das von jederlei Herankommen an etwas sagbare בּוֹא ist hier wie Gen. 32, 9 von feindlichem Angriff gemeint. Mit פָּל pflegt das Obj. der Belagerung und Bekriegung bezeichnet zu werden 2 K. 16, 5. Jes. 7, 1. Zwei Codd. de Rossi's haben מְצוּרִים, aber das ist ein Schreibfehler; der Plur. von מְצוּר lautet weiblich מְצוּרוֹת Jes. 29, 3. מְצוּרִים ist wie 7, 26 Plur. v. מְצוּר (v. צוּר spähen), hier wie sonst בִּרְקָן und חֲזַק der Belagerungsturm, auf ebenem Boden oder auf dem Wall errichtet, um die schwachen Seiten des belagerten Orts zu erspähen und ihn mit Wurfgeschossen zu überschütten. Das folg. וַיִּמְצָא בָּהּ wird von Trg. Syr. Hier. Arab. Lth. übers.: „und es fand sich in ihr“; die meisten Ausll. erkl. ebenso indem sie auf 1, 10 יֵאָמֵר dicat aliquis verweisen. Aber daß מִצָּא in dieser Gedankenfolge s. v. a. וַיִּמְצָא (Iob 42, 15) sei, wäre doch nur anzunehmen, wenn es unmöglich wäre, den König als Subj. zu fassen, was Ew. mit LXX und Venet. trotz § 294^b thut. Freilich wäre es nicht möglich, wenn, wie Vaih. bem., das Finden ein Suchen voraussetzte, vgl. aber dagegen z. B. Dt. 24, 1. Ps. 116, 3. Auch wir sagen von einem, dem wider Erwarten ein Uebermächtiger entgegentritt, daß er einen ebenbürtigen Gegner, daß er seinen Mann gefunden. So heißt es hier von dem großen Könige: er fand in der Stadt einen armen weisen Mann, traf darin auf einen solchen, an dem sein Plan scheiterte. חֲזַק ist das Eigenschaftswort zu der mit אִישׁ חֲזַק bezeichneten Person des Armen (vgl. 2 Chr. 2, 13); die Accente bezeichnen dieses Verh. richtig. Statt וַיִּמְצָא-הוּא würde die ältere Sprache וַיִּמְצָא sagen, sie redet nicht wie hier der Verf. in lauter Perfekten, sondern hebt das Hauptfactum durch das fut. consec. hervor. Das ם von מִצָּא ist wie 12, 9 das von לָמַד vor Makkef auf das urspr. a zurückgegangen. Die Hervorhebung des in מִצָּא enthaltenen Subj. durch הוּא ist der Annahme, daß וַיִּמְצָא den König zum Subj. hat, günstig; indes gehört auch da wo keine Entgegensetzung (wie z. B. Jer. 17, 18) vorliegt

dieser Pleonasmus zu den stilistischen Eigenheiten des Buchs (s. darüber S. 207 Nr. 3). Statt אָרְכִים לֹא ist in der älteren Sprache לֹא אִישׁ üblich; viell. will der Verf. hier die Wiederholung des אִישׁ vermeiden, aber er sagt auch 7, 20 אִישׁ אֶרֶץ אֵין für אִישׁ אֵין, wo kein solcher Anlaß vorlag. Bedroht durch ein gewaltiges Belagerungsheer, mit dem sie den Kampf nicht aufnehmen konnte, befand sich die an sich kleine und noch dazu von ihrer streitbaren Mannschaft bis auf einen kleinen Rest verlassene Stadt (diese Vorstellung scheint man mit וְאִנְשֵׁי בֵּה מְעַט verknüpfen zu müssen) in härtester Bedrängnis, aber sie wurde daraus, als Alles den Kopf verloren hatte, durch die Weisheit des armen Mannes gerettet (viell. in ähnlicher Weise wie 2 S. c. 20 Abel Beth-Maacha durch die Weisheit eines Weibes). Nachdem dies aber geschehen war, verschwand der weise Arme alsbald wieder in den Hintergrund, kein Mensch gedachte seiner so wie er als Retter der Stadt es verdiente, er war eben arm und blieb es und *pauper homo raro vivit cum nomine claro*. Der arme Mann mit seiner heilskräftigen Weisheit, bem. Hgst., ist Israel. Und Wangemann (1856) mit verallgemeinertem Sinn der Parabel: „Die belagerte Stadt ist das Leben des Einzelnen, der große König der sie belagert ist der Tod und das Gericht des Herrn.“ Aber gesünder und treffender bem. Luther: *Est exemplum generale, cujus in multis historiis simile reperitur und: Sic Themistocles multa bona fecit suis civibus, sed expertus summam ingratitudinem*. Der Verf. erzählt eine selbsterlebte politische Geschichte, woran er einerseits gesehen hat, wie Großes Weisheit vermag, und woraus er andererseits die folg. Lehre gezogen hat v. 16: *Und ich sprach: Besser ist Weisheit als Stärke, aber die Weisheit des Armen ist verachtet und seine Worte werden nicht gehört*. Mit ‚ich sah‘ leitet der Verf. Wahrnehmungen und mit ‚ich sprach‘ seine Reflexionen darüber ein (S. 208 unt.). Die Weisheit ist besser als Stärke, indem sie den Weisen und durch ihn Andern mehr leistet als physische Kraft, mehr wie 7, 19 gesagt ward als עֲשֵׂהָ שְׁלֵיכִים. Aber der Respekt, in den sonst einen Menschen Weisheit zu setzen pflegt, geht wenn es Weisheit eines Armen ist in dem Despekt unter, welchem ihn seine Armut aussetzt — man läßt sich, wie obige Geschichte zeigt, seinen Dienst, wenn die Noth dazu drängt, gefallen, aber in der Regel verhallen seine Worte ungehört, denn die Menge schätzt den Werth dessen was sie zu hören bekommt nach Ansehn der Person.

An diese dem Erlebten entnommene Lehre schließen sich nun Lehrsprüche verwandten Inhalts an v. 17: *Worte von Weisen, in Ruhe vernommen, haben den Vorzug vor dem Geschrei eines Herrschers unter den Thoren*. Statt טוֹבִים מֶן steht hier einfaches מֶן *prae* wie 4, 17 um die Vorzüglichkeit des Einen vor dem Andern auszudrücken. Hitz. findet in diesem Spruche den Sinn, daß, wie sich in jener Geschichte gezeigt hat, Worte von Weisen, mit Gelassenheit angehört, dem Geschrei eines Gebieters über Thoren den Sieg abgewinnen. Aber 1) fordert der Gegens. von נָחַת und וַעֲבָתָה die Gelassenheit den Weisen selbst zuzueignen und sie nicht in die Hörer zu verlegen; 2) ist מוֹשֵׁל בְּבִסְיָלִים

nicht ein Herrscher über Thoren, wobei es fraglich bliebe, ob er selbst ein Thor sei oder nicht (vgl. Iob 41, 26), sondern ein Herrscher unter Thoren (vgl. 2 S. 23, 3 מֹשֶׁל בְּאָדָם ein Herrscher unter den Menschen und Spr. 30, 30 גִּבּוֹר בְּבֵהֵמָה der Held unter den Thieren) d. h. ein solcher welcher unter Thoren die Stellung des obersten einnimmt. Die Worte des weisen Armen verhallen ungehört, sie finden keinen Eingang weil ihm die imponirende glänzende Aeüßerlichkeit fehlt, nach welcher die Menge den Werth der Worte taxirt; überhaupt sucht sich der Weise nicht durch prahlerisches und gewaltsames Auftreten Geltung zu verschaffen, seine Worte נִשְׁמָעִים בְּנֶחֱמָה werden gehört, lassen sich hören, geben sich zu hören (vgl. z. B. Hohesl. 2, 12) in Ruhe (Jes. 30, 15), indem er, ihrer inneren Ueberzeugungskraft vertrauend und den Erfolg Gotte anheimstellend, auf marktschreierischen Pomp und den äußeren Zwang irdischer Mittel verzichtet (vgl. das Bild des sanftmütigen und demütigen Knechtes Gottes Jes. 42, 2. Mt. 12, 19); aber solche in anspruchs- und leidenschaftsloser Ruhe sich zu vernehmen gebende Worte Weiser sind mehr werth als das Geschrei womit ein Narrenkönig, ein Erzthor, ein Nonplusultra unter den Thoren seine vermeintliche und angebliche Weisheit ausposaunt und den Hörern aufdringt. Auch noch der folg. Spruch lehnt sich an die erzählte Geschichte v. 18: *Besser ist Weisheit als Kriegsgeräte, und Ein Sünder verdirbt vieles Gute.* Die obige Geschichte hat beispielsweise gezeigt, daß Weisheit mehr ausrichtet als Kampfesgeräte כָּלִי מִלְחָמָה = כָּלִי מָרָה (assyr. *unut tahazi*¹) d. i. alles das Zeug, das zur Kriegsbereitschaft gehört. Aber das viele Gute, was ein Weiser zu wirken in Begriff ist oder gewirkt hat, kann Ein Sünder (חַטָּא², s. die textkrit. Bem. zu 2, 26) durch Verrath oder Verleumdung vereiteln oder auch durch ein Bubenstück der Schadenfreude zerstören. Es ist ein synthetischer Zweizeiler, dessen zwei Theile sich auch selbständiger fassen lassen. Wie Weisheit Großes leistet, so kann auch ein einziger Bösewicht eine sich weit erstreckende Wirksamkeit haben, näml. eine solche welche vieles Gute vernichtet. Die zweite Hälfte des Doppelspruchs leitet auf den folg. über X, 1: *Giftiges Geschmeiß macht stinkend, macht gährend des Salbenbereiters Oel; schwerer als Weisheit, als Ehre wiegt ein wenig Narrheit.* Man braucht זִבְיָרִי מֶרֶח wegen der folg. Singulare des Präd. weder in זִבְיָרִי מוֹת (von Hitz. als möglich hingestellt) noch in זִבְיָרִי יָמִית (Luzz.) zu verwandeln; beides ist unzulässig, denn der Stil Koheleths schmückt sich nicht mit Archaismen wie *Chirek compaginis* und auch attributivsätzliches זִבְיָרִי יָמִית, 'eine Fliege welche stirbt' ist für ihn zu preziös, aber beides ist auch unnöthig, denn auf einen Plur. des Subj., in welchem weniger die Mehrheit des Einzelnen als die Einheit der Art in Betracht kommt, folgt gern der Sing. des Präd. z. B. Gen. 49, 22 (Gezweig) Jo. 1, 20 (Vieh) Jes. 59, 12 (Sündenschuld) u. dgl. Fraglich aber ist ob mit זִבְיָרִי מוֹת todbringendes d. i. giftiges Geschmeiß

1) s. Friedr. Delitzsch, Assyrische Studien S. 129.

2) Der Syr. (nicht aber Trg.) hatte הָטָא vor sich und vocalisirt dies הָטָא, was dem parall. הָטָא besser zu entsprechen schien.

(LXX Trg.¹ Lth.) oder todes Geschmeiß (Symm. Syr. Hier.) gemeint sei. Wir entscheiden uns für Ersteres, denn 1) wäre זבִּיבִי מוֹת für זבִּיבִי מֵתִים (9, 4. Jes. 37, 36) 'Todesfliegen' für 'todte Fliegen' ein affektirt poetischer Ausdruck ohne Analogie, wogegen 'Todesfliegen' für 'tödtliche Fliegen' eine genit. Verbindung wie מוֹת מֵתִים, מֵתִים מוֹת u. dgl. ist; Böttch. versteht Aasfliegen, aber um Fliegen zu bez. welche sich auf todte Körper setzen reicht der Ausdruck kaum aus. Indes ist es leicht möglich daß bei זבִּיבִי מוֹת an solche Fliegen gedacht ist, welche den Tod von toden Körpern auf gesunde übertragen; die assyr. Syllabare zeigen, wie genau die Semiten vielerlei Arten von זבִּיבִיִּים (assy. *zumbi* = *zubbi*) unterschieden. 2) Man hat zwar zu Gunsten der 'todten Fliegen' bem. daß jene Wirkung auf den Inhalt eines Salbentopfes nicht bloß durch hineingefallene Giftfliegen, sondern überh. durch hineingefallene Fliegen hervorgebracht werde. Aber da das Salbenmischer-Oel auch der Art sein kann, daß es ohne durch einen toden Körper verändert zu werden diesen vielmehr einbalsamirt, so befremdet es nicht, daß das Ferment oder der Gährungserreger so drastisch mit *μῦται θανάτουσαι* (LXX) bezeichnet wird; übrigens geschieht es ja auch deshalb, weil dem kleinen verderblichen Cadaver gegenbildlich מֵת סְכֵלִית מֵת entspricht — die Weisheit בְּעֵלְיָהּ, ein wenig Narrheit ist also gleich kleinen tödtlichen Fliegen. Naturgemäß ist die Begriffsfolge רַב־אֵשׁ רַב־יָרֵיץ. Der faulende Körper theilt seinen Fäulnisgeruch der Spezerei mit, macht sie aufsprudeln d. h. versetzt sie in Gährung, infolge welcher ein Aufschäumen und Aufsteigen von Bläschen אֲבִיבּוֹנִית (s. Raschi) entsteht. Dem Asyndeton יִבְאֵשׁ יִרְבֵּי entspricht in 1^b das Asyndeton מִמְּכַבֵּד מִמְּכַבֵּד; Trg. Syr. Hier.,² welche mit 'und' übers., sind deshalb keine Zeugen für die LA וּמִמְּכַבֵּד, Venet. aber (καὶ τῆς δόξης) hatte diese gewiß vor sich, sie steht an Gewicht der Bezeugung gegen die andere zurück, s. die textkrit. Bem. Im Allgem. leuchtet ein, daß der Vergleichspunkt die weithin sich erstreckende Schädlichkeit einer dem Anschein nach unbedeutenden Sache ist. Schon deshalb kann der Sinn von 1^b nicht der sein, daß ein wenig Thorheit gewichtiger sei als Weisheit, als Ehre, gewichtiger näml. in den Augen der verblendeten Menge (Zöckl. Dächsel). Diese Beschränkung hätte der Verf. ausdrücken müssen, denn ohne sie ist der Satz eine Unwahrheit. Hier. indem er nach Trg. und Midrasch erkl.: *Pretiosa est super sapientiam et gloriam stultitia parva* versteht unter Weisheit und Ehre willkürlich die mit Selbstbespiegelung verbundenen — überdies paßt dieser Ged., den Lth. durch eingesetztes *zuweilen* limitirt, weder nach rückwärts noch nach vorwärts. Luzz. wie schon AE. Grot. Gei. Hgst. und die neuesten englischen Ausll. beziehen die Verba 1^a zeugmatisch

1) Dieser faßt wie Talm. und Midrasch die tödtliche Fliege als Bild des יִצְרָא בִישָׁא (*prava concupiscentia*). Aehnlich Wangemann: der in die Welt vergrabene Sinn.

2) LXX modelt 1^b ganz um: τίμιον ὀλίγον σοφίας ὑπὲρ δόξαν ἀφροσύνης μεγάλην d. i. יָקָר מֵעַט חֲכָמָה מְכַבֵּד סְכֵלִית רַב (כבֹּר in der Bed. schwere Menge). van der Palm (1784) hält das für den urspr. Text.

zu 1^b herüber: *similiter pretiosum nomine sapientiae et gloriae virum foetidum facit stoliditas parva*. Aber יָבִיעַ verbietet diese Herüberziehung und überdies ist יָבִיעַ, geehrt von wegen^c kein wahrscheinlicher Ausdruck; auch ergibt יָבִיעַ מַכְבִּיר eine Tautologie, welcher Luzz. auszuweichen sucht indem er מַכְבִּיר wie Trg. durch מְרֹב וְנִכְסִים glossirt. Schon Raschi erkl. richtig, indem er יָבִיעַ (syr. *jakîr*, arab. *wakur*, *wakûr*) in seiner Grundbed. als Synon. von כָּבֵד faßt: gewichtiger d. i. mehr ins Gewicht fallend als Weisheit, als Ehre ist ein wenig Narrheit, und indem er daran erinnert, daß eine einzige thörichte That Weisheit und Ehre eines Menschen mit Einem Male in ihr Gegentheil verkehren kann, sie annullirt in der Schätzung des Menschen beide als wären sie nicht vorhanden — *μικρὰ ζύμη ὅλον το φέραμα ζυμοῖ* 1 Cor. 5, 6. Der Satz ist wie in sittlicher so auch in intellektueller Bez. wahr. Weisheit, Ehre werden durch das kleine Quantum Narrheit aufgewogen, es stellt beide in Schatten, es fällt jene überwiegend in die Wagschale, es stempelt den Menschen trotz der Weisheit und Ehrwürdigkeit, die ihm übrigens eigen sind, zu einem Narren. Absichtlich heißt es im Bilde יָבִיעַ יָבִיעַ, der Salbenhändler (*pigmentarius*) kann nun mit dem ranzig gewordenen Parfum nichts anfangen — so hilft dem Menschen die Weisheit, die er besitzt, die Ehre, deren er bisher genoß, weiterhin nichts, die verhältnismäßig kleine Portion Narrheit, welche zum Ingrediens seiner Persönlichkeit geworden, gibt ihm den Charakter eines Narren und wirkt schlechthin entehrend. Kn. construirt richtig, aber seine Erkl. (auch Hlgst. Elst. Ginsb.): „ein wenig Thorheit zeigt sich oft wirksamer und folgenreicher als die Weisheit eines anerkannten und geehrten Weisen“ hilft sich mit eingeschobenem „oft“, depotenzirt מַכְבִּיר zu einem untergeordneten Begriff und ist gegen das Bild, welches Einen Topf und also Eine Persönlichkeit fordert. Ein Doppelspruch über Weisheit und Thorheit in ihrem Unterschied v. 2. 3: *Das Herz des Weisen ist nach seiner Rechten und das Herz des Thoren nach seiner Linken gerichtet. Und auch auf dem Wege, wenn ein Narr da gehet, fehlt ihm das Herz und er saget Allen, er sei ein Narr*. Die meisten Ausll. übers.: Des Weisen Herz ist zu seiner Rechten d. h. es sitzt rechts = auf dem rechten Flecke. Aber diese figürlich gemeinte und doch anatomisch lautende Bezeichnung wäre in dieser unterscheidenden Doppelform (vgl. dagegen 2, 14) abgeschmackt.¹ Das ^b ist das der Richtung² und das zur Rechten des Menschen Gelegene ist figürliche Bezeichnung des Rechten, das zur Linken Bez. des Unrechten. Die Bez. geht von einer anderen

1) Christian Friedr. Bauer (1732) erkl. wie wir und bem.: „Uebersetzt man, des Weisen Herz ist zu seiner Rechten, aber des Narren Herz ist zu seiner Linken, so klingt es als ob das Herz der Klugen und Thörichten einen verschiedenen Sitz im menschlichen Leibe haben sollte, womit *profane* Leute hernach ihr Gespötte treiben.“

2) Demgemäß ist v. 2 ein jüdisches Witzwort mit Bezug auf das Studium eines Buches (dieses als hebräisches gedacht) geworden: der Weise blättert immer rückwärts, das Gelesene repetirend; der Narr vorwärts, das noch nicht Gelesene oberflächlich vorwegnehmend und das Ende kaum erwarten könnend.

Vorstellung als Dt. 5, 32 u. ö. aus; das zur Rechten Gelegene als das dem Menschen handrecht Liegende bed. das worauf Beruf und Pflicht ihn hinweisen, **הִשְׁמָאִיל** heißt in dem späteren Hebr. geradezu „sich auf die unrechte Seite schlagen.“ Herz ist hier wie häufig s. v. a. Denken und Wollen. Der folg. Spruch v. 3 bildet mit diesem zus. einen Vierzeiler, denn er wird mittelst **ו** zur anderen Hälfte gemacht. Den Art. in **כְּשֶׁסָּכַל** und **שֶׁחֻקָּהּ** 6, 10 hat das *Keri* wie als unverträglich mit dem **ש** gestrichen. Die Wortstellung **וְגַם בְּדֶרֶךְ כְּשֶׁסָּכַל הָלֵךְ** ist invertirt für **וְגַם כְּשֶׁסָּכַל בְּדֶרֶךְ הָיִלֵךְ**, vgl. 3, 13 und auch **רַב שִׁיחֵי** 6, 3 sofern dies „gesetzt daß viel seien“ bed. Offenbar kommt es dem Verf. auf Hervorhebung des **בְּדֶרֶךְ** an, und warum anders als weil der Thor, dessen Herzensneigung laut 2^b immer nach links hingeht, nun wie er nach vollzogener Wahl in seinem öffentlichen Auftreten erscheint ins Auge gefaßt ist. Statt **לִבּוֹ חָסֵר לִבֵּי-חַיָּא** heißt es hier verbalsätzlich **חָסֵר חָסֵר לִבֵּי-חַיָּא**, was nicht nach 6, 2 zu übersetzen ist: *corde suo caret* (Herzf. Ginsb.), wogegen das Suff. und auch die Wortstellung, sondern nach 9, 8: *cor ejus deficit* d. h. sein Verstand läßt sich vermissen, denn **לֵב** hier und v. 2 ist so doppelsinnig gebraucht, wie auch griech. *voûs*, lat. *mens* gebraucht werden könnte: dort bed. es rein formal das geistig-seelische Leben, hier prägnant (Psychol. S. 249) wie 7, 7 vgl. Hos. 4, 11 den Verstand oder Erkenntnis und Wollen des Rechten. Der Narr thut keinen Schritt, ohne daß sich zeigt daß sein Verstand nicht dabei ist, daß er ihn, so zu sagen, nicht mitgenommen, sondern zu Hause gelassen. Ja er trägt seine Dummheit sogar zur Schau und brüstet sich damit als wäre sie Weisheit: er sagt Allen, er sei ein Narr *se esse stultum* (so mit Recht die meisten jüd. u. christl. Ausl. z. B. Raschi und Rambach). Der Ausdruck folgt dem Schema Ps. 9, 21: mögen die Heiden erkennen **מֵתִים הֵמָּה יֵאָמְרוּ** *mortales se esse* (s. dort). Anders Lth. mit Symm. und Hier.: *er helt jederman für Narren*, aber dieser Ged. hat keinen Halt im Zus. und würde unzweideutiger durch **סְכָלִים הֵמָּה** ausgedrückt sein. Noch anders Kn. Ew.: er spricht zu Allem: „es ist dumm“, wogegen Hitz. mit Recht bem. daß **סְכָל** von Handlungen und Dingen nicht gesagt wird; dies gilt auch von **פְּסִיל** gegen ihn selbst 5, 2 wo er **קוֹל כְּסִיל** „thörichte Rede“ übers.

Herrscherlaune und verkehrte Welt X, 4—7-

Weisheit ist ein starker Schutz — diesem Ged., von welchem die vorige Gruppe ausging, ordnet sich auch die hier folg. Ermahnung unter. Andere Aufstellungen über den Zus. beider Gruppen beruhen auf Misverständnis oder werthlosem Tüfteln. Was weises Verhalten des Unterthanen und insbes. des Bediensteten bei aufbrausendem Zorne des Regenten ist, sagt v. 4: *Wenn des Herrschers Unmut wider dich aufwallt, verlaß deinen Posten nicht, denn Gelassenheit unterläßt große Sünden.* Lth. verknüpft v. 4 mit v. 3 durch *Darumb*, indem er unter dem Gewaltigen einen solchen versteht, der selber ein Narr alle

ihm Widersprechenden für Narren hält: da ist es am Besten, den Unverstand sich austoben zu lassen. Aber der מִשְׁלַּל ist eine andere Person als der סָכַל und מִקְיָמָה אֶל-תָּנִיחַ bed. nicht *las dich nicht entrüsten* oder genauer, wie er in den *Annotationes* erkl.: *bleibe bei dir selbst* (ähnlich Hitz.: verliere nicht die innere Stellung oder Fassung), sondern gemäß dem חֶלֶךְ 8, 3 laß den Posten (synon. מַצָּב und מַעְמָד Jes. 22, 19 vgl. 23), den du einnimmst, nicht im Stiche — der Angeredete ist also nicht bloß als Unterthan, sondern als amtlich Untergebener vorgestellt: er soll, wenn des Herrschers Unmut (רִיחַ wie Richt. 8, 3. Spr. 29, 11 von übler Laune, leidenschaftlicher Erregtheit) wider ihn aufsteigt (עָלָה wie sonst von אָה Ps. 78, 21 oder הָמָה 2 S. 11, 20), sich in dem Bewußtsein, diesen Unwillen nicht verdient zu haben, nicht dahin fortreißen lassen, die Stellung aufzugeben, die des Herrschers Vertrauen ihm angewiesen, und etwa gar ihm den Gehorsam aufzukündigen, denn Gelassenheit (s. über מִרְפָּא zu Spr. 12, 18) הִינִיחַ הַמֶּלֶךְ הַגָּדוֹלִים. Man übers. meistens: sie beschwichtigt große Sünden (LXX καταπαύσει, Symm. παύσει). Die RA (חמיה) הִנִּיחַ אֵהּ läßt sich nicht vergleichen, denn diese bed. Beruhigung durch erschöpfenden Ausbruch, wogegen יָנִיחַ unserer Stelle Beruhigung als Verhütung des Ausbruchs (vgl. הָשִׁיב הָמָה Spr. 15, 1) bedeuten müßte. Richtiger scheint es, הִנִּיחַ beidemal in der Bed. *ēcā missum facere* zu fassen: große Sünden lassen ist s. v. a. sie ungethan lassen, das Gelüst dazu fahren lassen; denn הִנִּיחַ bed. fahren lassen z. B. Jer. 14, 9 und gewähren lassen Est. 3, 8., hier ähnlich wie 7, 18. 11, 6 „die Hand von etwas lassen“. Keinesfalls ist bei den großen Sünden an solche des Herrschers gedacht, seitens dessen nur Eine in Aussicht stünde, wenn sie nach altem Rechtsbegriff eine solche heißen kann, näml. grausames Verfahren gegen den selbstwillig sich Entfernenden und so seine Opposition Bethätigenden — vielmehr an große Sünden, in welche der welchem der fürstliche Unwille gilt verfallen könnte, näml. Unbotmäßigkeit, Treubruch (8, 2), Selbstverderbung und zugleich, da er nicht allein steht oder doch mit anderen Unzufriedenen gemeinschaftliche Sache macht, Hineinziehung Anderer in unausbleibliches Verderben (8, 3^b). Alle diese Sünden, denen der dem Zorne die Spitze bietende Zorn verfällt, läßt Gelassenheit bleiben und schiebt ihnen einen Riegel vor. Des Königs Zorn ist vielleicht berechtigt, die Ermahnung würde aber anders als מִקְיָמָה אֶל-תָּנִיחַ lauten, wenn nicht daß er unberechtigt vorausgesetzt würde, und ohne μετάβασις εἰς ἄλλο γένος folgt also auf die Reflexion über weises Verhalten gegenüber souveräner Laune ein Ichstück, welches aus selbsterlebter Beobachtung die verkehrte Welt im Staate schildert v. 5: *Es gibt ein Uebel das ich gesehen unter der Sonne, einem Versehen gleich welches ausgeht von dem Macht-haber her.* Die Einführung mit virtuell relativem הָאֵתִי ist wie 5, 12 vgl. 6, 1. Dem כ von בְּשִׁנְיָהּ geben Kn. Hlgst. u. A. den Sinn von ‚gemäß‘ oder ‚infolge‘, in welchem es weder zu רָצָה noch zu רָאִיתִי paßt. Auch Kleinerts Uebers.: „Ein Elend ists — ich hab’ es unter der Sonne gesehen — um Irrtum der vom Herrscher ausgeht“ ist unstatthaft, denn

bei dieser Uebers. wird **רצה** zum Präd. gemacht, während es doch Subj. zu **יש** ist, und **כשגגה** die Entfaltung dieses Subj. Auch Hitzig bem.: „wie ein Misgriff, wir statt dessen: um einen Misgriff“, indem er Heterogenes vermengt. Richtig aber erkennt Hitz. wie auch Kl. das **כ** für *Caph veritatis*, welches das Concrete an seiner Idee mißt Jes. 13, 6., das Einzelne dem Allgem. vergleicht, das darin zur Erscheinung kommt Ez. 26, 10. Neh. 7, 2 vgl. 2 S. 9, 8. Ein Uebel bekam Koheleth zu sehen unter der Sonne, etwas das einem Versehen glich, ganz sich so wie ein Versehen ansah, welches von dem Machthaber ausgeht. Dürfte man **שֵׁצֵא** *quod exiit* übers., so wäre **כ** das gew. *Caph similitudinis*; da man aber *quod exit* übersetzen muß, unterstellt **כשגגה** *בגגה* den beobachteten Thatbestand einem begrifflich Allgemeinen: es hatte die Art eines vom Machthaber ausgehenden Misgriffs. Ist dies richtig, so ist um so weniger anzunehmen, daß mit **הַשְׁלִיט** Gott (Dan. 5, 21) gemeint sei, wie Hier. von seinem *Hebraeus* hörte: *quod putent homines in hac inaequalitate rerum illum non juste et ut aequum est judicare*. Es ist das Staatsoberhaupt gemeint, bei welchem Misgriffe in der Erhebung und Herabdrückung von Personen leicht vorkommen können und nur zu häufig vorkommen. Indem aber die Welt mit ihrer wunderlichen Vertheilung des Hoch und Niedrig einem von allerhöchster Stelle ausgehenden Fehlgriff gleichartig erscheint, fällt allerdings ein Schatten auf das Walten Gottes des Weltregenten selber, aber doch so daß nicht unmittelbar, was mehr als unehrerbietig wäre, von einer **שגגה** Gottes die Rede ist. **יָצָא** = **יָצָה** ist metaplastische Form für **יָצָאָה** oder **יָצְאוּ** (wofür Dt. 28, 57 incorrekt **יָצָה**), kein Schreibfehler, wie Olsh. meint, s. dagegen oben S. 206 Nr. 2. **בְּלִפְנֵי** (Symm. ἐξ ἔμπροσθεν) bei **יָצָא** ist alter Sprachgebrauch. Es folgt nun die Skizzirung der verkehrten Welt v. 6. 7: *Hinaufgestellt wird die Narrheit auf große Höhen, und Reiche müssen in Niedrigkeit sitzen. Ich habe Knechte auf Rossen gesehen, und Fürsten wie Knechte zu Fuße gehend*. Die Narrheit **הַסֵּקֶל** (mit Doppel-Segol, aram. **סִכְלִי**) steht statt derer, in denen sie personificirt ist. Durch **רַבִּים** werden sonst mehrheitliche Größen wie **עַמִּים**, **מַיִם** u. dgl. gesteigert; hier sind ‚große Höhen‘ solche hohen oder höchsten Grades — **רַבִּים** statt **הַרְבִּים** ist mehr Apposition als Adj. (vgl. Gen. 43, 14. Ps. 68, 28. 143, 10. Jer. 2, 21), in der Bed. ‚viele‘ (z. B. Ginsb. *in many high positions*) mischt es in die Poesie der Schilderung matte Prosa.¹ Auch **עֲשִׂירִים** ist eigentümlich gebraucht: *divites* = *nobiles* (vgl. **שָׂעִי** Jes. 32, 5) solche welchen ihr Familienbesitz Anspruch auf eine hohe Stellung gibt, welche die Mittel besitzen, sich für hohe Aemter auszubilden und sie als Ehrensache, nicht als Erwerbsquellen anzusehen. *Regibus multis*, bem. hier Grotius mit Belegen aus Sallust und Tacitus, *suspecti qui excellunt sive sapientia sive nobilitate aut opibus*. So kommt es denn daß das Verhältniß der

1) Nicht so verhielte es sich wenn man mit Luzz. **נָתַן** liest: Es bringt die Thorheit in hohe Stellen Viele. Die Wortstellung ist dieser Aenderung nicht günstig.

גָּרַר ist das Umgekehrte von פָּרַץ Jes. 58, 12. In Mauerritzen und Mauerlöchern, zumal auf dem Lande (denn die Stadtmauer heißt חֹמֶה und חָל), pflegen Schlangen sich einzunisten; wer also ein solches Gemäuer einreißt, hat sich darauf gefaßt zu machen, daß die Schlange die er stört ihn dafür beißt (vgl. Am. 5, 19). Steine ausreißen ist הִסִּיעַ Synon. von הִצִּיב Steine brechen Jes. 51, 1; doch bed. הִצִּיב gew. nicht den Steinbrecher, sondern den Steinhauer (Steinmetzen), הִסִּיעַ v. הִסִּיעַ ausreißen bed. auch 1 K. 5, 31 nicht ‚transportiren‘ und hier neben dem Holzspalten ist sicher an das Losbrechen am Fundort d. i. im Steinbruch oder Schachte zu denken. נִצַּח bed. sonst sich betrüben, hier wo nicht innere, sondern äußerliche Affektion in Rede steht: schmerzhaft verletzt werden oder reflexiv: sich schmerzhaft verletzen; das Derivat נִצַּח bed. auch saure Arbeit, aber diese Bed. in das N. hereinzuziehen (‚der hat schmerzhaft Mühe davon‘) ist gegen den Sprachgebrauch und gegen den hier, wo überall thatsächliche Schädigungen in Aussicht genommen werden, beabsichtigten Sinn. Demgemäß ist auch הִסִּיעַ, wofür es mischnisch הִסִּיעַ בְּעִצְמוֹ, ‚bringt sich in Gefahr‘ (s. das Glossar) heißen würde, von Leibes- und Lebensgefahr zu verstehen, vgl. אֵת הַמִּסְכָּן auch der in Lebensgefahr ist *Gittin* 65^b. הַשּׂוֹחֵט אֶת הַמִּסְכָּן wer ein in Todesnoth befindliches Thier schlachtet *Chullin* 37^a, und es ist sonach nicht nöthig, mit Hitz. u. A. nach *vulnerabitur* des Hier. zu übers.: „der kann sich verwunden daran“ — ein von שִׁבִּין (שִׁבִּין) Schneidewerkzeug abgeleitetes denom. שִׁבִּין einschneiden, verwunden gibt es nicht.¹ Der Gesamtsinn der 4 Sätze reducirt sich nun freilich nicht darauf daß wer Gefährliches unternimmt sich der Gefahr aussetzt; der Verf. will damit in dieser vom Unterschiede der Weisheit und Thorheit handelnden Spruchreihe sagen, daß der Weise sich da überall der Gefahr bewußt ist und davor hütet. Unter diesen bestimmten Gesichtspunkt treten v. 8. 9 durch den folg. Spruch; eben die Weisheit hat den Nutzen, den mannigfachen Gefahren und Schwierigkeiten, welche jedes Unternehmen mit sich bringt, zu begegnen.² Dies wird an einem fünften Beispiel erläutert und dann mit Bezug auf alle zus. ausgesprochen v. 10: *Wenn stumpf geworden das Eisen und er hat nicht die Vorderseite geschliffen, so muß er die Kraftanstrengungen verstärken, der Vortheil aber der Zurechtmachung ist Weisheit.* Dieser Spruch vom Eisen d. i. Eisenwerkzeug (was פָּרַץ v. פָּרַץ durchstechen wie der arab. Eisennamen حَدِيدٌ Spitzes von Haus aus bed.) ist der schwierigsten einer im B. Koheleth, sprachlich der schwierigste weil kaum anderswo so viel Spracheigentümliches und Unbelegbares zusammen-

1) Der Midrasch versteht das alles ethisch und illustirt es durch das Beispiel Rabsake's [wir wissen jetzt daß das halb assyrische halb akkadische *rabsak* den militärischen Obersten bed.], welchen die Sage zu einem Bruder Manasse's und einem Renegaten im assyr. Dienste macht, der ebendeshalb יְהוּדִי verstanden habe.

2) So richtig Carl Lang in seiner Schrift „Salomonische Kunst im Psalter. Ein Beitrag zur Gesch. der hebr. Spruchdichtung“ (Marburg 1874). Er sieht in v. 8—10 einen schönen Siebenzeiler. Sachlich aber gehört auch v. 11 noch zu dieser Gruppe.

trifft. Die alten Uebersetzer bieten nichts für das Verständniss. Die Dialogisten haben hier an dem **אס** einen Anhalt, welches sich fragend fassen läßt, aber wo wäre die syntaktisch wie sachlich sich kennzeichnende Antwort? Auch die Erklärungen, welche **הַקָּלִים** in der allerdings nächstliegenden Bed. von Kriegstruppen verstehen, bringen es zu keinem annehmbaren Ged.; denn der Ged., daß sogar stumpfes Eisen, sofern es nicht ein ganz verdorbenes Aeüßeres hat (**וְהוּא לֹא פָנִים קָלִקֵּל**) oder: auch wenn es keine geschliffene Schneide hat (Raschi Raschbam), Kriegstruppen wehrhaft machen oder überwältigen kann, würde auch wenn er wahr wäre nicht in den Zus. passen; Ginsb. erkl.: wenn das Eisen stumpf und er (der gegen den Tyrannen zu Felde Ziehende) hat es nicht zuvor geschliffen (**פָּנִים** nach Hier. für **לְפָנִים**, was unmöglich und übrigens zu nichts führend, da **לְפָנִים** ‚ehedem‘ aber nicht ‚zuvor prius‘ bed. Ew. § 220^a), so verstärkt er (der Tyrann) seine Kriegstruppen, wogegen Weisheit den Vorzug hat, das Misverhältnis (ohne daß es zu so ungleichem Kampfe kommt) auszugleichen — aber der Herrscher der vorigen Gruppe ist hier längst von der Scene abgetreten und es ist abenteuerliche Fantasie, welche den in v. 4 Angeordneten in dem **וְהוּא** 10^a wiederfindet und sich ihn als Rebellen vorstellt und bis zur kriegführenden Macht, aber löffelgardenartig mit ungewetzten Schwertern, aufbauscht. Der rechte Sinn ist für das Ganze im Allgem. wenigstens schon gefunden, wenn man nach dem Vorgange Abulwalids und Kimchi's **גִּבּוֹר הַקָּלִים** von Verstärkung der Kräfte, Steigerung der Kraftanstrengungen, nicht wie AE von Besiegung, Ueberbietung, Uebersteigen derselben faßt; **جَبَّرَ** **גִּבּוֹר** bed. stark machen, verstärken Sach. 10, 6. 12 und **הַקָּלִים** als Plur. von **קָלִי** Kraft läßt sich mit **הַקָּלִים** 1 Chr. 7, 5. 7. 11. 40., dem Plur. von **קָלִי**, belegen; LXX übers. **δυνάμεις δυνάμωσαι** und Peschitto hat **ܡܬܝܚܝܢ** (**הַקָּלִי**) für **δυνάμεις** Act. 8, 13. 19, 11 (vgl. chald. syr. **ܐܬܚܝܢ** sich stärken, gestärkt werden). So die Worte **וְהַקָּלִים יִגְבֹּר** von *intentio virium* verstehend und zwar nicht zum Zwecke der Schleifung (Lth. Grot.), sondern des Holzspaltens u. dgl. (Geier Desvieux Mendelss.) gewinnen alle neueren Ausll. mit Ausnahme Weniger, die sich auf eigene Wege verlieren, den gleichen Ged. daß die Weisheit in allen Unternehmungen vor der Thorheit die Herrichtung zweckdienlicher Mittel voraus hat. Die Differenzen in Erklärung des Einzelnen lassen den Kern dieses Ged. unberührt. Hitz. Böttch. Zöckl. Lang u. A. machen zu **קָהָה** den Holzspalter oder überh. den Arbeiter zum Subj., indem sie folgerecht **וְהוּא** auf das Eisen beziehen und gegen die Acc. den Nachsatz mit **קָלִקֵּל** beginnen: „Wenn er (einer) das Eisen stumpf gemacht hat und es ohne Schneide ist, so schwingt er und strengt die Kräfte an.“ **לֹא פָנִים** ohne Schneide (**לֹא** für **בְּלֹא**) wäre sprachrichtig wie **לֹא בָנִים** kinderlos 1 Chr. 2, 30, 32. Ew. § 286^g, und **קָלִקֵּל** hätte eine durch Ez. 21, 26 einigermaßen belegbare Bed. Aber zugegeben daß **קָלִקֵּל**, welches dort ‚schütteln‘ bed., sich von Axtschwingung sagen läßt (wofür man auf äthiop. *kʷalkʷala*, *kalkʷala* vom Schwingen des Schwertes verweisen kann), so

sond was des Thoren Rede wirkt bezüglichlicher Spruch kommt also nicht unerwartet v. 12: *Die Worte des Mundes des Weisen sind Anmut, die Lippen des Thoren aber verschlingen ihn.* Die Worte aus dem Weisen Munde sind חן Holdseligkeit d. i. holdselig ihrem Inhalte, ihrer Form und Sprechweise nach und also auch Huld, Zuneigung, Annehmlichkeit, erwerbend, denn Bildung wirkt Zuneigung Spr. 13, 15 und weisliche Lippen Anmut, der bringt es so weit daß er einen König seinen Freund nennen kann Spr. 22, 11., obschon laut 9, 11 auch das nicht immer so geschieht wie sich erwarten ließe. Die Lippen des Thoren verschlingen ihn d. i. ziehen ihn ins Verderben. Das Pi. בָּלַע, welches Spr. 19, 28 hinunterschlucken und Spr. 21, 20 verschlucken = verschlingen, niederlich durchbringen bed., hat hier die metaphorische Bedeutung verderben, aus dem Wege räumen (denn was verschlungen wird verschwindet). שִׁפְחוּת ist Nebenform zu שִׁפְחָה wie aram. שִׁפְחָה. Die Construction ist wie Spr. 14, 3 „die Lippen der Weisen תִּשְׁמְרוּ schirmen diese“; die Vorstellung der Einheit überwiegt in dem Begriffe der Rede als Redewerkzeug die Vorstellung der Mehrheit. Die Rede der Weisen ist herzwinnend und die des Thoren selbstverderberisch, wie dies begründet wird v. 13: *Der Anfang der Worte seines Thoren ist Narrheit und das Ende seines Mundes ist schlimme Tollheit.* Von Aberwitz ausgehend steigert sich das was aus des Thoren Munde laut wird bis zur Tollheit, welche aus Uebermut, Leichtfertigkeit und Wahnwitz zusammengesetzt ist und wie sie schon an sich ein Symptom geistig-sittlicher Verderbenheit ist für ihn selbst Verderben zur Folge hat (Spr. 18, 7). Das Eigenschaftswort רָצָה ist wie in חָלִי רָע welches mit רָצָה חִלָּה wechselt 6, 2. 5, 12 u. ö. Das Ende seines Mundes, näml. des redenden, ist s. v. a. das Ende der Worte seines Mundes, das Ende, bei dem sie zuletzt angelangen. Statt חִלָּה heißt es hier bei hinzutretendem Adj. mit der üblichen Endung der Abstracta חִלָּה. Wie zwischen diesen beiden Polen der Narrheit und argen Tollheit die Rede des Thoren geartet ist, sagt der folg. Spruch: er redet viel und als ob er Alles wüßte v. 14: *Und der Narr macht viele Reden, während doch der Mensch nicht weiß das was sein wird, und was sein wird wenn er nicht mehr ist wer kann ihm das antworten?* Das וי zu Anfang entspricht lateinischem *accedit quod*. Daß der Thore welcher 12^b בָּסִיל genannt wurde nun הַסָּכֵל heißt, kommt daher daß er vorher von ihm prädicirt worden ist. Das Verh. von 14^b zu 12^b bestimmt Geier richtig: *Probaturn absurditas multiloquii a communi ignorantia ac imbecillitate humana, quae tamen praecipue dominatur apud ignaros stultos.* Man vermißt vor לֹא-יָדַע ein, obgleich (אם Neh. 6, 1 oder גם כן 8, 12); der Satz ist dem Hauptsatze umstandssatzartig untergeordnet wie Ps. 5, 10 „ein geöffnetes Grab ist ihre Kehle לְשׁוֹנָם“; vgl. 12^b „obschon sie ihre Zunge glätten d. i. schmeichlerisch reden.“

XX Syr. Symm. Hier. suchen der Tautologie *id quod futurum est et quod futurum est* (vgl. dagegen 8, 7) abzuheffen, indem sie מה שיהיה ויאשר lesen. Aber das zweite *quod futurum est* erhält ja durch ויאשר seine unterscheidende nähere Bestimmung. Hitz. erkl.: „was

geschehen wird und was nach diesem (Geschehenen) geschehen wird.“ Schwerlich richtig: das **אַחֲרָיו** der Parallelstelle 6, 12 vgl. 7, 14. 9, 3 fordert für das Suff. persönliche Beziehung, so daß also **מֵאַחֲרָיו** wie Dt. 29, 21 „von seinem Tode an und weiterhin“ bed. Erst wird also dem Menschen das Wissen um die Zukunft abgesprochen, dann das Wissen um das was nach seinem Tode mit ihm und was da überhaupt geschehen wird. Der Narr geberdet sich ohne alles Bewußtsein der menschlichen Kurzsicht wie einen Allwissenden und macht über Alles und Jedes einen Schwall von Worten, indem er sich bei seiner Unwissenheit, welche weit hinter dem für den Menschen möglichen Wissen zurückbleibt, erfolglos abmüht v. 15: *Mühsal der Thoren ermüdet ihn, welcher nicht weiß zur Stadt zu gehen.* Wenn man nicht erklären will: Mühsal wie die Thoren sie haben ermüdet ihn (den Narren), so haben wir hier eine ebensolche *synallage numeri* wie Jes. 2, 8. Hos. 4, 8., indem aus dem Plur. in den distributiven oder individualisirenden Sing. übergegangen wird. Eine größere Anomalie ist die Behandlung des N. **עָמַל** als Fem. (größer noch als die gleiche des N. **מְהִימָה** 8, 11., welche attractionelle Erklärung zuließ und ohnehin bei einem Fremdworte nicht befremdet). Kimchi *Michlol* 10^a meint, **עָמַל** sei im Sinne von **יְרִיעַת עָמַל** gedacht — unmöglich, denn so sagt man nicht. Hitz. und mit ihm Hgst. sieht den Anlaß der Synallage in dem Mislaut des Masc. **יְרִיעָה**, aber man sagt unbedenklich **יְרִיעַל** Mi. 5, 6. **יְרִיעָה** Jos. 6, 26 u. dgl. Ein *fem. unitatis* (Böttch. § 657, 4) kann **עָמַל** hier auch nicht sein, denn es bez. das mühevollen Streben des Thoren im Ganzen und Einzelnen. Man wird also anzunehmen haben, daß der Verf. sich die Freiheit genommen hat, **עָמַל** einmal (vgl. dagegen 2, 18. 21) als Fem. zu gebrauchen, wie der das Spruchbuch einleitende Dichter Spr. 4, 13 einmal **מִיָּסֵר** als Fem. behandelt und wie das gleichgestaltete **צָבָה** doppelgeschlechtig ist. Der Thor echauffirt sich und plagt sich ab, als ob er die Welt aufklären und glücklich machen könne, er welcher doch nicht zur Stadt zu gehen weiß. Ew. bem.: „wahrscheinlich sprichwörtlich, näml. die großen Herren in der Stadt zu bestechen.“ Für uns, die wir uns hier trotz v. 16 nicht mehr mit dem Tyrannen v. 4 schleppen, sind dergleichen Ged., welche Zus. erzwingen sollen, unnöthig. Auch Hitz. und mit ihm Elst. Zöckl. denken an die Stadt als Sitz der Regierenden, von denen der Druck ausgeht, bei denen aber auch Hülfe gegen den Druck zu suchen. Nichts von dem allen! Nicht zur Stadt zu gehen wissen ist s. v. a. sich nicht einmal auf gebahnter Straße zurechtfinden können und gleich jenen Syrern 2 K. 6, 18 f. mit Blindheit geschlagen sein. Der Weg zur Stadt ist *via notissima et tritissima*. Richtig Grot. wie AE: *Multi quaestionibus arduis se fatigant, cum ne obvia quidem norint, quale est iter ad urbem.* **אַל-יָדַעַר** für **אַל-יָדַעַר** lautet vulgär. Auch im Griech. wird **πόλις** als in sich selbst determinirt gebraucht und Athen heißt **ἄστυ** meist ohne Artikel. Stambul aber, dessen Name dem sprichwörtlichen „nicht **אַל-יָדַעַר** zu gehen wissen“ als Illustration dienen kann, ist s. v. a. **εἰς τὴν πόλιν**. Grätz findet hier eine Anspielung auf die stadtsscheuen Essäer — *habeat sibi!*

Drittes Schlußstück mit Finale und Epilog:

Warnungen vor faulem Schwelgen und Unvorsichtigkeit und Auf-
frisch wagender heiterer Ausbeutung des Lebens X, 16—XI, 7.

Landesglück, Landesunglück und rathsame Vorsicht X, 16 ff.

Die Ausl. haben auf alle Weise engeren Zus. der folg. Sprüche
fürsten schlechter und guter Art mit dem Vorausgegangenen zu
sagen gesucht. Hitz., mit Recht von dieser forcirten Vermittelung
riedigt, zerhaut den Knoten, indem er v. 16—19 dem Thoren
in den Mund gibt: Koheleth verweise ihn in v. 20 diesen kecken
gut und warne ihn vor dergleichen Reden; denn gesetzt, v. 16—19
Worte Koheleths, so schlage er in v. 20 sich selbst „aufs Maul“.
schimpfliche Verkehrung des Sachverhalts richtet sich selbst.
ermeintlichen Thoren-Worte gehören zu den eigensten, affekt-
en, schönsten des חכם, welcher das B. Koheleth geschrieben hat,
die Warnung v. 20, dem Könige nicht zu fluchen, steht mit dem
v. 16 in keinem Widerspruch; Jesaja gegenüber Ahaz, Jeremia
über Zidkia zeigen thatsächlich, wie beides vereinbar, und die
el bestehen auf ihrem τὸν βασιλέα τιμᾶτε auch in ersonischen
1. Eher läßt sich sagen, daß der Verf. in v. 16 von den Thoren
nein (v. 15) auf die Thorheit in Königs- und Fürstenstellung zu
nen komme. Aber für das Unziemliche und Unsittliche, was an
1 hohen Herren gerügt wird, ist ‚Thorheit‘ nicht der charakt-
e Name. Das B. Koheleth lenkt von 10, 16 an zum Schlusse. Da
h als Lebensweisheits-Predigt Salomo's gibt und durchweg ein
fes Auge auf die Machthaber und ihre Umgebung hat, so be-
et es nicht, daß es auf das 10, 4—7 behandelte und also kaum
ssene Thema jetzt wieder zurückkommt v. 16. 17: *Wehe dir,*
deß König ein Knabe, und dessen Fürsten mit frühem Morgen
! Heil dir Land, deß König ein Edler, und dessen Fürsten zu
er Zeit tafeln, mit Manneskraft und nicht mit Betrinken! Ueber
das Glossar S. 197. Statt נַעַר נְעִמְלֵכָה würde die ältere Sprache
נַעַר נְעִמְלֵכָה sagen. Und statt נַעַר könnte nach Spr. 30, 22
ch richtig auch נְעִמְלֵכָה gesagt sein, aber nicht wie Grätz meint, der
us diesem Verse die Abzielung des Buches auf Herodes (den
ven des Hasmonäer-Hauses“, wie ihn der Talmud nennt) folgert,
icher Bed. Denn נַעַר bed. zwar zuweilen z. B. als Beiname Ziba's
19, 18) den Diener, nie aber den Sklaven als solchen, so daß es
in letzterem Sinne Gegens. von בֶּן-הַיָּרִים sein könnte; es ist nach
, 12 zu verstehen, und Salomon, Bischof von Constanz, verstand
; Wehe richtig, indem er es zur Zeit des letzten deutschen Karo-
s, Ludwig III. des Kindes, erfüllt fand.¹ נַעַר ist ein sehr dehn-

¹ Vgl. Büchmanns Geflügelte Worte S. 178 der 5. Aufl. (1868).

barer Altersname. König Salomo und die Propheten Jeremia und Sacharja zeigen, daß ein **נִר** hohem Amte geistig gewachsen sein kann; hier aber ist ein Minderjähriger gemeint, der selber zu regieren unfähig ist und sich darin als kindisch zeigt, daß er sich von schlechten Leitern nach deren Belieben gängeln läßt. Der Verf. denkt wol 16^b an die Häupter der Aristokratie, welche den Schattenkönig in ihrer Gewalt haben: sie sind darauf bedacht sich selbst zu mästen, schon mit Morgenanbruch beginnen die Gelage. Wenn wir **יֹאכֶלִי** mit „essen“ übers., so lautet 16^b als ob Frühstückens Sünde wäre — uns gilt so misverständliches Abbreviren des Ged. als Stilfehler, nicht aber dem Hebräer.¹ Das **אָכַל** (kurz für **אָכַל לָהֶם** Ps. 14, 4) ist hier Essen um zu essen, Essen als Selbstzweck, Essen welches schon mit frühem Morgen an die Stelle frischer durch Gebet geheiligter Berufsarbeit tritt. Statt **אֲשֶׁרֶה** 17^a sollte es eigentlich **אֲשֶׁרֶה** heißen, aber 1) hat **אֲשֶׁרֶה** die aus seinem interjectionalen Gebrauche erklärliche Eigenheit, auch bei hinzutretendem Suff. in der Form des *st. constr.* zu verbleiben, denn man sagt **אֲשֶׁרֶה** für **אֲשֶׁרֶה**, **אֲשֶׁרֶה** für **אֲשֶׁרֶה**; 2) schiebt sich von da aus die Singularform **אֲשֶׁר**, fleetirt **אֲשֶׁרֶה** unter, so daß **אֲשֶׁרֶה** oder, korrekter geschrieben, **אֲשֶׁרֶה** und **אֲשֶׁרֶה** Spr. 29, 19., dieses für **אֲשֶׁרֶה**, gesagt wird (vgl. oben S. 50 unt.). Ueber **בְּנֵי-חַיִּים** s. das Glossar S. 199; das Stammwort bed. weiß s. (s. zu Gen. 40, 16), der Edle heißt **חַיִּים** Jes. 34, 12 und als Edler von Geburt genauer oder auch bloß umschreibend (Gesenius' Lehrgeb. S. 649) **בְּנֵי-חַיִּים** von der helleren Gesichtsfarbe, durch die sich Vornehme vor Leuten aus dem Volke kennzeichnen (Thren. 4, 7). An u. St. ist **בְּנֵי-חַיִּים** ein ethischer Begriff wie z. B. auch *generosus* zu einem solchen wird, indem sich mit der Vorstellung des Geburtsadels die des Gesinnungsadels verbindet und letztere überwiegt (vgl. den zu Hohesl. 7, 2 bemerkten umgekehrten Gang den **נָדִים** nimmt): wohl dem Lande, dessen König ein Edelmütiger, ein Mann von nobelem Charakter oder, wenn wir dem **בְּנֵי-חַיִּים** die mischnische Bed. unterlegen, ein wahrhaft Freier ist (vgl. Joh. 8, 36 *ὄντως ἐλεύθεροι*). Von den Fürsten nach eines solchen Königs Vorbild gilt das Gegentheil des 16^b Gesagten: sie essen nicht schon am frühen Morgen, sondern **בְּעֵתוֹ** (3, 11) ausgedrückt, hier ist der dem griech. *ἐν καιρῷ*, dem lat. *in tempore* entsprechende Ausdruck wol durch den Gegens. **בְּבֹקֶר** veranlaßt. Das rechtzeitige Essen wird näher durch **וְלֹא בְּשִׁתִּי** charakterisirt. Hier., welchem Lth. folgt, übers. *ad reficiendum et non ad luxuriam*. Hitz. Ginsb. Zöckl.: für Stärkung nicht für Völlerei, aber daß **ב** den Zweck einführen könne (nach Hitz. von **ב** des Tausches ausgehend), haben wir bereits S. 256 Z. 12 ff. in Abrede gestellt. Der Verf., dies sagen wollend, hätte **לְשִׁתִּי** für **בְּשִׁתִּי** geschrieben. Besser Hahn: in Stärke, aber nicht im Trunk d. i. als Helden, aber nicht als Trinkhelden (Jes. 5, 22). So ist wol auch Ewalds „in Tugend und nicht in Schwelgerei“ gemeint. Aber was soll das heißen: in Tugend d. i. Manneswürde essen? Der Verf.

1) s. darüber Gesch. der jüd. Poesie S. 188 f.

gesteht ihnen vielmehr zu, in Manneskraft zu essen d. h. so wie diese es heischt (vgl. den Plur. in der Bed. Vollkraft Ps. 71, 16 und Vollmaß Ps. 90, 10), nur nicht בִּשְׂתִי so daß das Mahl das Trinken zum Hauptzweck hat. Gut Kleinert: als Männer und nicht als Völler. Die Masora macht zu בִּשְׂתִי die Bem. לִירֵא d. h. שָׂרִי hat hier eine Bed., die es sonst nicht hat, es bed. Trunk, anderwärts Einschlag des Gewebes. Das Trg. gibt dem Worte die Bed. Schwäche (חֲלָשָׁה) nach dem Midrasch, welcher es durch בְּחָשִׁי (in Schwachheit) erkl.; Menahem b. Saruk hält in diesem Sinn נִשְׁתָּה Jer. 51, 30 damit zus. Der Talmud *Schabbath* 10^a aber erkl. es richtig durch בְּשִׁתָּה שֶׁל-יָיִן.

Da nun v. 19 immer noch mit den Fürsten zu thun hat (denn auf diese geht wenigstens mittelbar das sein Subj. in sich selbst tragende עֲשִׂים), so bekommt auch der folg. Spruch von den Folgen der Faulheit in dem Rahmen dieses Fürstenspiegels eine besondere Beziehung v. 18: *Durch Faulenzen senkt sich das Gebälk, und durch Laßheit der Hände sickert das Haus.* Ew. Redslob Olsh. Hitz. Fürst wie schon AE verstehen den Du. עֲצֻלָּתִים von den zwei faulen Händen, aber ein ähnlicher attributiver Adjektiv-Du. ist im Hebr. nicht aufzuweisen, wogegen אֶפְרִים, מְרִתִּים Jer. 50, 21., רִשְׁעֵתִים und gewissermaßen auch רִקְמָתִים (durchaus Bunt) für steigernde Verwendung des Duals sprechen; עֲצֻלָּתִים verhält sich zu עֲצָלָה wie Faulenzen zu Faulheit, es bed. doppelte d. i. große anhaltende Faulheit (Gesen. im HW und Böttch. in der Neuen Aehrenlese zu u. St.). Wäre עֲצֻלָּתִים eine attributive Benennung der Hände, so wäre שְׁפִלְתָּה יָדַיִם Niedrigkeit d. i. Hängenlassen der Hände daneben matt; jenes stünde besser an zweiter als erster Stelle. Ueber den Unterschied von הִמְקָרָה (das Gebälk) und הִמְקָרָה (der Bälkende *contignans*) s. die textkrit. Bem. Indem Erzfaulheit Alles unterläßt was das Haus in Stand erhalten könnte, senkt sich (יִפֶּה *Ni.* מִקָּרָה) das Balkenwerk und das Haus tropft d. i. läßt den Regen durch (יִרְדָּה mit *o* trotz der intrans. Bed.), vgl. das arab. Sprichwort von den drei Dingen die das Haus unendlich machen im Comm. zu Spr. 19, 13. Auch das Volksgemeinwesen, welchem Könige und Fürsten vorstehen, ist ein בֵּיתִי wie z. B. Israel das Haus Jakobs und ähnlich genannt wird. Vergessen die Regenten ihrer Pflicht, indem sie ihre hohe Stellung misbrauchen, ihren Lüsten zu fröhnen, so wird das Reich (der Staat) zu einem baufälligen und keinen Schutz mehr gewährenden Hause und zuletzt zu einer מְבִשָּׁלָה einem eingestürzten Gebäude Jes. 3, 6. Es wird dies durch Faulheit und die ihr verschwisterte verschwenderische Vergnügungssucht v. 19: *Zu Behustigung hält man Mahlzeiten und Wein erheitert das Leben, und das Geld stellt Alles zu Diensten.* Bei עֲשִׂים ist ohne Zweifel an die schlechten Fürsten gedacht, aber wol nicht unmittelbar, da 16^b zu entfernt ist, um das Subj. zu v. 19 herzugeben. Das Subj., welches עֲשִׂים in sich selbst trägt (= עֲשִׂים הֵם) könnte syntaktisch ein bestimmtes sein wie z. B. Ps. 33, 5 אֱהִיבֵהוּ er, Jahve, liebt, also: jene Fürsten oder auch aus v. 18: solche faule Menschen; aber besser faßt man עֲשִׂים wie z. B. אֲמָרִים Ex. 5, 16 (Ew. § 200^a) und wie in der Mischna קוֹרִין man liest u. dgl. mit grammatisch unbestimmtem

Subj.: man macht, so aber daß dabei die eben gezeichneten Faulen und im Fürstenstande gemeint sind (vgl. den ähnlichen Gebrauch des *inf. abs.* wie hier des Particips im Geschichtsstil Jes. 22, 13). Durchaus verfehlt übers. Ginsb.: „In Lustbarkeit wandeln sie Brot und Wein, welcher das Leben erheitert.“ Wenn עשה und לָהֶם als dessen Obj. beisammen stehen, so bed. dies ‚das Mahl bereiten‘ Ez. 4, 15 vgl. עֲבַר לָהֶם Dan. 5, 1. Hier wie dort bed. עֲשִׂים לָהֶם *coenam faciunt (parant)*. Das ל von לְשָׂחֹק ist nicht Zeichen des Factitiv-Obj. (wie לָאֵל Jes. 44, 17) und auch nicht, wie Hitz. annimmt, das zuständige womit adverbiale Begriffe gebildet werden z. B. Thren. 4, 5 הַמְעַדְנִים, wo Hier. richtig *volutuose* d. i. leckerhaft übers. (s. E. Gerlach zu d. St.), sondern, was zunächst liegt und trefflich paßt, das ל des Zwecks: *non ad debitam corporis refectionem, sed ad mera ludicra el stulta gaudia* (Geier). שָׂחֹק ist Lachen, wie das dem er 2, 2 das Urtheil spricht: du bist toll. Falsch ist es ferner יִרְיָן לָהֶם zusammenzunehmen und יִשְׂמַח als Attributivsatz zu יִין zu fassen: dieses *epitheton ornans* des Weines wäre hier die unpassendste Abschwächung des beabsichtigten Bildes. Nur ein Scheingrund dafür ist es, daß der Verf. das was Ps. 104, 15 zum Lobe des Weins sagt hier nicht zu einem rügenden Vorwurf verwenden könne; der Wein ist freilich dazu da, des Menschen Herz zu erfreuen, hier aber ist von pflichtvergessenen Müßiggängern die Rede, denen vorzugsweise der Wein (Jes. 5, 12) herhalten muß, das Leben (dieses in Saus und Braus aufgehende Schlaraffenleben) zu erfreuen. Das Fut. יִשְׂמַח ist in gleichem modalen Sinn wie יִגְבִּיר 10^a gemeint: der Wein muß ihnen das leisten. Und sie können schmausen und zechen, denn sie haben Geld und das Geld יִבְרֵה אֶת-הַכֹּל. Lth. trifft den Sinn: *das gelt mus jnen alles zu wegen bringen*, der Satz lautet aber allgemein und besser also nach Hier. die Züricher Bibel: *dem gelt aber sind alle dinge ghorsam*. Schon die alten jüd. Ausll. vergleichen Hos. 2, 23 f. wo עֲנֵה mit dem Acc. des Bittenden ‚der Bitte entsprechen, dem Verlangen willfahren‘ bed. An u. St. aber ist הַכֹּל nicht Objektsacc. des Bittenden, sondern des Befragten, denn עֲנֵה wird sowol mit dem Acc. dessen dem man antwortet als dessen was man beantwortet verbunden z. B. Iob 40, 2 vgl. 9, 3. Unnöthig ist es mit Hitz. יִבְרֵה als *Hi.* zu fassen: das Geld macht Alles (den der das Geld hat) erhören, macht daß nichts sich seinem Gelüste versagt. Es ist das *Kal*: das Geld entspricht jeglichem Anspruch, erhört alle Wünsche, gewährt was immer man verlangt, verhilft zu Allem, wie Menander sagt: „Silber und Gold, das sind meiner Meinung nach die nützlichsten Götter; haben diese im Hause eine Stätte, so wünsche was du willst (εὔξαι τί βούλει), Alles wird dir werden“ und Horaz *epod.* 1, 6, 36 s.:

*Scilicet uxorem cum dote fidemque et amicos
Et genus et formam regina pecunia donat.*

Der Verf. hat nun den König, der ein Unglück und der ein Glück für das Land ist, und die Fürsten, wie sie sein sollen und nicht sein sollen, besonders aber das arbeitsscheue üppige Hofleben gezeichnet; jetzt tritt dieser Kritik eine Warnung an die Seite, welche nicht blos

war doch קָלָקְלִי (קָלָקְלִי אִירִי) zu sagen, und übrigens bed. פָּנִים nicht wie פִּי die Schneide, sondern als etwas weiterer Begriff die Vorderseite (Ez. 21, 21 vgl. assyr. *pan ilippi* Schiffsvordertheil); es hat keine Schneide¹ wäre durch (פִּיפִיּוֹת) לא־פִּי oder (מִדָּחַר, מִדָּחַר, מִדָּחַר) מִדָּחַר מִלְּפָנֶיךָ auszu drücken gewesen. Wir übers. deshalb: Wenn das Eisen stumpf geworden *hebes factum sit* (denn das *Pi.* von Intransitiven hat öfter die Bed. eines Inchoativ- oder Desiderativstamms wie מִצֵּט wenig werden *decrescere* 12, 3. בָּהָה *hebescere, caligare* Ez. 21, 12. Ew. § 120^d) und er (der es handhabt) hat die Vorderseite nicht geblänt (geschliffen), so wird (muß) er die Kräfte verstärken. וְהָיָה geht nicht auf das Eisen, sondern da die Selbigkeit des Subj. zu betonen (wie z. B. 2 Chr. 32, 30) kein Grund vorlag, auf den Arbeiter und macht also, wie bei der andern Erklärung, den Wechsel des Subj. bemerklich (wie z. B. 2 Chr. 26, 1). Die Wortstellung קָלָקְלִי וְהָיָה לֹא-פָנִים קָלָקְלִי *et ille non faciem (ferri) exacuit* ist wie Jes. 53, 9 vgl. auch die Stellung des לֹא 2 S. 3, 34. Num. 16, 29. קָלָקְלִי oder קָלָקְלִי (mit *a* bei dem halbgutturalem ק, vgl. קָרָקֵר Num. 24, 17) bed. von der Wurzelbed. *levem esse* biblisch mit Leichtigkeit d. i. Schnelligkeit bewegen (wie auch im Arab. und Aethiop.), schütteln (wonach LXX Syr. es mit ταράσσειν דָּלַח, schütteln und dadurch trüben² wiedergeben), mischnisch leicht, gering machen, herunterbringen, verderben; hier bed. es leicht = eben und glatt machen (Gegens. des Holperigen und Schartigen), eine Bed. deren Möglichkeit das schon von den jüd. Lexikographen und Ausll. verglichene נחשֵׁת קָלָל Ez. 1, 7. Dan. 10, 6 verbürgt, welches von allen alten Uebers. ‚glänzendes Erz‘ übersetzt wird, und welche wahrscheinlicher ist als Ewalds von der Wurzel *kal* brennen, glühen abgeleitetes ‚stählen‘.¹ Mit וְהָיָה beginnt der Nachsatz; der Stil Koheleths kennt dieses *apod.* in Bedingungssätzen (וְהָיָה לְתַשׁוּבָה) 4, 11 vgl. Gen. 43, 9. Ruth 3; 13. Iob 7, 4. Mi. 5, 7 und liebt invertirte Wortstellung für den Zweck der Emphase 11, 8 vgl. Jer. 37, 10 und oben zu 7, 22 (S. 324). In 10^b folgt der die Nutzenanwendung enthaltende Gemeinplatz. Irrig übers. Hitz. Elst. Zöckl.: und ein Vorthail ists tüchtig zu handhaben Weisheit, indem sie statt des Inf. abs. הַכְשִׁיר unnöthiger Weise (s. Jes. 22, 13) den Inf. constr. הַכְשִׁירִי lesen und הַכְשִׁירִי, was eine schlechthin unsagbare RA, verbinden. הַכְשִׁיר bed. in den rechten Stand setzen, prädisponiren (s. das Glossar) und die Sentenz will also sagen: der Vorthail, welchen Instandsetzung d. i. Bereitstellung der zweckdienlichen Mittel gewährt, ist Weisheit, d. h. Weisheit trägt diesen Vorthail in sich, bringt ihn mit sich, concret: ein Weiser ist wer auf diesen Vorthail bedacht ist. Möglich wäre freilich auch daß הַכְשִׁיר geradezu nach Art der *Hi.* הַצְלִיחַ und הַשְׁכִּיל, ‚gelingen‘ oder causativ ‚gelingen machen‘ (Lang) bed. Man könnte erkl. wie z. B. Kn.: Vorthail des Gelingens oder Gedeihenlassens ist Weisheit d. h. sie ists, welche diesen Gewinn gewährt. Aber die im nachbiblischen Hebräisch herrschende

1) s. über die zwei Wurzeln Friedr. Delitzsch, Indogermanisch-semistische Studien S. 91 f.

Bed. der Tauglichmachung, der Zurüstung, der einem bestimmten Zwecke oder Erfolge entsprechenden Prädisposition ist dem Exempel, aus dem das Porisma gezogen wird, weit angemessener. Buxtorf übers. das *Hi.* als Mischna-Wort mit *aptare, rectificare*. Tyler stellt neben *right guidance* die Bed. *pre-arrangement* zur Wahl, die wir vorziehn.¹ Der letzte Spruch dieser Reihe gibt das Unnütze des zu spät Kommenden zu bedenken v. 11: *Wenn die Schlange beißt unbeschworen, so hat keinen Nutzen der Beschwörer.* Der Talmud faßt dieses כן wie auch das in v. 10 fragend: Beißt die Schlange ohne Einflüsterung d.h. ohne daß providentielle Bestimmung sie dazu treibt *jer. Peah* I, 1. Aber לֹחֵשׁ bed. außer Jes. 26, 16., wo flüsterndes Gebet gemeint ist, Geflüster von Zauberformeln; Schlangen לֹחֵשׁ אֲשֶׁר אֵין-לָהֶם Jer. 8, 17 sind nicht zu beschwörende (bändigende). Eher ist für בָּעַל הַלָּשׁוֹן die Bed. Verleumder möglich, die ihr in der sinnigen Haggada *Taanith* 8^a gegeben wird: Alle Thiere werden dermaleinst allzusammen der Schlange sagen: Der Löwe tritt zu Boden und frißt, der Wolf zerreißt und frißt, was hast du aber für Genieß von deinem Beißen? Und sie antwortet ihnen: וְאֵין יִרְחוּן לְבַעַל הַלָּשׁוֹן „auch der Verleumder hat ja keinen Nutzen“. Hienach übers. Trg. Hier. Lth., aber ist אֵין conditional und das ו von וְאֵין Vorder- und Nachsatz verknüpfend, so muß בָּעַל הַלָּשׁוֹן den Mann der Zunge, näml. der zauberkundigen Zunge und also den Beschwörer (LXX Syr.) bed. Diese Benennung des Zauberers, eine von vielen, ist nicht unabsichtlich; die Zunge ist ein Werkzeug wie das Eisen v. 10 — dieses wenn es nicht unnöthige Mühe machen soll muß geschliffen sein und jene muß, wenn sie das Bezweckte leisten soll, zur rechten Zeit gebraucht werden. Die Schlange beißt בְּלֹא-לֹחֵשׁ, wenn sie beißt ehe es zur Beschwörung gekommen ist (vgl. בְּלֹא יוֹמָו ehe noch sein Tag ist Iob 15, 32); es gibt nach Ps. 58, 5 auch Schlangen welche beißen ohne sich beschwören zu lassen, hier aber ist dies die Pointe daß sie der Beschwörung zuvorkommt und daß also der Beschwörer zu spät kommt und von seiner Zunge keinen Gebrauch zu dem beabsichtigten Zwecke machen kann, und also keinen Vorthail von seiner Kunst hat. Wolvermittelt schließen sich hieran Sprüche vom Zungengebrauch des Weisen und Zungenmisbrauch des Thoren.

Gehaltloses Geschwätz und zielloses Mühen des Thoren X, 12—15.

Weisheit ist es, wie die vorige Spruchreihe gezeigt hat, sich vorzusehen, sich mit den rechten Mitteln zu versehen und die rechte Zeit wahrzunehmen. Diesen dritten Charakterzug des Weisen hat v. 11 durch ein Beispiel aus dem Bereiche desjenigen Handelns, welchem die Zunge als Werkzeug dient, veranschaulicht. Ein auf das was des Wei-

2) Auch die zwifache haggadische Erklärung *Taanith* 8^a gibt dem הכשיר die Bed. „von vornherein (מִצִּיקָא) in den rechten Stand setzen.“ Wie dort der Talmud denkt das Trg. bei הַבְּרוּל an Lev. 26, 19. Lth. übers. bis קִלְקַל richtig, folgt aber weiterhin der unmöglichen Uebers. des Hier. *multo labore exacuatur, et post industriam sequitur sapientia.*

Zu עֲצָמַי vgl. Ps. 139, 15: „Nicht verborgen war mein Gebein vor dir“ und Iob 10, 11: „Mit Haut und Fleisch bekleidetest du mich, und mit Knochen und Sehnen durchwobst du mich.“ Ueber מְלֵאָה schwanger (wie lat. *plena* von Thieren und Menschen) s. das Glossar. Feinsinnig wechselt mit dem participiellen יִרְדֵּי אֶרֶץ im Vordersatze das futurische לֹא יִרְדֵּי im Nachsatze, wie wenn wir sagen: Wenn du jenes nicht weißt, so wirst du folglich auch dieses nicht wissen. Wie der Mensch in Betreff der Bahnen des Windes und der Gestaltung des Kindes im Mutter-schooße seine Unwissenheit eingestehen muß, so liegt überhaupt das Werk Gottes des Alles Wirkenden jenseit seines Wissens: er kann es weder in der Ganzheit seines Zusammenhangs durchschauen noch in den Einzelheiten seines Vollzugs vorherschauen. Der Begriff עֵשֶׂה כל Jes. 44, 24 ist absichtlich in einen futurischen Relativsatz auseinandergelegt, weil hier vorzugsweise das Zukünftige in Naturwelt sowol als Menschengeschichte in Betracht kommt. Ebendeshalb heißt es auch אֶת-כָּל-אֲשֶׁהּ, nicht wie da wo auf die Welt der Schöpfung in ihrem gegenwärtigen Bestande hingewiesen wird: אֶת-הָעוֹלָם Jes. 66, 2. Auch vergleicht sich das Werden des Kindes in der Werkstatt des mütterlichen Leibes dem Werden der Zukunft im Schooße der Gegenwart, aus dem sie geboren wird (Spr. 27, 1 vgl. Zef. 2, 2). Was mit dieser Beweisführung dafür daß der Mensch nicht Herr der Zukunft ist begründet worden, näml. daß er sich in seiner Berufsthätigkeit der all-lichen Sorge um die Zukunft ent schlagen soll, das wird nun noch einmal mit Zusammenfassung des v. 4 und 2 (nach unserer hier sich bestätigenden Deutung) Gesagten daraus gefolgert v. 6: *Am Morgen säe deine Aussaat und gegen den Abend hin zieh deine Hand nicht ab; denn du weißt nicht welches glücken wird, ob das oder das oder ob beides zumal gut gerathen wird.* Der Landbau ist Prototyp aller Arbeit (Gen. 2, 15^b) und das Säen eignet sich deshalb zum Emblem aller berufsmäßigen Hantierung; dieser allgemeine Sinn ist für אֶל-תִּפֹּחַ רֶגֶל (wie 7, 18 gleichbed. mit אֶל-תִּפֹּחַ רֶגֶל Jos. 10, 6 der älteren Sprache) daraus zu entnehmen. Das Parallelwort zu בִּבְקָרִי ist nicht בְּעֶרְבִי, denn der Feierabend (Richt. 19, 16. Ps. 104, 23) soll nicht ausgeschlossen, aber die unablässige Arbeit (vgl. Lc. 9, 62) bis zu diesen hin erstreckt werden. Und wie v. 2 anrieth, daß man sein Glück nicht ausschließlich von Einem Unternehmen abhängig machen, sondern das was man einzusetzen hat vertheilen und Mehrerlei zugleich versuchen soll: so lautet auch hier die Begründung zu rastlosem Schaffen mannigfacher Arbeit vom Morgen bis zum Abend: Erfolg oder Misserfolg (5, 5^b) stehen in Gottes Hand — der Mensch weiß nicht welches (*quid*, hier dem Sinne nach *utrum*) glücken wird (s. über בִּישָׁר das Glossar S. 201), ob (וְ) das oder (אִם) das und ob (וְאִם) u. s. w., s. über den Ausdruck der dreigliederigen disjunctiven Frage Ew. § 361 und über בְּאֶחָד das Glossar S. 200: es ist in der jüngeren Sprache gemeinüblich wie z. B. auch in der letzten Benediction des Schemone-Esre: בְּרַכְנוּ אֲבוֹתֵינוּ כֻּלָּנוּ בְּאֶחָד segne uns, unser Vater, uns Alle zusamt. וְשִׁירָהָם geht auf die zwei neutrish (wie 7, 18 vgl. dagegen 6, 5) gemeinten יָהּ zurück. Richtig

LXX: καὶ ἐὰν (besser εἴτε) τὰ δύο ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀγαθά. Lth. welcher übers. *Vnd obs beide geriete, so were es deste besser* hat sich durch Hier. beirren lassen.

Der nun folg. Spruch bekennt durch die Copula ׀ seine Zusammengehörigkeit mit dem was vorausgeht. „Die Tendenz der Rathschläge v. 1. 2. 6., dem Leben Garantien zu verschaffen, wird v. 7 gerechtfertigt: das Leben ist schön und werth, daß man Sorge zu ihm trage.“ So Hitz., aber der Zus. ist einfacher. Es ist im Geiste des ganzen Buches, daß der Aufforderung zu rüstigem Schaffen die Aufforderung zu heiterem Lebensgenuß an die Seite tritt: der treulich Arbeitende hat ein Recht, sich seines Lebens zu freuen, und diese Lebensfreude, auf Berufstreue basirt und durch Gottesfurcht geheiligt, ist hienieden das Reellste und Höchste. In diesem Sinne schließt sich an das *labora* das *fruere vita* v. 7. 8: *Und süß ist das Licht, und wolthued den Augen ist die Sonne zu sehen. Denn wenn viele Jahre hindurch am Leben bleibt der Mensch, soll er in ihnen allen sich freuen und gedenken der Tage der Finsternis, daß ihrer viel sein werden — alles was kommt ist eitel.* Dale übers. das ׀ von יְהִי־וֹרֵא mit *yes* und Bullock mit *truly*; beides gibt dieser Copula, welche gleich einem Flügelpaar Zusammengehöriges verknüpft, eine falsche Färbung. Das Licht, bem. Zöckl., steht hier für das Leben. Aber es bed. nichts Anderes als was der Name besagt, das Licht des Lebens auf der Oberwelt (Ps. 56, 14. Iob 33, 30) zu welchem sich die Sonne als Hauptquell wie יְהִי־וֹרֵא zu יֵאָרֵא verhält, und der Verf. sagt das selbe was Euripides im Hippolytos:

ὦ λαμπρὸς αἰθῆρ, ἡμέρας ἀγνὸν φάος
ὥς ἥδ' ἐν λείσσειν . .

und was er in der Iphigenia in Aulis v. 1218 s. dieser in den Mund gibt:

μή μ' ἀπολέσῃς ἄωρον, ἥδ' ἐν γὰρ τὸ φῶς
λείσσειν, τὰ δ' ἐπὶ γῆς μή μ' ἰδεῖν ἀναγκάσῃς.

Ueber die Schreibung לַיְיִר s. die textkrit. Bem. Das den v. 8 beginnende ׀ übers. Kn. Hitz. Ew. u. A. mit ‚ja‘, Hlgst. sogar als ob eine Negation vorhergegangen wäre mit *immo*; aber wie ׀ 7^a verbindendes ‚und‘ ist, so ist hier ׀ begründendes ‚denn‘. Wenn gesagt wäre: der Mensch soll sich lebenslang freuen, denn das Licht ist süß u. s. w., so würde die Freude aus dem dazu gegebenen Anlaß begründet. Statt dessen wird in umgekehrter Gedankenfolge der zur Freude gegebene Anlaß daraus begründet, daß der Mensch sich freuen soll, näml. nach Gottes Veranstaltung und Ordnung: das Licht ist süß und es thut den Augen wol, die Sonne zu sehen; denn es soll so sein, daß der Mensch, wie lange er auch lebe, fort und fort sich dieses schönen Lebens freue, zumal angesichts der Nacht, die seiner wartet. ׀ ׀ gehört hier nicht wie 3, 12, 8, 15 wo eine Verneinung vorausgegangen zus., sondern ׀ begründet und ׀ eröffnet einen hypothetischen Vordersatz wie Ex. 8, 17 und häufig. ׀ mit folg. Folg. setzt etwas Unmögliches wie z. B. Ps. 50, 12 *si esurirem* oder auch das Aeußerste des Möglichen als wirklich wie z. B. Jes. 7, 18 *si peccata vestra sint instar coccini*. In letzterem Falle läßt sich der Satz mit der Concessivpartikel auch in einen deut-

Klugheit, sondern nach 8, 2 Religiosität zu ihrem Motive hat v. 20: *Auch in deinem Bewußtsein fluche dem Könige nicht, und in deinen Schlafgemächern fluche dem Reichen nicht; denn die Vögel des Himmels entführen den Laut und der Geflügelte vermeldet die Rede.* In den Bb. Daniel und der Chronik ist מִדְּבַר in der Bed. γυνῶσις ein Synon. von הִשְׁמַע and הִכְמִיחַ; hier wird es von LXX richtig mit συνέ-δῆσις übers., mit dem sittlich-religiösen Begriffe des Gewissens deckt es sich nicht, aber es berührt sich doch damit, indem es das nach sittlichen Kriterien urtheilende stillinnerliche Bewußtsein (Psychol. S. 134) bezeichnet — sogar (כִּי wie z. B. Dt. 23, 3) in diesem inneren Gedankenbereiche¹ soll man den König nicht verfluchen (vgl. 7, 21 f.), nicht den Reichen (was hier wie 6^b ohne Unterschied des Geld- und Geburtsaristokraten den fürstlich Hochgestellten und über Geld, diesen *nervus rerum*, Verfügenden bed.) in den Schlafgemächern, den innersten Räumen des Hauses, wo man vor Verrätherei sicher zu sein und also was man denkt ohne Hehl äußern zu dürfen meint (2 K. 6, 12); denn die Vögel des Himmels möchten das Verlautbarte forttragen oder ausbringen (lat. *deferrent*, wov. *delator*), und ein Flügelpaar-Inhaber (vgl. Spr. 1, 17 Flügel-Inhaber), nach dem *Chethib* (dessen ה des Artikels vom *Keri* wie v. 3. 6, 10 unnöthig gelöscht wird): der Flügel-Inhaber (Doppelflügelige) das Wort weiter sagen (s. die textkrit. Bem.). Es ist dem Sinne nach das selbe was das vom Midrasch angeführte Sprichwort אֹזְנִים בְּכֹתֵל, 'die Wände haben Ohren' besagt.² Geier erinnert an die Schwalben, die zur Entdeckung des Vaternörders Bessus verhalten, und die Kraniche, welche die Mörder des Ibycus verrathen, als an annähernde Verwirklichungen des hier hyperbolisch Gesagten. Die Hyperbel wäre freilich keine, wenn der Verf. an Briefftaubenposten (Paxton, Kitto) im Dienste der Spionage dächte. Aber die Begründung ist hyperbolisch wie hundert ähnliche in allen Sprachen:

*Aures fert paries, oculos nemus: ergo cavere
Debet qui loquitur, ne possint verba nocere.*

Handle klug, aber nicht überklug — die Zukunft ist Gottes; freue dich des Lebens — das Jenseits ist dunkel XI, 1–8.

Es gibt Ausll. welche (wie z. B. Zöckl.) mit 11, 1 den Schlußtheil des Buches beginnen lassen und auf Verknüpfung mit dem unmittelbar Vorausgeg. verzichten; aber zum Schlusse lenkt das Buch schon mit 10, 16. Eine äußerliche Anknüpfung bietet לָחֵם 10, 19 für den hier folg. Spruch mit לִחְמֶךָ; aber da der Spruch 10, 20 dazwischen liegt, so ist diese Anreihung nach gleichem Stichwort unsicher. Ob eine mehr innerliche Verknüpfung vorhanden sei und welche, entscheidet sich

1) Hgst. statt den Uebergang von *scientia* zu *conscientia* natürlich zu finden gibt nach Hartmanns Vorgange dem מִדְּבַר die Bed. Studierzimmer (wie *studium*), aber weder das Hebr. noch das Aram. kennt diese Bed., obwol Ps. 68, 13 Trg. an sie anstreift.

2) s. Tendlau, Sprichwörter Nr. 861.

nach der Auffassung von 11, 1., welche in zwei grundverschiedene Richtungen auseinandergeht, indem die Einen darin nicht scrupulirende Wolthätigkeit, die Andern nicht scrupulirenden Unternehmungsgeist empfohlen finden. Wir entscheiden uns für Letzteres: es ist eine vom Handel hergenommene Aufforderung zu frisch wagendem Handeln XI, 1: *Laß dahinfahren dein Brot über den Wasserspiegel, denn im Verlauf vieler Tage wirst du es finden.* Die meisten Ausll., voran Talmud Midrasch und Trg.¹, fassen dies als Ermahnung zur Wolthätigkeit, welche, wenn auch ohne Gegenerwartung geübt, doch sich schließlich belohnt. Ein aram. Spruch Ben-Sira's (bei Buxtorf, *Florilegium* p. 171) geht von dieser Auffassung aus: *וְרַק לְחֶמֶךְ עַל-אֲפִי מָצָא יִבְרַשְׁשָׁא וְאִתָּהּ מִשְׁבַּח בְּסוֹף יוֹמָהָ* streue hin dein Brot auf Wasser und Festland, am Ende der Tage findest du es wieder. Knobel führt aus Diez' Denkwürdigkeiten den arabischen Spruch gleichen Inhalts an: „Thue wohl, wirf hin dein Brot ins Wasser, dereinst wird dirs vergolten“ und ebendies besagt der von Herzf. verglichene Spruch in Goethe's Westöstlichem Divan:

Was willst du untersuchen,
Wohin die Milde fließt!
Ins Wasser wirf deine Kuchen —
Wer weiß wer sie genießt!

Auch Voltaire in seinem *Précis de l'Ecclésiaste en vers* umschreibt nach dieser Auffassung:

*Repandez vos bienfaits avec magnificence,
Même aux moins vertueux ne les refusez pas.
Ne vous informez pas de leur reconnaissance —
Il est grand, il est beau de faire des ingrats.*

Daß es statt „ins Wasser (Meer)“ jener ähnlich lautenden Sprüche hier bei Koheleth *הַיָּם עַל-פִּי* heißt², macht keinen Unterschied; das morgenländische Brot hat meistens Kuchenform und ist dünne (zumal die für den Gast in Eile zubereiteten *עֲגוּר* oder *מִצּוֹר* Gen. 18, 6. 19, 3), so daß es, ins Wasser geworfen, auf der Oberfläche (wie nach Hos. 10, 7 ein Holzsplitter) bleibt und von der Strömung fortgetragen wird. Auffällig aber ist bei dieser Bez. des Spruches auf Wolthätigkeit *שִׁלַּח*, wofür sich *הַשִּׁלַּח* erwarten ließe; LXX übers. *ἀποστείλον*, Syr. *عَفِي*, Hier.

1) Der Midrasch erzählt folg. Geschichte: Rabbi Akiba sieht ein Schiff scheitern, mit dem ein Gesetzgelehrter fuhr. In Cappadocien findet er ihn wieder in Thätigkeit. Welche Welle — fragt er ihn — hat dich ans Land gespült? womit hast du das verdient? Der Gesetzgelehrte erzählte hierauf, daß er, als er das Schiff bestieg, einem Armen einen Laib Brot gab und dieser ihm mit dem Wunsche dankte: Wie du mein Leben gerettet hast, möge dein Leben gerettet werden. Da gedachte Akiba des Spruches in Koh. 11, 1. Aehnlich das Trg.: Reiche das Brot deines Unterhalts den Armen, die auf Schiffen über das Wasser reisen.

2) Der Spruch ist im Türkischen heimisch und lautet da: *ایلدک ایله دکنه* das Gute thue, ins Meer wirf es; wenns der Fisch nicht weiß, Gott weiß es.

mitte, Venet. πέμπε, keinem also verbindet sich mit שָׁלַח der reine Begriff des Fortwerfens. Und die Begründung will zu dieser Bez. nicht passen: „denn im Verlauf vieler Tage (בְּרַב יָמִים, vgl. מְרַב יָמִים nach Verlauf vieler Tage Jes. 24, 22) wird du es finden“ (nicht: wiederfinden, was durch הָשִׁיב הַמִּצָּאִי ausgedrückt sein würde). Diese unbestimmte, aber doch bestimmt auf ferne Zukunft verweisende Zeitangabe lautet nicht so als ob von dem Lohne edler Selbstentäußerung die Rede wäre, welche sich eher oder später und oft alsbald belohnt, sondern paßt genau auf eine überseeische Handelsspeculation, welcher die Erreichung ihres Zwecks, wenn auch erst nach einem langen Zeitraum des Zuwartens, in Aussicht gestellt wird. Im eigentlichen Sinn entsenden diejenigen ihr Brot über die Wassersfläche, welche, wie Psalm 107, 23 sagt, ihr „Geschäft treiben in großen Wassern“. Es ist ein vom Kornhandel einer Seestadt entnommenes Bild (S. 223), eine Exemplificirung des Ged.: Suche deine Nahrung auf dem Wege kühnen getrosten Wagens.¹ Das Brot in לֶחֶמְךָ ist Bezeichnung des Erwerbsmittels oder Einsatzes, und das Brot in הַמִּצָּאִי Bez. des Erwerbs (vgl. לֶחֶם 9, 11). Hitzigs Erklärung: wirf dein Brot ins Wasser = schlag deine Hoffnung in die Schanze ist forcirt und desgleichen alle Versuche, die Worte agriculturisch zu verstehen wie z. B. van der Palm: *sementem fac juxta aquas* (oder: *in loca irrigua*); Grätz übers. sogar: „Wirf hin deine Körner auf die Wasserfläche“ und versteht dies mit martialischer Phantasie vom Kinderzeugen. Das Rechte hat Mendelssohn, welcher bem. daß die Aufforderung sich für Koheleth-Salomo eignet, dessen Schiffe nach Tarsis und Ophir gingen. Nur die Bez. auf opferwillige Wolthätigkeit steht daneben zur Wahl. Bei dieser läßt sich mit Ginsb. sagen, daß auf einen Spruch über das Verhalten gegen die über uns Stehenden ein Spruch über die zu uns von unten Aufschauenden folge; bei jener andern reiht sich an den Spruch über zu widerrathende Verwegenheit ein Spruch über räthliches herzhaftes Wagen, und der folg. Spruch sagt nun nicht: Gib Antheil, theile aus von dem Deinen an Sieben und auch an Achte, denn es ist wolgethan, daß du dir für eine Zeit, wo du unversehens selber bedürftig werden kannst, Freunde mit dem ungerechten Mammon erwerbest, sondern es ist eine Vorsichtsmaßregel, welche dem Rathe kühnen Wagens an die Seite gestellt wird v. 2: *Zerlege den Theil in sieben, ja acht (Theile), denn du weißt nicht, was sich ereignen wird Schlimmes auf Erden.* Bei jener andern Auffassung wäre עֲלֵי-הָאָרֶץ statt עֲלֵיךָ zu erwarten, denn ein auf Erden in weitem Umkreis grassirendes Uebel, eine Landescalamität trifft doch nicht ausnahmslos Jeden, und warum wäre die רָצָה nicht direkt als persönliche bezeichnet? Der Eindruck der in dieser allgem. Weise begründeten Worte הֵן-תֵּלֵךְ לְשֹׂכְנָהּ וְגַם לְשִׁמּוֹנָהּ ist wirklich der, daß sie in Voraussetzung der Möglichkeit einer hereinbrechenden allgemeinen Katastrophe eine Theilung des Eigentums anrathen, damit,

1) Ganz anderer Art sind die griech. RA σπείρειν πόντον das Meer besäen u. dgl., was s. v. a. Fruchtlloses unternehmen, vgl. Am. 6, 12: pflügt man mit Rindern das Meer (בבקר ים)?

wenn wir mitbetroffen werden, nicht all das Unserige zumal zu Verluste gehe, sondern dieser oder jener Theil, wie Jakob Gen. 32, 9 sagt לְפָלִיטָה zu Entronnenem werde d. i. verschont bleibe. Bei der Rückbez. auf 1^a liegt es am nächsten daran zu denken, daß man nicht all da Seine Einem Fahrzeuge anvertrauen soll, um nicht wenn dieses in Stürme untergeht Alles mit Einem Male zu verlieren (Mendelss. Preston Hitz. Stuart); mit gleichem Rechte läßt sich, da 1^a nur ein Exempel ist, der Rath darauf anwenden, daß man nicht Alles Einer Karawane mitgeben oder, da in v. 2 לַחֲמֹךְ nicht bloß als Erwerbsmittel vorgestellt zu sein braucht, daß man nicht alles Eingeeerntete an Einer Orte bergen Richt. 6. 11. Jer. 41, 8 (Nachtigal), kurz daß man nicht Alles in Ein Geschäft stecken oder, wie wir sprichwörtlich sagen, auf Eine Karte setzen soll. Entweder ist חֶלֶק der Theil den jem. besitzt d. i. das Maß des ihm zugefallenen Besitzes (Ps. 16, 5), oder חֶלֶק bed. Theile machen, Theilung vornehmen. Im erstern Fall folgt der Ausdruck יִרְךָ חֶלֶק dem Schema Gen. 17, 20: mache den Theil zu sieben, ja acht (Theilen), im anderen Falle dem Schema Jos. 18, 1: mache Theilung in sieben u. s. w. Wir ziehen das Erstere vor, weil sonst das zu Theilende unbenannt bliebe; חֶלֶק ist der vorliegende Theil an Besitz: mache das Viele oder Wenige das du hast zu sieben und noch mehr Theilen. Die Ueberbietung der 7 durch 8 ist wie Iob 5, 1 und in τρίς καὶ τετράκις, *ter quaterque* u. dgl. Ebendieselbe invertirte Wortstellung wie in 2^b findet sich Est. 6, 3. 2 K. 8, 12.

Mit v. 3 wird nun nicht (wie wenn man v. 1 f. von Wolthätigkeit versteht) εἰς ἄλλο γένος übergegangen, die Ged. bewegen sich bis v. 1 in dem selben Geleise. Nach rückwärts wie vorwärts begründend verhält sich der nächstfolg. Ged. v. 3: *Wenn die Wolken sich füllen mit Regen, entleeren sie sich auf die Erde, und mag ein Baum im Süden fallen oder im Norden — der Ort wo der Baum fällt dort kommt er zu liegen.* Der Mensch weiß nicht — dies die Bez. nach rückwärts — was etwa für ein Unglück wie z. B. Orkan, Ueberschwemmung, Misserwachs über die Erde kommen wird; denn alles Geschehen folgt festen Gesetzen und die gesetzmäßige Verkettung von Ursache und Wirkung ist wie dem Willen so auch in den einzelnen Fällen dem Wissen der

Menschen entnommen. Die Interpunktion von 3^a: אֲמַלְאֵי הָעֲנָבִים גָּשָׁם (nicht wie bei v. d. Hooght Mendelss. und anderwärts הָעֲנָבִים, sondern wie Venet. 1515. 21. Michael. הָעֲנָבִים, denn unmittelbar vor der Tonsyllbe verwandelt sich *Mahpach* in *Mercha*) scheint auf den ersten Anblick irrig, und es scheint vielmehr accentuirt werden zu müssen:

אֲמַלְאֵי הָעֲנָבִים גָּשָׁם עַל-הָאָרֶץ יִרְדּוּ

aber bei näherem Zusehn findet sich גָּשָׁם richtig zum conditionale Vordersatz gezogen, denn „die Wolken könnten etwa auch mit Hagel sich anfüllen und dann nicht Regen herabgießen“ (Hitz.). Wie 4, 1 steht im Vorder- wie Nachsatze das Fut.: wenn *A* geschehen wird, so wird folgerecht auch *B* geschehen; die alte Sprache würde lieber אֲמַלְאֵי הָעֲנָבִים גָּשָׁם (כִּי) אֵם Ew. 355^b sagen: so oft *A* geschieht, geschieh

immer auch *B.* יִרְיָקִי trägt (ohne daß ein äußeres Obj. ergänzt zu werden braucht) als innerliches Transitiv sein Obj. in sich selbst: wenn die Wolken droben sich mit Regen füllen, machen sie Entleerung d. i. entleeren sie sich nach unten — der Mensch kann wenn die Vorbedingung gegeben ist die naturnothwendige Folge derselben nicht ändern. Der zweite Bedingungssatz: *si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocunque loco ceciderit ibi erit.* So richtig Hier. (vgl. oben S. 135). Es könnte auch gesagt sein: וְאִם-יִפֹּל עַץ אִם בצפון und wenn ein Baum fällt, es sei im Süden oder im Norden — dieses *sive . . sive* wäre dann eine parenthetische Nebenbestimmung. So stilisirt wie der Vordersatz vorliegt besteht er an sich selbst wie z. B. die beiden וְאִם Am. 9, 3 aus zwei correlaten Hälften: „und wenn ein Baum auf der Südseite fällt und (oder) wenn auf der Nordseite“ d. h. mag er auf der einen fallen oder auf der andern. Das *Athnach*, welches richtiger bei יִרְיָקִי stände, steckt in nachdrücklicher Weise den Vordersatz gegen den Nachsatz ab; daß mit וְאִם יִפֹּל ein Neues beginnt, ist unverfehlbar, dagegen bedurfte es bei בצפון eines hochgradigen Trenners. מָקוֹם ist *acc. loci* für בְּמָקוֹם wie Est. 4, 3. 8, 17. שָׁם ist mit Recht nicht zu dem Relativsatz שָׁם אֲשֶׁר .. woselbst Ez. 6, 13) geschlagen; das Verhältniß ist das gleiche wie 1, 7 (S. 231 Z. 15 v. u.). Das Fut. יִהְיֶה ist von הָיָה gebildet, wov. 2, 22 wie Neh. 6, 6 und in der Mischna (*Aboth* VI, 1.¹ *Aboda zara* III, 8) das *part. הָיָה* lautet. Wie aus יִהְיֶה die Jussivform יְהִי gebildet wird, so geht יִהְיֶה (יְהִי) in יָהִי über, was hier יָהִי geschrieben wird. Hitz. meint, man scheine nach unserer Stelle und Iob 37, 6 das Wort in der Bed. ‚fallen‘ mit א geschrieben zu haben. Allerdings hat יָהִי die Wurzelbed. *delabi*,

cadere und gewinnt erst von da aus die Bed. *accidere, exsistere, esse* (s. zu Iob 37, 6), aber im B. Iob kann יָהִי in dieser Bed. als Arabismus gelten, im Sprachbewußtsein des Verf. des B. Koheleth war sie sicher nicht mehr lebendig. Eher ließe sich sagen daß יָהִי durch beigeschriebenes א von dem verkürzten Tetragramm unterschieden werden soll, wenn das א nicht wie in אָבִיָּה Jes. 28, 12 und הָלְכִיָּה Jos. 10, 24 lediglich den langen vocalischen Auslaut deckt (vgl. die jüdisch-deutsche Schreibung דוּ = du, דִּיא = die u. dgl.).² Uebrigens nähert sich יָהִי graphisch der mischnischen Flexion des Fut. des V. יִהְיֶה; der Sing. lautet dort יָהִי, יִהְיֶה, יִהְיֶה und der Plur. יִהְיֶה, wonach Raschi AE Kimchi auch יָהִי hier als Plur. fassen; Luzzatto § 670 schwankt, aber in seinem Comm. nimmt er es als Sing. wie der Context fordert: dort wird er (der Baum) sein oder, dem lebendigeren Sinn des V. יָהִי (יָהִי) entsprechender: dort wird er sich befinden, dort bleibt er liegen. Wie es ein unabänderliches Naturgesetz ist, nach welchem die Wolken sich der ihnen zu schwer werdenden Wassermassen entledigen, so ist es ein unabänderliches Naturgesetz, daß der von der Axt oder dem Sturmwind gefällte Baum dem Zuge seiner Schwerkraft in der Richtung des

1) s. dazu Baer, *Abodath Jisrael* p. 290.

2) Anders Ew. § 192^b: יָהִי aramaisirend von יָהִי (wie בּוֹא) = יָהִי.

gegebenen Impulses folgt. Ebenso gestaltet sich die Zukunft nach Gesetzen, welche der Willkür des Menschen entrückt sind, und der Mensch hat auch kein sicheres Wissen des Künftigen, weshalb er wol thut, sich auf das Schlimmste gefaßt zu machen und darauf hin kluge Vorkehrungen zu treffen. Dies die Beziehung des v. 3 nach rückwärts. Aber andererseits soll er sich durch diese Unberechenbarkeit des Künftigen — dies die Bez. des v. 3 nach vorwärts — nicht von frisch wagender Thätigkeit, vielmehr von unnützem und nur lähmendem Calculiren und Scrupuliren abhalten lassen v. 4: *Wer auf den Wind achtet wird nicht säen, und wer die Wolken besieht wird nicht ernten.* Der Spruch will nicht buchstäbisch, sondern dem Geiste der ganzen Paränese nach verstanden sein: er richtet sich nicht gegen einsichtige, durch Erfahrung gewitzigte Wahrnehmung der in der gegenwärtigen Witterungsverhältnissen liegenden Aufforderungen und Warnungen, sondern gegen jenes unnütze weil unmögliche Berechnen der künftigen Witterung, welches von Tag zu Tag, von Woche zu Woche wartet, bis über diesem superklugen bedenklichen Warten die rechte Zeit zum Säen und Ernten vorübergegangen ist. Die Saatzeit fordert Regen, der das Erdreich lockere und einfeuchte; der allzu Bedenkliche beobachtet (שמר wie Job 39, 1) den Wind ob er auch Regen bringen werde (Spr. 25, 23) und verschiebt darüber das Einsäen bis es zu spät ist. Die Erntezeit fordert regenlose Wärme (Spr. 26, 1); der Scrupulöse aber und Zaghafte, der nie sicher genug gehen kann, beguckt die Wolken (vgl. Jes. 47, 13), wittert Regenwetter und findet für das rechte Wetter zum Einheimsen der Feldfrucht nun und nimmer zulängliche Bürgschaft. Wer etwas leisten und gewinnen will, der muß Vertrauen und Mut haben, etwas zu wagen — die Bedingungen des Erfolges lassen sich nicht invoraus berechnen, die Zukunft ist Gottes des Allesbedingenden v. 5: *Gleichwie du kein Wissen hast welches der Weg des Windes, gleich den Gebeinen im Leibe der Schwangeren also weißest du nicht das Werk Gottes, welcher Alles wirkt.* Richt. Lth. nach Hier.: *Gleich wie du nicht weißt den weg des winds, und wie die gebeine in Mutterleibe bereit werden, Also u. s. w.* Das Satzglied *instar ossium in ventre praegnantis* ist sogen. *comparatio de curiala* für *instar ignorantiae tuae ossium cet.* gleich deinem Nichtwissen um die Gebeine d. i. die Entstehung der Gebeine. ¹ בְּעֶצְמֵיִם he weil durch das beigelegte הַמְּלָאָה בְּרֵינָן näher bestimmt nicht den sonst nach ם der Vergleichung üblichen Art.; ein Beispiel für regelrechte Syntax (s. darüber Riehm zu Ps. 17, 12) ist Dt. 32, 2. Daß der Mensch des Windes nicht mächtig ist, lesen wir 8, 8, des Windes Weg weiß er ebendeshalb nicht (Joh. 3, 8), weil er den Wind nicht in seiner Gewalt hat, man weiß im Grunde nur das was man beherrscht. Ueber die Entstehung und Entwicklung des Embryo als ein von der israel. Chokma bewundertes und gefeiertes Geheimnis s. Psychol. S. 209.

1) Das Trg. liest בְּעֶצְמֵיִם und construirt: welches der Weg des Geistes in d. Gebeine . . d. h. wie der Embryo beigeistet wird.

schen Satz mit concessivem Coniunctiv umsetzen wie Jes. 10, 22: denn mag dein Volk, o Israel, so zahlreich sein wie der Meeressand und hier: mag der Mensch noch so viele Jahre lang leben. Das zweite כִּי nach יִיָּדָר ist explicatives *quod* wie 2, 24. 4, 4. 8, 17 u. ö.: er soll sich der Tage der Finsternis erinnern, daß ihrer viel und also jedenfalls nicht weniger sein werden, als die vielen für heiteren Lebensgenuß verfügbaren Jahre. In diesem Zus. bed. קָל-שֶׁכֶּה alles was nach diesem Leben kommen wird. Wenn Hitz. bem., der Satz: alles Zukünftige ist nichtig sei ein falscher Ged., so gilt dies ebenso auch von seinem aus den Worten herausgeklauten Satze: Alles was wird ist vergänglich, Denn alles zeitlich Gewordene kann vergehen, aber ist nicht auch wirklich vergänglich (הָבֵל). Aber der Satz lautet auch nicht auf alles Zukünftige, sondern auf alles nach diesem Leben Kommende, welches demjenigen als nichtig (הָבֵל) erscheinen muß, für welchen sich, wie für Koheleth, das Jenseits nicht minder in die finstere Nacht des Hades verliert wie für Horaz I, 4, 16 s.:

*Jam te premet nox fabulaeque Manes
Et domus exilis Plutonia.*

Auch für Koheleth wie für Horaz IV, 7, 16 wird der Mensch schließlich zu *pulvis et umbra* und was ihm bevorsteht ist also הָבֵל. Tyler hat ganz Recht, daß damit auf *the shadowy and insubstantial condition of the dead and the darkness of Sheol* hingedeutet wird. הָבֵה bed. nicht das Werdende, sondern das Künftige z. B. *Sanhedrin* 27^a מֵכָאן וְלֵהֲבָא von jetzt ab und in Zukunft (wofür anderwärts לְהֵרִיד לְבָא gesagt wird). Venet. construiert falsch: alle (die Tage) wo das Eitle (ihn) überkommen wird, und Lth. indem er בא als 3 *pr.* auf die Vergangenheit bez. folgt der Misweisung des Hieronymus. Richtig LXX Th. *πάν τὸ ἐρχόμενον*.

B) Finale mit Epiphonem XI, 9 — XII, 7. 8.

In 11, 7. 8 wieder bei dem Grundsatz seines irdischen Eudämonismus angelangt, bleibt der Verf. nun bei diesem seinem *ceterum censeo* stehen und rundet sein Buch künstlerisch ab, indem er das tonstückartig mit einer Ouvertüre 1, 2—11 begonnene mit einem effektvollen Finale 11, 9—12, 7 abschließt. Der Mensch soll angesichts der langen Nacht des Todes, welcher er entgegengeht, sich des ihm beschiedenen Lebens freuen — dieser Grundged. des Buchs, dem der Verf. 11, 7. 8 schon poetische Farbe gegeben, erweitert sich zu einem schwunghaften hochpoetischen Aufruf an den Jüngling, sein Leben zu genießen, aber nicht ohne das Bewußtsein der Gotte dafür schuldigen Rechenschaft. Daß der Aufruf nicht an den Menschen als solchen, sondern an den Jüngling ergeht, welcher nach der Regel *a potiori fit denominatio* die Jungfrau mit vertritt, erklärt sich daraus, daß der Anfangstermin vollbewußten und selbstverantwortlichen Lebensgenußes dem Endtermin, der Todesnacht mit ihrer Selbstankündigung im Greisenalter, entgegengehalten wird. Ohne Bindewort und dadurch sich

als neuer Anfang kennzeichnend beginnt das Finale v. 9: *Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend und es vergnüge dich dein Herz in den Tagen deiner Jünglingschaft, und wandle in den Wegen deines Herzens und im Anschauen deiner Augen, wisse aber daß um dies Alles dich Gott ins Gericht führen wird.* Das parall. בְּיָמֶיךָ zeigt, daß das ב von בְּלִיְיֶיךָ (mit aspirirtem י) nicht den Grund der Freude, sondern die ihr angemessene Zeit einführt. Statt וְיִיטֵב לְבָבְךָ, wolgemut sei dein Herz, wie es auch heißen könnte, heißt es וְיִשְׂבֶּה לְבָבְךָ, wolgemut mache dich dein Herz, so näml. daß von diesem Centrum Heiterkeit auf das Antlitz (Spr. 15, 13) und auf die ganze Persönlichkeit ausstrahle, s. über das Herz als Centrum des empfindenden geistig seelischen Lebens Psychol. S. 249. בְּחַיֵּיךָ Jünglingsalter ist hier und 12, 1 s. v. a. Num. 11, 28 בְּחַיֵּיךָ, wie das nur einmal vorkommende בְּחַיֵּיךָ Jer. 32, 30 s. v. a. sonst überall בְּחַיֵּיךָ; die Form auf *ôth* ist die jüngere (vgl. בְּלִיְיֶיךָ Brautstand Jer. 2, 2). „Wege des Herzens“ sind solche, nach denen der Zug des Herzens hingeht und die das Herz befriedigen; בְּרֵאשִׁית הַיּוֹם hieß 6, 9 das sinnfällige Vorsichhaben des Gegenstandes, hier ein Anblick der die Augen auf sich zieht und fesselt, das *Chethib* bietet den Plur. בְּרֵאשִׁית, den die Sprache kennt (Dan. 1, 15 und Hohesl. 2, 14 S. 50 unt.) und der hier die Gegenstände der Augenweide bezeichnen würde, was nicht unpassend — das *Pi* הַיּוֹם bez. auch sonst häufig z. B. Ps. 131, 1 ein Wandeln in ethischem Sinne, Hitz. Zöckl. u. A. fassen das erste ב als Angabe der Sphäre und das zweite als Angabe der Norm („nach dem Anschauen deiner Augen“), aber sie führen beide dasj. ein worin er sich frei und froh ergehen soll: in den Wegen seines Herzens, wohin dieses ihn zieht, und in dem Anblick seiner Augen, worauf diese sich mit Interesse richten. LXX B bietet καὶ μὴ ἐν ὁράσει ὀφθαλμῶν σου. Dies μὴ welches in AC fehlt ist eine Einschaltung im Hinblick auf die Warnung Num. 15, 39., dem Zuge des Herzens und der Augen zu folgen; auch das Trg. überschreibt deshalb: sei vorsichtig mit den Blicken deiner Augen. Aber diese Moralisierung des Textes ist überflüssig, da die Aufforderung zu jugendlichem Lebensgenuß von dem Notabene begleitet ist: wisse aber daß dich Gott um dieses alles zur Rechenschaft ziehen wird, und also sündliche Sinnenlust ausschließt. Inmitten der Rede, wo noch eine nähere Bestimmung folgt, wird במשפט punktirt 12, 14. Iob 14, 3. Ps. 143, 2., hier im Auslaut des Satzes במשפט. Hitz. meint, es sei dabei an Bestrafung der Jugendsünden durch Siechtum und Verlassenheit im höheren Alter gedacht; Kn. u. A. verstehen unter dem Gerichte allgemeiner die Selbststrafe der Sünde durch allerlei widerwärtige Folgen, welche das A. T. als göttliche Strüfverhängnisse ansehe. Aber angesichts der leidigen Erfahrungsthat, daß die gerechte göttliche Vergeltung sich diesseits nur zu häufig vermissen läßt 8, 14., postulirt der Verf. hier und 3, 17. 12, 14 ein schließliches Gericht, welches die diesseitigen Widersprüche aufhebt und also ein jenseitiges sein muß; er hat keine klare Vorstellung von Zeit und Weise dieses Gerichtsvollzugs, aber die Unausbleiblichkeit desselben setzt ihm sein Gottes-

glaube außer allen Zweifel. Der Aufforderung zur Freude ergänzt sich nun durch die Aufforderung zur Beseitigung alles dessen was innerlichen und äußerlichen Schmerz verursacht v. 10: *Und entferne Unmut von deinem Herzen und verbanne Uebles von deinem Fleische, denn die Jugend und das noch unergraute Alter sind eitel.* Hier. übers. *aufer iram a corde tuo* und bem. im Comm.: *in ira omnes perturbationes animi comprehendit*; aber כָּס כָּס (כָּס) *contundere, confringere*) bed. nicht Zorn, sondern befaßt Aerger und Gram und entspricht also den Gattungsbegriffen ,Unmut, Grämlichkeit, Verdrießlichkeit.‘ Das folg. Satzglied übers. Hier. *et amove malitiam a carne tua* mit der Bem.: *in carnis malitia universas significat corporis voluptates*; aber רָעָה ist nicht ethisch, sondern physisch gemeint: כָּס ist was dem Herzen und רָעָה was dem Fleische (בָּשָׂר) *opp.* לב 2, 3. Spr. 14, 30) wehe thut. Richtiger als Vulg. Lth.: *Las die Trawrigkeit aus deinem Hertzen, vnd thu das vbel von deinem Leibe.* Er soll sich dessen was den inneren und den äußeren Menschen schmerzhaft und schädlich afficirt entledigen, denn die zur Freude bestimmte und gestimmte Jugend ist הָבֵל d. i. vergänglich und nur zu bald vergangen. Die Neuern geben dem שְׁחֹרָה fast alle (ausgen. die jüd. Ausl.) im Hinblick auf Ps. 110, 3 die Bed. ,Morgenrothzeit‘, aber die Zusammenstellung mit יְלֻדָּה wäre dann tautologisch; der mischnisch-midrasische Sprachgebrauch, welchem gemäß das Trg. רִמִּי אֵיבָמָה שְׁחֹר (Tage der Haaresschwärze) übers., beweist daß das Wort nicht auf שְׁחֹר Morgen-dämmer, Morgenroth, sondern unmittelbar auf שְׁחֹר schwarz zurückgeht (s. das Glossar S. 205) und als Gegens. von שִׁיבָה (außerbiblisch סְבִיבָה, סִיבִיבָה, שִׁיבִיבָה) *canities* die Zeit schwarzen noch nicht erblichenen Haars bed. und also in seinem Begriffsumfang über יְלֻדָּה hinausgeht, indem es mit dem Jünglingsalter zugleich das Mannesalter befaßt und also die ganze Zeit noch ungebrochener Lebenskraft umfaßt.¹

Mit XII, 1 (wo aber ungeschickt statt mit 11, 9 ein neues Capitel begonnen wird) nimmt der Aufruf einen neuen Anlauf, sich aus der 11, 10^b angedeuteten Vergänglichkeit der Jugend begründend: *Und gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jünglingschaft, ehe die Tage des Uebels kommen und Jahre herannahen, von denen du sagen wirst: ich habe daran keinen Gefallen.* Der Majestätsplur. בּוֹרְאֵךְ ist gleichbed. mit עֲשִׂים als Bez. des Schöpfers Iob 35, 10. Jes. 54, 5. Ps. 149, 2.; er kann in einem so jungen Buche nicht befremden (vgl. S. 291 unt.), da er auch der nachbiblischen Sprache nicht völlig fremd geworden ist.² Die LA ist verbürgt und der Midrasch weiß ihre

1) Die Mischna *Nedarim* III, 8 bestimmt juristisch daß שְׁחֹרֵי הָרֹאשׁ Männer (אֲנָשִׁים) mit Ausschuß der Frauen (deren Haar verhüllt ist) und Kinder bez. Ob אֲבוֹתָהּ *Aboth* III, 16. *Derech erez* c. II. *Midrasch* zu *Thren.* 2, 11 gleichbed. mit שְׁחֹרָה sei, ist streitig (s. Baer, *Abodath Jisrael* p. 279), aber mit Unrecht: בֶּן-יָחִיד heißt ein in voller Manneskraft stehender erwachsener Sohn.

2) *Bereschith rabba* c. 10 *extr.*: כָּל זֶמֶן שֶׁהָיָה יְרֵי קוֹנֵיהֶם מְשַׁמְשֵׁין בָּהֶם so lange die Hände ihres Schöpfers mit ihnen (den Himmeln) noch beschäftigt waren,

Buchstabengestalt sinnig auszubeuten.¹ Ueber das in der Mischna (z. B. *Horajoth* III, 3. *Nedarim* X, 4) allgewöhnliche עַר אֶשֶׁר לֹא oder עַר שֶׁלֹא (Syr. ܥܪܐܬܐ, Trg. עַר דִּלֵּא) *antequam* s. das Glossar S. 205 ob. Die Tage des Uebels (näml., wenigstens zunächst, des körperlichen 11, 10 vgl. *xaxia* Mt. 6, 34) sind die des gebrechlichen, unbehelflichen, das Schwinden der Körper- und Geisteskräfte empfindlich wahrnehmenden Greisenalters; parallel sind die Jahre, von denen (אֶשֶׁר ganz so wie 1, 10) man zu sagen hat: ich habe keinen Gefallen an ihnen (בָּרָהִם für בָּרָהִן wie 2, 6 בָּרָהִם für בָּרָהִן). Diese bösen Tage, widrigen Jahre werden nun symptomatisch und zwar in allegorischer Weise geschildert, indem das „ehe denn“ 1^b zu großartiger Entfaltung gebracht wird v. 2: *Ehe denn sich verfinstert die Sonne und das Licht und der Mond und die Sterne, und sich wieder einstellen die Wolken nach dem Regen.* Umbr. Elst. Ginsb. finden hier den Ged. umschrieben: ehe dich der Tod überkommt; das Bild, in welchem das Sterben mit dem Tode, seinem Ausgang beschrieben werde, sei das eines Gewittersturms. Aber abgesehen von Anderem (s. Gurlitt, Zur Erklärung des B. Koheleth, in Stud. u. Kritiken 1865) spricht dagegen daß der Verf. beschreiben will, wie der Mensch, alt geworden, dem Tode zu geht (5^b רָלַף), und daß er bei diesem selbst erst in v. 7 anlangt. Auch Taylors Ansicht, daß sich von 5^b aus was vorausgeht als eine die Empfindungen am Sterbetage aussprechende Todtenklage (*dirge*) gebe, ist undurchführbar; sie discreditirt sich schon dadurch, daß sie die Tage des Uebels 1^b mit den vielen Tagen der Finsternis d. i. der langen Nacht des Hades 11, 8 zusammenwirrt, und übrigens bleibt sie die Antwort auf die Frage schuldig, was die nach dem Regenguß wiederkehrenden Wolken bed.; Hahn wird auch damit fertig: der Regen ist der Tod und die Wiederkehr ist Wiedereintritt der Nacht des Nichtseins vor dem Eintritt in dieses Leben. Kn. wie schon Lth. und auch Winzer (welcher die Auslegung des B. Koheleth zu einer seiner Lebensaufgaben gemacht hatte) sieht in der Verdunkelung der Sonne u. s. w. ein Bild des Untergangs des bisherigen heiteren Glücks und in den Wolken nach dem Regen ein Bild der trüben Leidenstage, welche immer aufs neue den Abgelebten heimsuchen. Hitz. Ew. Vaih. Zöckl. Tyler, von da aus weitergehend, finden die Einheit der einzelnen Züge des Bildes in der Vergleichung des Greisenalters als des Lebenswinters mit dem Regenwinter des (palästinischen) Jahres. Das ist richtig. Da aber im Folg. offenbar (obwol Tyler dies als von der wissenschaftlichen Auslegung noch unüberwundenen Midrasch betrachtet) der *marasmus senilis* einzelner Körperteile in allegorischen Räthselbildern

vgl. im Morgengebet: רָצוֹן קוֹנֵם (den Willen ihres Schöpfers), wofür in alten Ausg. des Gebetsbuchs (z. B. Trino 1525 und Prag 1527) קוֹנִיָּהִם, was nur wegen seines polytheistischen Beischmacks verdrängt worden ist (Baer, *Abodath Jisrael* p. 78).

1) Er findet dreierlei darin theils indirekt theils direkt ausgesprochen: gedanke בְּאֵרֶךְ deines Brunnens (Entstehens), בִּירָךְ deiner Grube (Gruft) und בּוֹרְאֵךְ deines Schöpfers. So *jer. Sota* II, 3 und Midrasch zu Koh. 12, 1.

vorgeführt wird, so fragt es sich, ob nicht doch vielleicht diese allegorische Bildrede schon in v. 2 ihren Anfang nimmt. Allerdings kommen Sonne Mond und Sterne auch in solchen Gemälden der alle Lichter des Himmels verschlingenden Strafgerichtsnacht wie Jes. 13, 10 neben einander vor, aber daß unser Verf., indem er **וְהָאֵרֶרָה וְהַכּוֹכָבִים** in so unmittelbarer Folge aneinanderreihet und wie dem Monde die Sterne so der Sonne noch besonders das Licht beigibt, mit diesen vier Bildern des Lichts nicht die Vorstellung gewisser im Wesen und Leben des Menschen entsprechender Dinge verknüpft habe, ist doch sehr unwahrscheinlich. Selbst wenn es uns unmöglich sein sollte, das Abgebildete aufzufinden, spräche dies noch nicht entscheidend gegen die Bedeutsamkeit der Bilder; die Canzonen in Dante's *Convito*, die er dort selbst deutet, sind ein Beispiel, daß der allegorische Sinn, den ein Dichter in seine Dichtung hineinlegt, auch da vorhanden sein kann, wo er sich nicht so leicht verstehen oder auch nur vermuten läßt. Die bisherigen Deutungsversuche sind freilich ganz oder meistens verunglückt. Wir begnügen uns, die ältesten zu registriren: ihre Glossirungen sind sachlich abgeschmackt, aber wenigstens von sprachlichem Interesse. Eine Barajtha *Schabbath* 151^b—152^a, die sich mit Auslegung dieses Schlußgemäldes des B. Koheleth beschäftigt, sagt von Sonne und Licht: **זו פדחת והושם** das ist Stirn und Nase; vom Monde: **זו נשמה** dies die Seele; von den Sternen: **אלו הלסתות** dies die Wangen. Gleichartig, aber variirend der Midrasch zu Lev. c. 18 und zu Koheleth: Sonne = **קלסתר פנים** Glanz des Antlitzes; Licht = **מצח** Stirn; Mond = **חושם** Nase; Sterne = **ראשי לסתות** das Obere der Wangen (welche beim Greise einfallen). Wieder anders, aber mehr dem Midrasch als dem Talmud folgend, das Targum: Sonne = **זו יקרא דאפך** der stattliche Glanz deines Antlitzes; Licht = **נחורא דעיך** das Licht deiner Augen; Mond = **הרר ליסרך** das Schmucke deiner Wangen; Sterne = **בכי עיך** deine Augäpfel. Den Regen verstehen alle Drei vom Weinen (Talm. **בכי**) und die Wolken von den Augendecken (Targ. **ריסי עיך** deine Augenwimpern), aber ohne dem **אחר** gerecht zu werden; nur eine im Midrasch daneben aufgestellte schmutzige Deutung faßt dieses in dem Sinne, immer sofort auch hinterdrein kommen: **בא להטיל מים הגללים מקדמין אותו**. In diesem allen ist nur Ein Körnchen Wahrheit, dies näml. daß der Mond im Talmud von der **נשמה** *anima* gedeutet wird, wofür **נפש** der richtigere Ausdruck wäre; es ist aber Psychol. S. 154 gezeigt worden, daß die jüdische wie arabische Psychologie das Verh. von **רוח** (**נשמה**) Geist und **נפש** Seele terminologisch umkehrt. Auch schon ältere christliche Ausl. befinden sich auf dieser richtigen Fährte. Glassius (wie auch v. Meyer und Smith in *The portraiture of old age*) sieht in Sonne, Licht u. s. w. Embleme der *interna microcosmi lumina mentis* und noch treffender sieht Christian Friedr. Bauer (1732) in 2^a eine Umschreibung des Ged.: ehe dir Verstand und Sinnen vergehen. Wir haben anderwärts gezeigt, daß **רוח חיים** (**נשמה**) und **נפש חיה** (wofür nirgends **נפש חיים**) sich wie primäres und abgeleitetes Lebensprincip (*principium principians* und *principium princi-*

piatum Psychol. S. 79) und wie die wurzelhaften Unterschiede des Männlichen und Weiblichen, des vorwiegend Activen und Receptiven zu einander verhalten (Psychol. S. 103). Von da aus deutet sich die Bildersprache v. 3 folgendermaßen. Die Sonne ist der menschliche Geist רוח (welches wie שמש doppelgeschlechtig) oder נשמה, nach Spr. 20, 27 eine Leuchte Jahve's, welche mit ihrem Selbstprüfungs- und Selbsterkenntnis-Lichte das Innerste des Menschen durchdringt, von dem Herrn Mt. 6, 23 (vgl. 1 Cor. 2, 11) τὸ φῶς τὸ ἐν σοί genannt. Das Licht, näml. die von der Sonne ausgehende Tageshelle, ist die Thätigkeit des Geistes in ihrer ungeschwächten Intensität: das scharfe Auffassen, klare Denken, treue und dienstbare Gedächtnis. Der Mond ist die Seele, denn der Mond ist auch nach hebr. Vorstellung, mag er ירח oder לבנה genannt werden, im Verh. zur Sonne Bild des Weiblichen (vgl. Gen. 37, 9 f. wo die Sonne im Traume Josephs = Jakob-Israel, der Mond = Rahel), und daß die Seele, näml. die animalische Seele, mittelst welcher der Geist zum Leibeslebensprincip wird (Gen. 2, 7), sich zum Geiste wie weibliches *σχεῖνος ἀσθενέστερον* verhält, ist aus Stellen wie Ps. 42, 6 ersichtlich, wo der Geist die Seele (*animus animam*) mit seinem Zuspruche aufrichtet. Und die Sterne? Wir dürfen bei dem Verf. des B. Koheleth Kenntnis der, wie Schrader¹ nachgewiesen hat, uralten babylonisch-assyrischen Astralgöttersieben voraussetzen, welche aus Sonne, Mond und den fünf Planeten besteht, und es wird also nicht zu gewagt sein, die Sterne als die fünf Planeten repräsentirend von den fünf Sinnen (mischnisch חַיִּימוֹת², später חַיִּים vgl. das Verbum 2, 25) zu verstehen, welche das receptive Verhältnis der sich leiblich darlebenden Seele zur Außenwelt vermitteln (Psychol. S. 233). Nicht aber können wir uns entschließen nun auch weiter 2^b pathologisch-anatomisch zu erkl., so wie es Geier zu billigen geneigt ist: *Nonnulli haec accommodant ad crassos illos ac pituosos senum vapores ex debili ventriculo in cerebrum adscendentes continuo, ubi itidem imbres (גשמים) h. e. destillationes creberrimae per oculos lippientes, per nares guttatim fluentes, per os subinde excreans cel., quae sane defluxiones, tussis ac catharri in juvenibus non ita sunt frequentia, quippe ubi calor multo adhuc fortior, consumens dissipansque humores.* Es genügt זבבים von den Krankheits-Anfällen und Schwäche-Anwandlungen zu verstehen, welche das Denken trüben, das Selbstgefühl umflören, die Stimmung umnachten und welche צחר חֲשֵׁם, nachdem sie sich einmal über ihn ergossen und dann aufgehört haben, bald ohne ihm auf lange die Empfindung des Wolseins zu verstatten sich wieder erneuern. Ein wolkichter Tag ist s. v. a. ein unglücklicher Jo. 2, 2. Zef. 1, 15., überschwemmender Regen ist eine Gottesgeißel Ez. 13, 13. 38, 22 und ein von Misgeschick auf Misgeschick Heimgesuchter klagt Ps. 42, 8: „Flut ruft der Flut beim Halle deiner

1) s. den Art. Sterne in Schenkels BL und bes. die Abh. mit Excursen in Stud. und Kritiken 1874.

2) So heißen die fünf Sinne z. B. *Bamidbar rabba* c. 14.

Katarakte, alle deine Brandungen und Wogen sind über mich ergangen.“ Dem Ged.: ehe Geist und Sinne sich zu trüben beginnen und der Winter des Lebens mit seinen Wolken und Wettern eintritt ordnet sich, dies weiter verumständend und besondernd, v. 3 unter: *Jenes Tages wo zittern die Wächter des Hauses und sich krümmen die wackern Männer und feiern die Müllerinnen, weil ihrer wenig geworden, und sich verfinstern die Seherinnen durch die Fenster.* Ueber **בַּיּוֹם** mit hinzeigendem Art.: *eo (illo) tempore* s. zu Hohesl. 8, 8 S. 134. Was folgt hält Winzer mit Mich. Spohn und theilweise Nachtigal für weitere Ausmalung der Nacht, mit welcher das Greisenalter v. 2 verglichen worden sei: Wächter bewachen da das Haus, die Arbeiter sind von des Tages Last und Mühe erschöpft, die Mägde die zu mahlen haben feiern und die meisten sind schon schlafen gegangen, die Frauengesichter, die zum Fenster heraussehen, sind unkenntlich, weil es finster geworden. Aber was wären das für feige Memmen von Wächtern, welche **וְזָנְיָו** und was für *per antiphrasin* starke Männer, welche am Feierabend **וְהַתְּצַחֲתֵי**, wie Kinder wenn sie Bauchweh haben! Ginsb. läßt in v. 2—5 die Beschreibung der Folgen des Sturmwetters, unter welchem ein Menschenleben zusammenbricht, sich fortsetzen: die letzte Folge ist die daß die es miterleben den Geschmack an Mandeln und den Appetit zu Heuschrecken verlieren. Aber was soll dieses barocke Stimmungsbild — es wäre ja eine sinn- und zwecklose Abschweifung. Taylor hört hier von v. 2 aus, wo der Tod geschildert werde, Todtenklageklänge: die Wächter des Hauses zittern, die starken Männer krümmen sich, näml. vor Schmerz über die Lücke im Hause, die der Tod gerissen u. s. w., aber gesetzt auch daß dieses Gemälde in v. 2 eine Anknüpfung hätte, wie abenteuerlich wäre es: die Fensterguckerinnen sollen die *ladies* sein, die sich gern am Fenster amüsiren und die nun — verdunkelt sind. Gibt es etwas Komischeres als solche (ob äußerlich oder innerlich, bleibt unbestimmt) finster gewordene Dämchen? Man urtheile über die Bildersprache in v. 2 wie man wolle — in v. 3 beginnt die allegorische Beschreibung des Greisenalters nach seinen einzelnen körperlichen Symptomen; auch Ausl. wie Kn. Hitz. Ew. verschmähen es nicht, sich in der Deutung der einzelnen Bilder nach alter haggadischer Weise zu versuchen. Der Talmud sagt von **שְׁמֵרֵי הַבֵּית**: dies sind die Lenden und Rippen (**הַכִּסְלִים וְהַצְלָעִים**); von **אֲנָשֵׁי הַחֵלֶל**: dies die Beine (**הַשּׁוֹקִים**); von **הָרְאוֹת בְּאֶרְבּוֹת**: dies die Augen (**הַעֵינִים**). Der Midrasch versteht die Wächter des Hauses von des Gealterten Knieen (**אֲרֻכְבוֹתָיו**), die Männer der Kraft von seinen Rippen (**צִלְעָתָיו**) oder Armen; die Müllerinnen von den Verdauungswerkzeugen (**הַמָּסָס** Magen aus *omasum* entstanden¹), die wenig Gewordenen von den Zähnen (**שִׁנָּיִם**), die Fensterguckerinnen von den Augen (**עֵינִים**); eine andere Deutung, welche durch **הָרְאוֹת** an die Lunge **רֵיאוֹת** erinnert wird, ist der Erwähnung nicht werth. Auch hier folgt das

1) Dieses *hamses* (so wird überlieferungsgemäß gesprochen) ist eig. die zweite Magenabtheilung der Wiederkäuer, der zellige Netzmagen, die sogen. Haube.

Targum vorzugsweise dem Midrasch: es übers. die Wächter des Hauses mit *איכביתך* deine Kniee, die starken Männer mit *אדריךך* deine Arme, die Müllerinnen mit *ככי פימך* die Zähne deines Mundes, die Fensterguckerinnen mit *עייך* deine Augen. Diese Deutungen treffen meistens das Richtige, abgeschmackt sind nur die auf innere Organe bezüglichen — Bez. auf diese muß von der Deutung ausgeschlossen bleiben, denn Magenschwäche, Lungenemphyseme u. dgl. eignen sich nicht zu dichterischer Darstellung. Das beliebteste biblische Bild vom Verhältnisse des Geistes oder der Seele zum Leibe ist, wie wir Psychol. S. 227 gezeigt haben, das Bild des Leibes als des Hauses des inneren Menschen. Dieses Haus als dem Greise gehöriges befindet sich nach allen Seiten in auffälligem verfallenem Zustande. Die *שְׁמֵרֵי הַבַּיִת* sind die in die Hände auslaufenden Arme, welche dem Hause was ihm dienlich ist zuführen und was ihm schädlich zu werden droht abwehren; diese Hüter des Hauses haben Festigkeit und Spannkraft (Gen. 49, 24) verloren, sie zittern, sind zitterig (*וְזָעַזְעוּ* v. *זָעַזַע* *Pilp.* *זָעַזַע* biblisch und misch-nisch: heftig hin und her bewegen, rütteln, schütteln¹), so daß sie weder sicher zugreifen, festhalten und handhaben, noch wirksam zurückzuhalten, nachdrücklich abzuwehren vermögen. *אֲנָשֵׁי הָהָרִל* heißen die Beine, denn *שִׁיבְרֵי הָאִישׁ* sind der Sitz seiner Kraft Ps. 147, 10., die Beine des Mannes in voller Jugendkraft sind wie Marmorsäulen Hohesl. 5, 15., die des Greises aber *הִתְעָוְרוּ* (*Hithpa.* nur hier) haben sich gekrümmt, sie haben ihre stramme Haltung verloren, sie sind eingesunken (*כָּרַעוּ* Iob 4, 4 u. ö.) und schlottern; das 4. Maccabäerbuch nennt dies 4, 5 *τὴν ἐκ τοῦ γήρως νοσθρότητα ποδῶν ἐπικύφων*. Mit Mägen, welche Speisegetreide mittelst der Handmühle zerkleinern (*מְחַבְּרֵי* Num. 11, 8., s. zu Jes. 47, 2), werden die Zähne verglichen, deren Name, in der alten Sprache Masc., in der jüngeren (z. B. misch-nisch *שְׁנֵי נִשְׂרוֹת* ausfallende Zähne, vgl. auch schon Spr. 29, 19) aber wie im Syr. und Arab. weiblichen Geschlechts ist; die Bez. des Bildes auf diese Kauwerkzeuge ist nicht zu verfehlen, *طاحنة* und syr. *ta-*

honto bed. geradezu *dens molaris* und noch jetzt nennen wir 6 von den 32 Zähnen vorzugsweise Mahlzähne (engl. *molar teeth* oder *grinders* d. i. Zermalmer, Kauer), die Griechen sagten dafür geradezu *μύλαι* (Ps. 57, 7 LXX: *τὰς μύλας τῶν λεόντων*). Ueber *בָּטְלוּ* LXX *ἥσθησαν* (= *ἀεργοὶ ἐγενήθησαν*) s. das Glossar S. 198.² Der Satz *בִּי מֵעַתָּה* (LXX *ὅτι ὠλιγώθησαν*) begründet dies daß die Mahlenden feiern d. i. außer Activität gesetzt sind daraus daß ihrer wenige geworden: sie

1) s. Friedr. Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 65 f.

2) Eine ähnliche Allegorie findet sich *Schabbath* 152^a. Der Kaiser fragt den R. Josua b. Chananja, weshalb er *בי אבירך* (ein Ort wo gelehrte Gespräche, bes. Religionsgespräche, geführt wurden) nicht besuche. Er antwortet: Der Berg ist Schnee (= das Haupthaar weiß), Eis umgibt mich (Backenbart und Kinnbart weiß), seine (meines Körpers) Hunde bellen nicht (die Stimme versagt) und seine Müller (die Zähne) mahlen nicht (*מַחֲבִירֵי לֹא מַחֲבִירֵי*). Was *בי אבירך* eig. bedeutet, hat auch Levy in seinem Neuhebr. u. Chald. WB. nicht ins Reine zu bringen vermocht,

stehen nicht mehr in Reih und Glied, sind vereinzelt und (was sich hinzudenken läßt) auch defekt an sich selber.¹ Taylor faßt מַעֲטֵי transitiv: die Müllerinnen feiern, wenn sie wenig gearbeitet haben d. i. sie unterbrechen sich in ihrer Arbeit, weil wegen des eingetretenen Todesfalls Ungastlichkeit an die Stelle der Gastlichkeit getreten; aber die schöne treffende Allegorie behauptet gegen diese forcierten Todtenklagetöne ihr Recht und מַעֲטֵי bed. auch nicht wenig zu Stande bringen (Trg.), sondern abnehmen, wenig werden (LXX Syr. Hier. Venet. Lth.) als ein solches *Pi.* wie 10, 10 קָהָה stumpf werden. Und bei הַרְאוֹת בְּאֶרְצָהּ ist auch nicht mit Taylor an Frauen wie Sisera's Mutter oder Michal zu denken, die aus dem Fenster schauen, sondern es heißen so die Augen, näher die Augäpfel, zu denen sich die *orbita* (LXX ἐν ταῖς ὀπάτῃς, Symm. διὰ τῶν ὀπῶν) und die Augenlider mit den Wimpern wie das Fenster zu den Hinausschauenden verhalten; אֶרְבָּה (v. אֶרְבָּב / רב fest und eng verschlingen) ist das aus einem Holzgitter bestehende Fenster, die Augen sind, wie Cicero *Tusc.* I, 20 sie nennt, *quasi fenestrae animi*; die so zu sagen seelischen Augen, ohne welche es nicht zu Gesichtsempfindungen kommen könnte, schauen mittelst der äußern, und diese seelisch-körperlichen Augen haben sich beim Greise verdunkelt הִשְׁכִּיחַ, die Sehkraft ist geschwächt und die Gesichtsempfindungen sind undeutlich, das Augenlicht pflegt (obwol nicht ohne Ausnahmen Dt. 34, 7 לֹא-בִהְיָה עֵינֵי) zu erlöschen. Von den Augen geht die Allegorie zum Munde über und zur Aversion des Greises vor allen Störungen seiner Ruhe v. 4: *Und verschlossen sind die Thüren nach der Straße, indem dumpf die Mühle tönt, und er aufsteht beim Getön eines Vogels und sich ducken müssen alle Töchter des Gesangs.* Unter den Thüren nach der Straße verstehen Talmud und Midrasch die Entleerungsglieder des Menschen (נִקְבֵי שֶׁל אָדָם), eine Deutung, welche so wenig als unedel gilt daß sogar im jüd. Morgengebet eine Beracha lautet: „Gebenedeiet seist du HErr unser Gott, König der Welt, der den Menschen gebildet weislich und ihm anerschaffen mancherlei Oeffnungen und Höhlungen (נִקְבִים נִקְבִים חִלּוּיִם חִלּוּיִם). Es ist offenbar und wolgewußt vor dem Throne deiner Majestät, daß er wenn eine dieser Höhlungen geöffnet oder eine dieser Oeffnungen geschlossen wird unmöglich erhalten bleiben und bestehen kann vor dir — gebenedeit seist du, HErr, Arzt alles Fleisches und Wunderthätiger!“ Die folg. Worte קוֹל הַתְּחִינָה קוֹל הַתְּחִינָה gelten demgemäß als Begründung dieses Verschlusses: die ausbleibende Excretion hat in der mangelhaften Digestion ihren Grund, darin daß der Magen nicht mahlet (Talm.: בִּשְׁבִיל שֶׁאֵין הַמֶּסֶס טוֹחַן² קוֹרֵקֵן שֶׁאֵין טוֹחַן).

1) Hyrtl, Topographische Anatomie 1, 383: „So lange noch einzelne Zähne stehen, ist das Kauen bei alten Leuten beschwerlicher als wenn alle ausgefallen sind, worauf sich das Zahnfleisch condensirt und wenigstens an der Stelle der Mahlzähne zum Zerquetschen festerer Nahrungsstoffe verwendet werden kann.“

2) Vgl. *Berachoth* 61^b: טוֹחַן קוֹרֵקֵן טוֹחַן קוֹרֵקֵן der Magen zermalmt. Wie הַמֶּסֶס eig. die Haube der Wiederkäuer ist, so קוֹרֵקֵן קוֹרֵקֵן der Kropf (biblisch מְרִאָה) der Vögel,

Aber der Du. דָּלָתִים führt auf ein gleichartiges zusammengehöriges und בָּשׂוּק auf ein in die Augen fallendes Gliederpaar, nicht ein solches, welches die Schamhaftigkeit zu verhüllen gebietet. Das Targ. versteht deshalb den Verschluß der Thüren eigentlich, die Mühle aber nach dem in הַחֲנוּתָהּ liegenden Fingerzeig von den Werkzeugen des Essens und Schmeckens, indem es übers.: „deine Füße werden gefesselt sein so daß du nicht auf die Straße hinausgehen kannst, und schwinden wird dir die Eßlust (רְעוּת מִכֹּלֵּא)“. Aber das ist eine unschöne Verquickung des Eigentlichen und Allegorischen, die sich schon dadurch richtet daß sie den durch בָּשׂוּק geforderten engen Zus. der zwei Aussagen auseinanderreißt, was auch von der Bez. der דָּלָתִים auf die Ohren gilt, in die selbst auf geräuschvollem Markt kein Ton dringe (Gurlitt, Grätz). Wir haben für דָּלָתִים einen schon von AE aufgefundenen Schlüssel in Iob 41, 6 wo die Kinnladen des Leviathan דָּלָתֵי פִּיָּו heißen, und wie Herzf. und Hitz. erkl. schon Samuel Aripol in seinem 1585. 4 in Constantino-pel erschienenen Comm. richtig: „Er nennt die Kinnladen דָּלָתִים, um anzudeuten, daß nicht zwei דָּלָתוֹת an zwei Orten, sondern an Einem Orte gemeint sind, nach Art eines auf die Straße hinausgehenden Thores, welches groß ist und aus zwei דָּלָתוֹת Flügeln besteht, welche wie die Lippen (הַשְּׂפָתִים), besser: die Kinnladen) ein doppeltheiliges Ganzes bilden, und der Sinn ist der, daß zur Zeit des Greisenalters die Lippen geschlossen und nach innnen gekniffen werden, weil die darunter befindlichen Zähne ausgefallen sind (יִסְגְּרוּ וַיִּחַקְצוּ לִפְנֵים לִפִּי שְׁנֵשֶׁר שִׁינָיו) oder, wie der Text sagt, indem das Mühlengeklapper gedämpft ist, eben weil er keine Zähne zum Mahlen hat.“ Der Zus. des סָגְרוּ und בָּשׂוּק ist aber ein noch engerer: die Kiefern des Greises sind nach außen geschlossen, indem dumpf der Laut der Mühle ist d. h. indem man, wenn er mit den zusammenfallenden Kiefern des zahnlosen Mundes die Speise zermalmt, nur ein dumpfes Geräusch dieses Mumpfels (s. Weigands Deutsches WB.) d. i. mühsamen Kauens vernimmt. Er kann nicht mehr knacken, auch nicht mehr knappen und knarpeln (s. diese Wörter bei Weigand), man hört nur ein dumpfes Mummeln und Sabbern. Die Stimme des Mundes (Bauer Hitz. Gurlitt Zöckl.) kann קוֹל הַחֲנוּתָהּ nicht bed., das Gebiß (Gurlitt freilich substituirt gegen 3^b die Mundhöhle) ist nicht Stimmorgan, obwol es bei der Bildung einiger Sprachlaute betheiligt und für die Klangfülle der Stimme von Bedeutung ist. בָּשׂוּק auf der Straße ist hier s. v. a. auf der Straßenseite; שָׁפַל ist wie Spr. 16, 19 (s. dort) Infinitiv (Symm. ἀγγελωσθῆις τῆς φωνῆς, Venet. ἐν τῷ ταπεινωσθαι τὴν φωνήν) und nach Jes. 29, 4 (וְשָׁפַלָהּ) zu verstehen; מַחֲכִיָּה steht ebenso für מַחֲכִיָּהּ wie das Vulgär-arabische *tahūn* und *maḥana* statt des veralteten *rahā* sagt.¹ Winzer läßt nun in 4^b sein Gemälde die Nacht sich fortsetzen: *et subsistit (vox molae) ad cantum galli, et submissius canunt cantatrices* (näml. die *molitrices*). Elster mit Umbr. läßt sein Gemälde des Sturmwetters

1) s. Eli Smith in meiner Schrift: Jüdisch-arabische Poesien aus vormuham-medischer Zeit S. 40.

sich fortsetzen: der Sperling erhebt sich zum Geschrei und alle Singvögel senken sich (und flattern unruhig am Boden hin). Und Taylor läßt seine Todtenklage sich fortsetzen, indem er paraphrasirt: *but the bird of evil omen (Eule oder Rabe) raises his dirge, and the merry voice of the singing girls is silent.* Aber alle drei Gemälde sind Fantasiestücke und erweisen sich auch hier als dem Texte aufgezwungen; denn יקום קול kann nicht bed. *subsistit vox*, sondern im Gegentheil (vgl. Hos. 10, 14) *surgit (tollitur) vox*, und יקום לקול kann nicht bed.: er (der Vogel) erhebt sich zu Geschrei, was יקום לחת קולי oder wenigstens לקול nach למלחמה קום u. dgl. heißen müßte; übrigens ist vorauszusetzen daß צפור Genitiv sei wie in קול עוגב, קול שופר, קול שור u. dgl., nicht Nom. des Subj. Nahe liegt es mit Hitz. Ew. Hlgt. Zöckl. קול צפור auf die piepende wispernde Stimme (*childish treble* der ‚kindische Diskant‘ wie Shakespeare sagt) des Greises zu bez. (vgl. צפצפה Jes. 29, 4. 38, 14. 10, 14. 8, 19). Aber die Uebers.: „und sie (die Stimme) läßt sich an zur Sperlingsstimme“ ist unzulässig, da für קום aus 1 S. 22, 13. Mi. 2, 8 die Bed. ‚aus einem Zustand in den andern übergehen‘ nicht erwiesen werden kann; קום bed. da überall ‚sich erheben‘, und übrigens ist קול טחנה nicht die Stimme des bezahnten Mundes, sondern das Geräusch des kauenden zahnlosen Mundes. Wenn לקול mit einem Verbum äußerer oder seelischer Bewegung verbunden wird, so bez. es immer den Anlaß dieser Bewegung Num. 16, 34. Ez. 27, 28. Iob. 21, 12. Hab. 3, 16. Von diesem unveräußerlichen Sprachgefühl geleitet erkl. der Talmud das אפילו לקול צפור durch מְנַצְרָהּ selbst ein Vogel weckt ihn auf. Wörtlich ebenso der Midrasch und demgemäß umschreibend das Trg.: du wirst aufwachen aus deinem Schläfe ob eines Vogels wie ob Nachts einbrechender Diebe. Das ist richtig nur ist es unnöthig, וְיָקוּם oder vielmehr וְיָקוּם (s. die textkrit. Bemerk.), was für noch festgehaltene Unterordnung des v. 4 unter das *eo die quo* 3^a spricht, auf Aufstehen des Erwachten zu beschränken, als ob es mit וְיָקוּם zusammenfiel: der Greis ist so weich (nervenschwach) und schreckhaft und dabei wegen der Abstumpfung seiner Sinne (nach dem Bilde v. 2: der Verdunkelung der fünf Sterne) so zugänglich für Sinnestäuschungen, daß er auch schon wenn ein Vogel zwitschert aus seiner Ruhe aufgeschreckt wird (vgl. וְיָקוּם Jes. 14, 9). Auch in Deutung der Worte וְיָשָׁה קִלְבִּנֹת הַשִּׁיר sind die Alten schon auf richtigem Wege. Der Talmud erklärt: אפילו כל שיריה ושיריה דומיה עליו כשירה selbst alle Gesänge und Lieder kommen ihm vor wie gewöhnlich Geschwätz (שִׁירָה oder nach anderer LA שִׁירָה); der eig. Sinn von יָשָׁה ist dabei haggadisch umgebogen. Minder gut der Midrasch: בְּמֹת הַשִּׁיר sind seine Lippen (שְׁפָחוֹתָיו) oder es sind die Nieren (הַכְלִיֹּת) welche denken und das Herz beschließt (vgl. zu dieser sonderbaren psychologischen Vorstellung *Chullin* 11^a und besonders *Berachoth* 61^a nebst Psychol. S. 269). Die Beziehung auf innere Organe ist überall von vornherein unwahrsch., das Targum entscheidet sich mit richtigem Takte für die Lippen: „und herabgestimmt werden (וְיִתְרַפְּסִין) deine Lippen, so daß sie Lieder nicht mehr sagen (singen) können.“ In dieser Uebers.

des Targum sind, wie häufig, zwei verschiedene Deutungen componirt, näml. die Deutung der **בנות השיר**, welche schon durch das vorstehende **כל** als falsch weil unmöglich erwiesen wird, und die Deutung dieser Gesangestöchter von Gesängen, was eine ähnliche Benennung wäre, wie wenn Unglücksereignisse im Arabischen **بَنَاتُ بَيْتٍ** und ähnlich genannt werden (s. Lane *Lex.* I. p. 263 Col. 1); **בת קול**, welches misch-nisch eine einzelne Stimme (Himmelsstimme), syrisch das einzelne Wort bed., läßt sich vergleichen. Aber **ישירו** (*fut. Ni. v. שָׁחַח*) will sich dieser Deutung nicht fügen. Denn daß **בנות השיר** die Lieder (Hitz. Hlgt.) oder Gesangestöne (Böttch.) oder gar Worte (Ew.) des Greises selbst bedeute, welche nun bis zur Unvernehmlichkeit herab gedämpft sind, ist doch zu unwahrsch.; es gäbe die geschmacklose Vorstellung, daß der Greis diese schwächlichen Gesangestöchter aus seinem Munde entläßt. Wir erklären **ישירו** von einem außerhalb des Greises vor sich gehenden Geducktwerden und verstehen demgemäß **בנות השיר** nicht von den Musikstücken (Aq. *πάντα τὰ τῆς ὀψῆς*), die sich zu *pianissimo* herabstimmen müssen, sondern gemäß der schon von Desvieux richtig verwertheten Parallele 2 S. 19, 36., wo der greise Barzillai sagt, daß er für der Sänger und Sängerinnen Stimme kein Gehör mehr habe, von Singvögeln (vgl. **בר זמירא** vom Singvogel in den syr. Fabeln des Sophos und **בנות** von den Zweigen des Fruchtbaums Gen. 49, 22) und zwar so daß diese ein Bild aller gesangkundiger und gesanglustigen Wesen sind: alle Wesen, die den Gesang lieben und denen er zur andern Natur geworden¹, müssen sich, näml. ihre Singstimme (Jes. 29, 4) ducken (vgl. das *Kal* Ps. 35, 14 und zu dem modalen Sinne des *Fut.* 10, 10 **יִצְבֹּר** und 10, 19 **יִשְׁבֹּחַ**) d. h. scheu zurückziehen, sie dürfen sich nicht hervorthun, weil die Empfindlichkeit des Greises, den schon das Zwitschern eines Vögleins erschreckt, es nicht ertragen kann. Von diesem seinem Widerwillen gegen Gesang und Musik und alle stark afficirenden Gehörseindrücke wird zu der Schwerfälligkeit der Bewegung solcher abgelebten Leute fortgegangen v. 5: *Auch fürchten sie sich vor Hohem und allerlei Schreckliches gibts auf dem Wege* . . Es sind selbständige Sätze, in denen die Schilderung sich fortbewegt; jenes **ביום ש**, dem sie sich in v. 3 und auch noch in v. 4 unterstellte, hat sie nun aus dem Auge verloren. Im Wesentlichen richtig erkl. der Talmud und mit ihm der Midrasch: **אפילו גבשושית קטנה דומה עליו כהרי** d. h. selbst ein kleiner Höcker erscheint ihm wie ein hohes Gebirg und wenn er einen Weg zu gehen

1) Wir verstehen also unter **בנות השיר** lebendige Wesen, wie wenn arabisch der Kriegsheld *ibn el-harb*, der Bösewicht *ibn el-harâm*, der Nothleidende *ibn el-hâge* genannt wird; man denkt den Betreffenden als Kind dieser Zustände. Mit *benât* werden meist Dinge benannt, aber indem man sie personificirt z. B. *benât el-menâjâ* Töchter des Verhängnisses = todbringende Pfeile und in einer beduinischen Siegeshymne der Wetzsteinschen Sammlung: *wagannên benât el-môt* und es sangen die Töchter des Todes d. h. es knallten die todbringenden Flinten. Die *benât el-môt* sind das Femininum zu *bent el-môt*, einem Namen der Helden als Würger in der Schlacht. Der Name der Flinte *bunduq* ist Femininum.

hat kommt es ihm schrecklich vor; den zweiten Theil dieser Erkl. hat das Targ. aufgenommen. גָּבִיָּה (vom Trg. falsch auf der Zeit nach weit Zurückgelegenes bezogen) ist als Neutrum gemeint, als welches es 1 S. 16, 7 substantivirt ist: solche Decrepite fürchten sich (יִירָאוּ, nicht *videbunt*, wie LXX Symm. Ar. Venet. übers., welche defektives יִירָא vor sich gehabt zu haben scheinen) vor Hohem, es schreckt sie als schier unersteiglich ab, weil ihnen beim Steigen der Athem ausgeht und ihre Beine nicht nach wollen, und הִתְהַרְסוּ (Plur. der Steigerungsform von הִתְהַרַס *consternatio* Job 41, 25) d. i. allerlei Consternirendes (*formidines*, nicht *formido* Ew. § 179^a Böttch. § 762, denn der Plur. ist wie in סִלְסוּלִים, צַמְצָמִים, קִשְׁקָשִׁים, הִלְהָלִים, נֶאֱמָרִים auch als solcher gedacht) ist d. h. gibts für sie auf dem Wege. Wie der Faule sagt: שָׂחַל בְּדֶרֶךְ ein Leue ist auf dem Wege und unter diesem Vorwande auf seinem Faulkissen daheim liegen bleibt Spr. 26, 13. 22, 13., so wagen sich die Alten nicht hinaus, indem ihnen der feuchte Weg als zum Versinken morastig, der kiesichte als zum Halsbrechen holpericht, der auf- und abwärts gehende als furchtbar steil und abschüssig, der nicht beschattete als zum Hinsinken erhitzend und abmattend erscheint — es fehlt ihnen Kraft und Mut, die Hindernisse zu überwinden, und ihre Aengstlichkeit spiegelt ihnen Gefahren vor, wo keine vorhanden. Die Allegorie setzt sich nun fort in einzelnen selbständigen Bildern: *und in Blüthe steht der Mandelbaum* .. Der Talmud erkl. יִינָאץ הַשָּׂקֶד von dem hervortretenden Hüftbein (קְלִיבוֹסִת), der Midrasch von (שְׁדֵרָה) לִזֹּי שֶׁל שְׁדֵרָה d. h. dem als unverweslich und als Anknüpfung für die dereinstige Wiederherstellung des Menschenleibes geltenden Knochen der Wirbelsäule, wahrsch. das wie ein nach unten zugespitzter Keil zwischen die beiden Hüftbeine des Beckens eingetriebene Kreuzbein *os sacrum*¹, vgl. Hier. im Comm.: *quidam sacrum spinam interpretantur quod decrecentibus natium cornibus* (d. h. wol: bei Abnahme der Wölbung der Hinterbacken) *spina accrescat et floreat*; לִזֹּי ist ein alter hebräischer, aramäischer und arabischer Name des Mandelbaums und der Mandelnuß (s. zu Gen. 30, 37) und dies wol der Anlaß zu dieser Identificirung des emblematischen שָׂקֶד mit לִזֹּי (dem *os sacrum* oder *vertebra magna*) des Rückgrates. Das Targum folgt dem Midrasch, indem es übersetzt: hervortreten wird רִישׁ שְׁדֵרָתָךְ (der Hauptwirbel deines Rückgrats) vor Magerkeit בְּשִׁירְגָא wie ein Mandelbaum (näml. dessen ausgebrochene Blüthen). An diesen reinwillkürlichen Deutungen ist nichts richtig als 1) daß שָׂקֶד nicht von der Mandelfrucht, sondern vom Mandelbaum verstanden wird, wie auch Jer. 1, 11 ein Mandelbaum-Stecken gemeint ist; 2) daß יִינָאץ (trotzdem daß diese Erklärer es noch unpunktirt vor sich hatten) wie auch von LXX Syr. Hier. Venet. im Sinne des Erblühens oder Hervortritts der Blüthe mittelst Aufbruchs der Knospe gefaßt wird. Manche Ausll. verstehen שָׂקֶד vom Mandelobst (Winzer Ew. Ginsb. Rödiger u. A.), indem sie,

1) Die jüdische Meinung von dem unverweslichen Fortbestande dieses Knochens mag mit der Benennung *os sacrum* zusammenhängen; der Sinn dieser ist streitig, s. Hyrtl, Anatomie § 124.

wie schon AE יָנַץ von נָאץ ableiten und entw. erkl.: *fastidit amygdalam (nucem)* oder *fastidium creat amygdala*. Aber 1) יָנַץ für נָאץ (*Hi.* v. נָאץ verschmähen, schnöde behandeln) ist ein Vocalwechsel ohne Beispiel, man müßte so erklärend entw. נָאץ *fastiditur* (Gaab) oder נָאץ lesen; 2) gehören Mandelnüsse zwar zu den edleren Landeserzeugnissen und wolschmeckenden Dingen Gen. 43, 11., aber ein Leckerbissen κατ' ἐξ. sind sie doch nicht, um den abgestumpften Gaumenkitzel des Greises kurzweg damit zu exemplificiren, daß er keine Mandeln mehr knackt und ißt. Die Erkl. Hitzigs, welcher נָאץ liest und den Mandelbaum wie Hohesl. 7, 9 die Palme als Bild des Frauenleibes faßt, indem er übers.: der Mandelbaum lehnt ab (näml. den Greis) lassen wir als überscharfsinnig beiseite, und denjenigen Ausll., welche נָאץ gleichfalls von נָאץ herleiten und הַשֶּׁקֶר von *glans penis* verstehen (Böttch. Fürst und einige Aeltere), überlassen wir ihre hier zum Schweinsrüssel entartete kritische Nase. נָאץ ist incorrekte Schreibung für נָאץ wie קָאם Hos. 10, 14 für קָם und רָאשִׁים Spr. 13, 23 für רָשִׁים (Ges. § 73 Anm. 4), und übrigens wie הַנֶּבֶץ Hohesl. 6, 11 (s. dort) regelrechtes *Hi.* von נָאץ (נָאץ Thren. 4, 15) sich zitternd (vibrirend) bewegen, schimmern, blühen (vgl. נִים fliehen und נִסָּן assyr. *nisanu* Blütenmonat). So diese Verbalform herleitend faßt Ew. und mit ihm Hlgst. den blühenden Mandelbaum als Bild des eingetretenen Lebenswinters: „es ist als blühete der Mandelbaum der mitten im Winter auf dürrem blätterlosem Stamme schon Blüthen hat.“ Aber Mandelbaumblüthe ist ja nach Num. 17, 23 vielmehr Bild sonderlicher Lebenskraft, und man müßte also, auf נָאץ v. נָאץ zurückgeworfen, eher mit Furrer (in Schenkels BL) wie ähnlich auch Herzf. erkl.: der Mandelbaum versagt d. i. hört auf zu sprossen, auf den Winter des Greisenalters folgt kein Frühling mehr, oder auch wie Dale und Taylor: der Mandelbaum wirkt Verschmähung d. h. der Greis hat für diesen Frühlingsboten kein freudiges Willkommen mehr. Aber dieser allgem. Ged. hat ja schon in v. 2 seinen Ausdruck gefunden; der blühende Mandelbaum muß hier ein Emblem spezielleren Bezuges sein. Hgst. meint, der Wachebaum (denn dies bed. שֶׁקֶר eigentlich) blühet sei s. v. a. die Schlaflosigkeit steht bei dem Greis in voller Blüthe, aber das wäre ein Ausdruck nach Art des blühenden Unsinnns. Nichts liegt näher als daß der blühende Mandelbaum eben das sagen will was das lat. Dichterwort: *Intempestivi funduntur vertice cani* (Lth. Gei. Grot. Vaih. Luzz. Gurlitt Tyler Bullock u. v. A.). Man hat dagegen eingewendet, die Mandelblüthen seien nicht rein weiß, aber sie sind je nach der Varietät blaßroth oder auch weiß, so daß Thomson in seinem schönen *The Land and the Book* mit Recht sagen kann: *The almond tree is the type of old age whose hair is white* und warum? *The white blossoms completely cover the whole tree*. Uebrigens bem. schon Bauer (1732), daß die anfangs geröthete Mandelblüthe, wenn sie abfallen will, sich bis zu Schneeweiß entfärbt, womit sich ein von Ew. citirter Satz aus Bodenstedts Tausend und ein Tag im Orient vergleichen läßt: „Von den Mandelbäumen fielen wie Schneeflocken die weißen Blüthen.“ Hienach trifft Dächsel

das Richtige, welcher nach Zöcklers Vorgange erklärt: der im Spätwinter röthlich blühende Mandelbaum, welcher seine allmählich weiß gewordenen Blüten gleich Schneeflocken zur Erde streut, ist ein Spiegelbild des winterlichen Greisenalters mit seinen fallenden Silberhaaren.“ Von der Entfärbung des Haars geht die Allegorie auf die Erlahmung der Trag- und Spannkraft der Hüfte, das *mahum coxae senile* (in weiterem als dem üblichen pathologischen Sinne) über: *und es schleppt sich das Hüpfepferd* d. i. Heupferd, Heuschrecke (חֲרָגָה, sam. חֲרָגָה Lev. 11, 22 = חֲרָגָה). Viele Ausll. (Merc. Döderl. Gaab Winz. Ges. Winer Dale) finden in diesem וַיִּסְחַבְלֵהוּ הַחֲרָגָה den Sinn, daß Heuschreckenkost oder auch daß Cicadengezirp ihm (dem Alten) lästig ist, aber gesetzt auch daß sich ohne weiteres annehmen ließe, er sei ein passionirter Akridophage gewesen (Heuschrecken, in Butter geschmort, stehen etwa den auf Butterbrot gestrichenen Krabben gleich) oder daß er ehemals sonderliche Freude hatte an dem Gezirp der τέττις, welche die Alten den Singvögeln beizählen (das von Taylor hier mitgetheilte Gedicht des Barhebraeus von der Rose sagt von der Tettix *titchôs*, daß sie Poesie *puitta* der Rose vorsingt), daß es also mit seiner Freude am Tettix-Gesang jetzt aus ist, obwol dieser als schmerzbesänftigend und einlullend gilt und ein Anakreon auch noch in alten Tagen sein *μαχαρίζομέν σε, τέττις* singen kann — unmöglich werden diese zwei Deutungen dadurch, daß וַיִּסְחַבְלֵהוּ sich mit etwas belasten und schleppen, aber nicht „lästig werden“ bedeuten kann. Ebendeshalb ist es auch nichts mit Kimchi's und Gurlitts possirlicher Erkl.: schon eine Heuschrecke, dieses kleine Thierlein, belastet ihn, wofür Zöckl. naturgemäßer: das hüpfende Fliegen und Kriechen der Heuschrecke ist ihm lästig, wie wir sagen: es ärgert ihn die Fliege an der Wand. Auch Ewalds und Heiligstedts Deutung: „es ist als hübe sich die Heuschrecke zum Fliegen auf, ihre alte Hülle brechend und abstreifend“ ist unzulässig; denn הסחבל kann wol *se portare laboriose*, aber nicht *ad evolandum eniti* bed.; das verglichene

فَحْمِلٌ gewinnt die Bed. fortreisen, weggehen auf gleichem Wege wie das hebr. השכים aufschultern, es bed. eig. sich belasten d. i. aufhocken um sich fortzumachen, die sich entpuppende Heuschrecke aber nimmt nichts mit sich fort als sich selber. Für uns kommen solche Deutungen, auf welche besonders die Vertreter der Sturm- und Nacht- und Klagebild-Hypothese hingedrängt sind, schon dadurch in Wegfall, daß nach dem allegorischen וַיִּנָּאץ הַחֲרָגָה auch וַיִּסְחַבְלֵהוּ etwas Charakteristisches des senilen Körpers bedeuten muß. LXX Hier. Ar. übers.: die Heuschrecke wird fett, Syr.: sie wächst — allerdings gehört große Fettleibigkeit oder auch krankhafte wassersüchtige Anschwellung des Bauches (*ascites*) zu den Symptomen hohen Alters, aber gesetzt auch daß die (gefräßige) Heuschrecke Emblem des Fettauchens sein könnte, so bed. doch הסחבל weder fett werden noch wachsen. Aber weil die Heuschrecke wirklich den Eindruck des Fettauchigen macht, kann das Bild auch nicht sagen wollen, daß der

Alte skeletartig mager und wie aus nichts als Haut und Beinen bestehend wird (Lyra Lth. Bauer Dathe); die Aehnlichkeit der Heuschrecke mit dem Rückgrat und seinen Wirbeln (Glassius Köhler Vaih.) ist nicht vorhanden, nur etwa die Stellung der Springfüße der Heuschrecke läßt Vergleichung der hervorstehenden *scapulae* (Schulterblätter) damit zu (Geier), aber scharfkantige und vom Brustkasten abstehende Schulterblätter (*scapulae alatae*) sind für lungenstichtigen, nicht senilen Habitus charakteristisch. Auch mit Hitz. Böttch. Luzz. Grätz das Bild von dem nicht mehr erectionsfähigen Phallus zu verstehen müssen wir unterlassen: denn Erschlaffung und Schwund reimen sich nicht mit dem auf etwas durch Schwere Lästiges führenden **הסרב** zus. Der Midrasch deutet **החגב** durch **קריסולית** (Knöchel) und das Targ. übers. demgemäß: schwellen werden die Knöchel (**אֶסְתוּוֹרִי** vom pers. *ustunwār* fest) deiner Füße — unannehmbar weil die Knöchel keinen Vergleichspunkt zur Heuschrecke bieten und keine Aehnlichkeit mit deren Springfüßen haben. Auf das Richtige führt der Talmud, welcher **החגב** glossirt: **אֵלֵי עַגְבוֹת**, das sind die Hinterbacken (*nales*),

vgl. arab. **عَجَب** Steißbein *os coccygis*, syn. **عَجَر** wie talmudisch **עגבור** mit **עגב** wechselt. Es ist wirklich nichts wahrscheinlicher als daß **חגב** ein Bild der *coxa* ist, der hinteren Beckengegend, wo der Unterkörper im Hüftgelenk äquilibrirt und wo beim Aufstehen und Gehen die Bewegung durch die dort concentrirten Muskelkräfte Impuls und Richtung empfängt. Dieser Körpertheil kann die Heuschrecke heißen, weil er den Mechanismus in sich schließt, den an der Heuschrecke die zweigliederigen, meist spitzwinkelig gestellten Springfüße darstellen. Von dieser *coxa*, dem Kreuze gilt das **יסרב** im eigentlichsten Sinne: das Mark schwindet aus den Knochen, die Elasticität aus den Muskeln, die Knorpelsubstanz und Schmiere aus den Gelenken und infolge dessen schleppt sich der Mittelkörper mühsam fort oder: er wird mühsam fortgeschleppt (*Hithp.* als Passiv wie 8, 10); er ist steif, bes. des Morgens, und der Alte gewöhnt sich mehr und mehr die Arme rückwärts zu legen und sich selber von hinten zu schieben. Günstig dieser Deutung (aber nicht für sie bedingend) ist der Anklang von **חגב** an **עגב** = **κόκκυς** (womit das Steißbein als Kukuksbein bezeichnet wird). Auch

der Verbalstamm **حَب** bietet einen analogen Namen: nicht **حَب** was den Luftkanal bez. (nicht aber, wie Kn. meint, das Athmen selber, denn das Verbum bed. abscheiden, eine Scheidewand, mischnisch **מחיצה**, bilden), wol aber das schon von Bochart verglichene **حَبَّة**, welches die Spitze, dualisch die Spitzen oder Vorsprünge der beiden Hüftbeine bed. (s. Lane's Lex.), welche zusammen mit dem dazwischen liegenden Kreuzbein den Beckenring bilden.

Von der Erlahmung der Bewegungskraft kommt die Allegorie auf das Ersterben der sinnlichen Begehrungen und der ihnen dienenden Organe: *und es versagt die Kapper*.. Die Bed. Kapper ist für

הַאֲבִינָה bezeugt durch LXX (*ἡ κάππαρις*, Arabs: *الكبر*) Syr. ܐܒܝܢܐ) Hier. (*capparis*), und zur Bestätigung gereicht dieser Wider-
 spruch das mischnische *אביונה*, welches im Unterschiede von den *המרה*
 den zarten Zweigen und *קפריסין* d. i. den Schalen der Früchte die
 schalenförmigen Blütenkospen des Kappernstrauches (*צֶלֶף*¹) und nicht
 die Beeren im Allgem., wie Buxtorf angibt, bed. (s. die im Glossar
 S. 97 angeführten Stellen). Dieses *אביונה* des Talmud wird freilich
 nicht ausgesprochen und punktirt, aber dies macht keinen Unterschied,
 da *אביונה* sich zu *אביונה* lediglich als lautliche Potenzirung,
 umsch. um den Kappernamen von dem Fem. des Adj. *אביון*, welches
egena bed., zu unterscheiden. Im Grunde aber sind beide eins,
 da *אביונה* das Begehren (*Abulwalid*²: *الارادة*, Parchon: *ההארה*,
 et.: *ἡ ὀρεξις* Lth.: *alle Lust*) oder Dürftigkeit (Syr. in seiner
 Übers. dieses Satzglieds) bezeichnen könne, ist unmöglich, weil die
 Annahme beispieillos und unbegreiflich wäre; nur etwa die begehrende
 Seele oder das begehrende Glied (s. Kimchi) könnte so genannt sein.
 Nun heißt aber so die Kapper, welche wie noch heute so vor Alters
 verwendet ward, den Speisen einen pikanteren Geschmack zu geben;
 daher derer die das Essen anwiderte — sagt Plutarch *sympos. VI*
2 — gewannen, als sie Kappern gekostet hatten, schnell den
 Appetit (*τὴν ὀρεξιν*) wieder und bewährten ihn. Man sagt auch, daß
 die Kapper ein die Geschlechtslust erregendes Mittel (*Aphrodisiacum*)
 und mittelalterliche Belege dafür lassen sich wirklich beibringen,
 ältere aber fehlen; Plinius *h. n. XX*, 15 (59) weiß davon nichts,
 wohl er dort Gebrauch und Wirkungen der *capparis* ausführlich
 berichtet. Der Talmud erkl. *האביונה* durch *המרה*, der Midrasch
הארה Targ. *משכבא* (nicht *משכנא*), aber indem sie das Wort unmittelbar
 auf die Kapper in diesem Sinne fassen. Bed. also *האביונה*
 die Kapper, so haben wir davon daß sie zum Liebesgenuß reizt abzu-
 weichen, und noch weniger werden wir das Wort mit jüd. Ausll., denen
 sich zugesellt, vom Geschlechtsgliede selbst verstehen; der von
 Plutarch verglichene arab. Kappernname *عتر*, der auch obscönen Sinn hat,
 bezeichnet auch andere Gewürzpflanzen. Wir werden um so sicherer
 sein, wenn wir vom Geschlechtstribe absehen und nur den Selbst-

1) Der Kappernbaum heißt mischnisch *צֶלֶף* und wird *Beza* 25^b vgl. *Schab-*
bat 30^b (wo der dem Gamaliel entgegnende Schüler nach J. S. Blochs Vermutung
 der spätere Apostel Paulus ist) und *Bathra* 28^b wegen seiner unüberwindlichen
 Lebenskraft, seiner schnellen Fruchtentwicklung und mannigfaltigen Erträge-
 nis. Kappern in Essig heißen *Schabbath* 110^a *צלפים בחומץ*. Den Kappern-
 baum, sagt *Berachoth* 36^a, pflanzen die Leute *אדם רשוע* d. i. mit Absehen
 auf das Gezeig; die hier gemeinten eßbaren Zweige heißen *שוריר* (*שוריר*). Ein
 anderer Name des Kappernbaums ist *נצפה* *Demai* I, 1. *Berachoth* 36^a 40^b und ein
 anderer Name der Kappernblütenknospe *פריה דבוטריה* *Berachoth* 36^b (vgl.
 auch unter *אביונה* und *צלף*).

2) In seinem von Neubauer, Oxford 1873. 4., herausgegebenen Wurzelwörter-
 buch (*kitāb el-uṣūl*).

erhaltungstrieb, näm. den Nahrungstrieb, festhalten, da auch אֲכִילָה (v. אָכַל, dessen Wurzelbed. ‚begehren‘ außer Zweifel steht¹⁾) den Armen als den bez. welcher nach dem zur Lebenserhaltung Unerläßlichen begehrt (syn. פָּקִיד / فقير *hiare*); die Kapper wird demgemäß אֲכִילָה heißen als *appetitiva* d. h. den Reiz zur Eblust in sich schließende und erregende. Und der Sinn wird nun nicht sein, daß der Greis einer Kapperbeere gleiche, welche überreif geworden ihre Schale bricht und ihre Körner verstreut (Rosenm. Winer im RW Ew. Taylor u. A.), wie auch LXX Symm. (καὶ διαλυθῇ ἡ ἐπίπονος d. i. wie Hier. es übers. *et dissolvetur spiritus fortitudo*, viell. ἐπίπονος des Geistes Straffheit oder Spannkraft) und Hier. das Bild verstehen, sondern da sich voraussetzen läßt, daß der an sich bedeutsame Name der Kapper auch bedeutsam für das Bild sein wird: *capparis est irrita sive vim suam non exerit* (אֲכִילָה als innerlich trans. *Hi.* v. פִּיר: sie übt Brechung d. i. Vereitelung) d. h. selbst solche Reizmittel wie die Kapper, diese Appetitsbeere, vermögen dem erschlafteu und verschleimten Magen des Greises nicht aufzuhelfen (so z. B. auch Bullock). Hitz. behauptet zwar, daß das Aufhören des Liebesgenusses im Alter nicht übergangen werden durfte, aber 1) würde die Anwendung künstlicher Reizmittel dieses Naturtriebes den Greis, der hier ohne Bezug auf sein Vorleben und seine sittliche Artung als solcher beschrieben wird, zu einem Wollüstling machen und 2) zeigt die Moralstatistik, daß mit dem Ersterben des Leibes keineswegs immer auch (obwol dies naturgemäß wäre Gen. 17, 17. Röm. 4, 19) die Wollust erstirbt; zudem ist der Verf. des B. Koheleth kein Juvenal oder Martial, um sich wie manche seiner Ausll. in Schaustellung der *res venereae* zu gefallen. Und dazu kommt noch im Hinblick auf 5^b, daß das Aufhören der Ernährung als letztes Anzeichen des sicheren Schrittes herannahenden Todes passender ist als das Aufhören der Geschlechtslust: denn — so fährt der Verf. nach dieser Beschreibung der krankhaften Involutionerscheinungen des Greisenalters fort — *hingeht der Mensch zu seiner ewigen Behausung und umherziehen auf der Straße die Klagemänner*. Man beachte daß das *antequam* des *Memento creatoris tui in diebus juventutis tuae* sich in v. 6. 7 fortsetzt. Dreimal wiederholt sich צַד אֲשֶׁר לֹא. Die Hauptgruppe der Schilderung ist dem mittleren צַד אֲשֶׁר לֹא untergeordnet; dieses Verhältnis kennzeichnet sich auch noch in v. 4 durch die Subjectivform וְיָקִים syntaktisch und besteht auch in v. 5 logisch fort, obwol ohne grammatisches Anzeichen; denn וְיָפַר und וְיָצִיא sind Indicative. Hienach will der Satz mit 5^b nicht abschließend sein; wolbedacht beginnt die Accentuation mit כִּי keinen neuen Vers: die vorgeführten Symptome des Marasmus werden hier daraus erklärt, daß der Mensch sich auf dem Wege zum Grabe und, wie wir sagen, schon mit einem Fuße im Grabe befindet. Das Part. הֹלֵךְ ist also hier nicht sowol Aus-

1) s. Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien I S. 62 f. Auch das arab. أَدَى bed. in der Sprache des Negd nichts Anderes (Mittheilung Socins).

druck des *fut. instans* (*iturus est*) wie 9, 10 als des Präsens (Venet. ἀπεισι), vgl. Gen. 15, 2., wo auch diese zwei möglichen Auffassungen in Frage stehen. ‚Ewiges Haus‘ hieß die Todtengruft nach Diodorus Sic I, 51 auch bei den Aegyptern: τοὺς δὲ τῶν τετελευτηκότων τάφους αἰδίους οἴκους προσαγορεύουσιν und auch in alten lat. Schriftdenkmälern findet sich *domus aeterna* (s. die Belege bei Kn.); die trostlose Benennung, welche der noch ungelichteten Hadesvorstellung entspricht¹, hat sich im jüdischen Munde trotz der mittlerweile aufgegangenen Auferstehungshoffnung erhalten, vgl. Tob 3, 6 in dem Gebetswort: ἐπιταξον ἀπολυθῆναι με τῆς ἀνάγκης ἣδη εἰς τὸν αἰώνιον τόπον; *Sanhedrin* 19^a בית עולמים der Friedhof von *Husal*; בחד בית עולם auf einem Friedhof, בגי בית עולם drin im Friedhof, בחד בית עולם an der Thüre des Friedhofs *Vajikra rabba* c. 12 nebst den im Glossar S. 198 angeführten Stellen. Der folg. Satz will sagen daß die Klagemänner schon auf der Straße umhergehen (vgl. סבב Hohesl. 3, 3 und das *Pil.* ebend. v. 2. Ps. 59, 7), auf den Tod des Hinsterbenden wartend und sich erkundigend, ob er nicht etwa erfolgt sei. Wir würden sagen: der Leichenbitter hält sich schon in der Nähe des Hauses, um zur Hand zu sein und seine Dienste anzubieten. Denn הַסֹּפְרִים sind hier, wie von Kn. Winz. u. A. richtig erklärt wird, die zur Trauermusik (mit Horn שִׁפְרִיא *Moëd katan* 27^b oder Flöten חֲלִילִים, allerwenigstens zweien *Kethuboth* 46^b, vgl. lat. *siticines*) und Todtenklage (הַסֹּפֵר) gedungenen Klagemänner סֹפְרֵי (סֹפְרֵי), *qui conducti plorant in funere* (Horaz *poet.* 433), woneben es auch Klagefrauen מְקַנְנֹת (lat. *praeficae*) gab (Buxtorf, *Lex. talm.* Col. 1524 s.) — eine Sitte, welche nach 2 S. 3, 31. Jer. 34, 5 in hohes Altertum zurückreicht. Der Talmud enthält mehrere solcher Todtenklagelieder wie z. B. das eines Klagemannes (הַהוּא סֹפֵר) auf R. Abina: Palmen schüttern das Haupt ob des palmengleichen Gerechten u. s. w. und des berühmten Klagemanns Bar-Kippuk bei ebendiesem Trauerfall: Wenn in Cedern die Flamme fällt, was sollen die Ysop des Gemäuers machen u. s. w. (*Moëd katan* 25^b)² — manche סֹפְרֵים waren hienach elegische Dichter. Auf das Leichenbegängnis selber bez. sich 5^b nicht, denn Umzug der Klagemänner um die Bahre müßte deutlicher ausgedrückt sein und daß sie vor der Beerdigung in den Straßen (Jes. 15, 3) umhergezogen seien ist keine Sitte, von der wir wüßten — sie bildeten einen Bestandtheil des Leichencondukts, in Judäa, wie *Schabbath* 153^a zu u. St. bemerkt wird, hinter und in Galiläa vor der Bahre (הַמְשָׁה); vor dem Todesfall zu klagen, um ihn wo möglich rückgängig zu machen, war nicht Geschäft der Klagemänner, sondern der Ange-

1) Der Syr. setzt בית עולמים deshalb in כְּמִן לַמְּלָכָה *domum laboris sui* um, was wol nach Iob 3, 17^b zu verstehen.

1) Vollständig mitgetheilt in Wissenschaft Kunst Judenthum S. 230 ff. Vgl. über die hauranische Todtenklage Wetzsteins Abh. über die syrische Dreschtafel in Bastians Zeitschr. für Ethnologie 1873. Der 5. Abschnitt bespricht die Dreschtafel als Paradebett.

hörigen (Hitz.), welche nicht so schlechtweg **הסופרים** heißen würden. Das Targ. übersetzt: „und umhergehen werden die Engel welche Rechenschaft von dir fordern gleich den Trauersängern welche auf der Straße umhergehen, um aufzuschreiben welche Rechenschaft von dir zu geben ist.“ Es ist unnöthig, **בְּסוֹפְרֵיהֶם** in **בְּסוֹפְרֵיהֶם** (*instar scribarum*) umzuändern. Nach der Vorstellung des Targumisten gehen die Sôfdim draußen umher, um Material für die Todtenklage zu sammeln. Sehr gewissenhaft ging es bei der Todtenklage nicht immer zu, weshalb *Berachoth* 62^a gesagt wird: „Wie Vergeltung geübt wird an den Todten, so wird Vergeltung geübt an den Klagemännern (Leichen-sängern, Leichenrednern) und denen die in ihre Klageworte einstimmen“ (**וְהַעֲנוּיִם אַחֲרֵיהֶם**, arab. *reddâtât* die Respondirenden). Am nächsten liegt es, den Zweck des Umgehens der Klagemänner darin zu sehen, daß sie, wenn der Todesfall eintritt, auf dem Platze sein wollen.¹

Auf die zwei **לֹא יֵרָאֶה** v. 1. 2 folgt ein drittes; das 1. nahm das Greisenalter mit seiner Unannehmlichkeit im Allgem. in Aussicht, das 2. beschrieb ins Einzelne die sich da als Vorboten des Todes einstellenden körperlichen Gebrechen, das 3. veranschaulicht den Zusammenbruch des Leibeslebens, unter welchem sich die Scheidung des Leibes und des Geistes und die Rückkehr beider zu ihrem Ursprung vollzieht v. 6. 7: *Ehe zersprengt wird der Silberstrang und zerschellt die Goldschale, und zerbrochen wird der Eimer am Quickborn und zerschellt wird das Rad in die Grube hinein, und zurückkehrt der Staub zur Erde als das was er gewesen und der Geist zurückkehrt zu Gott der ihn gegeben.* Ehe wir auf den Inhalt eingehen, erledigen wir einiges Formelle. Das *Chethib* **יִרְחַק** lassen wir willig fallen, denn jedenfalls soll gesagt werden, daß der Silberstrang außer Thätigkeit gesetzt wird, und dafür ist **יִרְחַק**, mag man **יִרְחַק** oder **יִרְחַק** (Venet. *μακρυνθῆναι*) lesen, ein zu unbestimmtes und vorausgesetzt, daß mit dem Silberstrang ein Bestandtheil des Körpers gemeint ist, sogar unpassendes Wort, da die zu fungiren aufgehörenden Organe nicht von dem ersterbenden Körper fernweg gethan werden, sondern als erstorbene an und in ihm verbleiben. Aber auch das *Keri* **יִרְחַק** hat seine Schwierigkeit. Das V. **יִרְחַק** bed. zusammenbinden, verketten; das biblische Hebräisch gebraucht es von Fesselung Gefangener Nah. 3, 10 vgl. Jes. 40, 19 (Ketten zum Schmuck), das nachbiblische Hebräisch von Bin-

1) Die arabische Todtenklage läßt sich nicht ohne weiteres zur Illustration des **הסופרים בשוק** verwenden. Doch glaube ich dem Leser nicht vorenthalten zu sollen was mir Wetzstein schrieb: „Die Männer nehmen in Damask allerdings an der Todtenklage theil, sie umwandeln das Bassin im Hofe des Hauses mit den Klagefrauen und geberden sich weibisch; auf den Dörfern aber geschieht dies nicht. Ob aber das **בשוק סבב** nicht als Beleg dienen könnte, daß man im Altertum auch in den Städten, wie heutigentags auf den Dörfern, die *menassa* (das Paradebett) mit dem Trauerzelte auf einem öffentlichen Platz außerhalb des Trauerhauses aufstellte? War dies der Fall, so konnten die **סופרים** wol öffentlich erscheinen; nur möchte ich dann darunter keine Miethskläger, sondern nur die Angehörigen des Todten verstehen.“ Aber dem **סבב** müßte dann die **מָטָה** wie Ps. 26, 6 der **מִזְבַּח** als Objekt des Umkreisens beigegeben sein.

dung = Verschließung (Gegens. von פתח *Pesikta* ed. Buber 176^a, wov. *Mezia* 107^b שורה וירחקה Mauer und Verzäunung), das Arabische von Verschließung und Schließung eines Lochs, Risses, Spalts (z. B. *mur-tatik* eine Pflanze mit noch geschlossener Blütenknospe, *rutik* Unzugänglichkeit). Der Targumist glaubt hienach נִרְחַק von Bindung = Lähmung (נִרְחָצִים), Raschi und AE von Verschrumpfung, verstehen zu dürfen¹; dies darf als möglich gelten, jedoch bietet sich für נִרְחַק, von einem חבל gesagt, zunächst die Bed. ‚fest verknüpft w.‘ dar, diese gibt aber keinen passenden Sinn und man hat deshalb dem *Ni.* die entgegengesetzte Bed. der Entfesselung *discatenare* (Parchon Kimchi) gegeben, dies jedoch ohne erweisliche Berechtigung, denn privatives *Ni.* ist unbelegbar Ew. § 121^e, נָלַב Iob 11, 12 bed. nicht des Herzens (Verstandes) beraubt s., sondern Herz (Verstand) gewinnen. Da man nun aber doch hier des Begriffs der Losknüpfung oder Zerreißung (LXX ἀνατρεπῆ, Symm. κοπήσαι, Syr. נִרְחַס v. נִרְחַס *abscindere*, Hier. *rumpatur*) bedarf, so hat man nur die Wahl, נִרְחַק entw. trotz des Anscheins des Gegentheils in der Bed. *constringitur* von gewaltsamer Zusammenziehung der langhin sich erstreckenden Schnur zu fassen oder mit Pfannkuche Ges. Ew. נִרְחַק zu lesen, was man nach Jes. 33, 20 (נִרְחַקִּי) vgl. Richt. 16, 9. Jer. 10, 20 erwartet; Hitz. erreicht das Gleiche, indem er נִרְחַק = נִרְחַק v. خرق zerreißen (von dem

dabei hörbaren Geräusch²) erklärt, und Böttch. indem er נִרְחַק emendirt, aber ohne Halt im hebräischen und chaldäischen Sprachgebrauch. Die נִרְחַק, welche zu einem zweiten Bilde verwendet wird, ist jedenfalls ein Gefäß von runder Form (v. נָלַב wälzen, walzen, runden) wie die das Oel aufnehmende und den sieben Lampen des Leuchters zuführende נִרְחַק (Trg. נִרְחַק) in Sach. c. 4., וְנִרְחַק aber vom Auslaufen des ohnehin nicht genannten Oels zu verstehen (Lth. *und die Guldenquelle verlauffe*) wäre gegen den Sprachgebrauch, es ist metaplastische Form für נִרְחַק *et confringitur* wie נִרְחַק Jes. 42, 4 für נִרְחַק v. נִרְחַק Ps. 2, 9., wovon נִרְחַק³ das regelrecht gebildete *Ni.* (dessen Fut. נִרְחַק Ez. 29, 7). Wir sagten, daß das Oel nicht ausdrücklich genannt werde. Ist es aber vielleicht mit נִרְחַק gemeint? Die נִרְחַק oberhalb des Leuchters, den Sacharja schaut, war laut v. 12 mit zwei Schnauben von Gold (נִרְחַק) versehen, in welche zwei zu beiden Seiten stehende Oelbäume die büschelartigen Enden ihrer Zweige einsenkten, von denen gesagt wird, daß sie von sich aus נִרְחַק in den Oelbehälter entleerten. Hier ist offenbar הזהב das eine Mal das edle Metall, aus dem die Schnauben bestehen, und das andere Mal das flüssige Gold des in den

1) Aehnlich versteht LXX και συντρεχάσας (d. i. wie Hier. im Comm. es erklärt, *si fuerit in suo funiculo convoluta*), was unmöglich.

2) s. meine Abb. Physiologie und Musik u. s. w. S. 31.

3) LXX unpassend τὸ ἀνέμειον, was *per synecdochen partis pro toto* den Säulenknäuf bed. So sind wol auch Symm. τὸ περισπερές, Hier. *villa*, Syr. מִסְכָּה (Apfel), Venet. τὸ στέφος gemeint. Beim Arabs heißt diese am Capitäl hervorragende Verzierung تبريز (Prominenz).

Fruchtzweigen enthaltenen Oeles. Demgemäß versteht Hitz. auch hier **גֵּלָה הַזֶּהָב**, indem er die **גֵּלָה** als Bild des Leibes, das goldige Oel als Bild der Seele und die Silberschnur als Bild der Lebenskraft faßt. So mit Hitz. **גֵּלָה הַזֶּהָב** nach der sacharjanischen Grundstelle verstehend habe ich die Deutung der Bilder in Psychol. S. 228 folgendermaßen zurechtgestellt: Silberschnur = die den Leib als lebendigen haltende und tragende Seele, die an dieser Silberschnur herabhängende Ampel = der von der Seele belebte und also von ihr abhängige Leib, das goldige Oel = der Geist, von dem Spr. 20, 27 gesagt wird, daß er eine Gottesleuchte ist, wie in einem indischen Lehrgedicht: „Der Geist, der einige, erleuchtet die Sinne, an deren Spitze der Verstand, wie die Lampe ein Gefäß.“ Ich meine daß sich diese Deutung des goldigen Oels besser empfehle als Zöcklers von Dächsel angeeignete Deutung desselben von dem edlen kostbaren Fluidum des Blutes; denn ist **הַזֶּהָב** metaphorische Bez. des Oels, so hat man sich dieses als Brenn- und Leuchtstoff zu denken, das Princip lichten Lebens aber im Menschen ist der Geist (**נֶשְׁמַת הַיִּימ** oder **רוּחַ הַיִּימ**) und auch dort bei Sacharja ist das Oel, welches den Leuchter zum Leuchter macht, Bild des Geistes (v. 6 **כִּי אֶסְבִּירְוֹהִי**). Aber, wie man auch deute, es ist nicht wahrscheinlich, daß hier bei gleicher genitivischer Verbindung **הַבֶּסֶק** von Stoff und Qualität, **הַזֶּהָב** dagegen vom Inhalt zu verstehen sei. Ein Goldgefäß ist seinem nächsten Sinne nach ein Gefäß welches aus Gold besteht, also ein Gefäß kostbarster Art. In Stücke zerschellen kann freilich ein goldenes Gefäß nicht, aber man braucht nicht deshalb ein irdenes und nur vergoldetes wie unter dem Silberstrick einen nur von Silberdraht durchflochtenen (Ges. im *thes.*) zu verstehen, **רָצִין** kann auch das heißen was gewaltsam eingedrückt oder geknickt ist Jes. 42, 3 vgl. Richt. 9, 53. Bed. nun aber **גֵּלָה הַזֶּהָב** das goldene Gefäß, so ist die Bez. des Bildes auf den Leib und zugleich des Silberstricks auf die Lebenskraft oder die Seele ausgeschlossen, denn das Belebende steht doch über dem Belebten, die zwei Metallbilder in dieser ihrer Vertheilung lassen sich bei dieser Beziehung nicht begreifen. Wir haben also, da **גֵּלָה הַזֶּהָב** nicht der Leib selbst, zu fragen: was am menschlichen Leibe wird einem Silberstrick und einem Goldgefäß, was weiterhin einem Eimer am Quell und einem Rade oder einer Winde (Werkzeug zum Auf- und Abwinden) verglichen? Winzer schneidet diese Frage von vornherein ab, indem er in beiden Doppelbildern nur im Allgem. den Ged. dargestellt findet: *antequam vita ex tenui quasi filo suspensa pereat* und (was wesentlich dasselbe) *antequam machina corporis destruat*. Auch Gurlitt protestirt gegen allegorische Ausdeutung des Einzelnen, kann aber doch nicht umhin, spezieller als Winzer zu deuten. Zwei Momente — sagt er — sind es, welche wenn der Mensch stirbt am gewaltigsten der Warnehmung entgegenreten: das Erlöschen des Bewußtseins und der völlige Stillstand, gänzliche Verfall des leiblichen Organismus; das Erlöschen des Bewußtseins wird versinnbildet durch die goldene Lampe, die an silberner Schnur inmitten des Hauses oder Zeltes aufgehängt ist und nun da die Schnur zerreißt, die sie hält,

herunterstürzt und zerschellt, so daß alsbald tiefe Dunkelheit entsteht; die Zerstörung des leiblichen Organismus durch einen Brunnen, an welchem die wesentlichen Bestandtheile seiner Maschinerie, Eimer und Rad, zertrümmert und für immer unbrauchbar werden. Diese Deutung Gurlitts gewährt der Erwartung allegorischen Sinns, mit welcher wir an v. 6 herantreten, ausreichende Befriedigung und wir würden uns dabei zufrieden geben, wenn nicht eines der Bilder uns ohne langes Suchen spezieller allegorischen Sinn entgegenhielte: der Eimer am Quickborn oder Sprudelquell (הַיָּבֵר nicht בֵּר, weil durch עַל-הַמַּבְיץ determinirt) ist ohne Zweifel das bis zum letzten Athemzuge des Sterbenden thätige Herz, welches einem Eimer gleicht, der ohne Unterlaß Blut in sich aufnimmt und wieder ausschüttet oder von sich gibt. Daß das Blut wie lebendiges Wasser den Leib durchquelle, ist eine auch ohne Erkenntnis des Kreislaufes erkennbare und fühlbare Thatsache; Quell (מְקוֹר) und Blut erscheinen auch anderwärts als zusammentretende Begriffe Lev. 12, 7 (vom Menstrualblut) und נִשְׁבֵּר, wie hier das vom Eimer gesagte וְהִשְׁבֵּר, ist ein übliches Schriftwort von dem in den Zustand des Todes oder der Todesnähe gerathenden Herzen Jer. 23, 9. Ps. 69, 21. Von hier aus ergibt sich auch für גִּלְתָּ הַזֶּה die Forderung spezieller allegorischen Sinns und ist, wie Gurlitt annimmt, das zu Grunde gehende goldene Gefäß ein Bild des erlöschenden Selbstbewußtseins (wobei immer bedenklich daß der bei dieser Deutung charakteristische Zug des Lichts im Bilde fehlt), so liegt es nahe, weiter zu gehen und das goldene Gefäß geradezu vom Haupte des Menschen zu verstehen und zu וְהָרֵץ גִּלְתָּ הַזֶּה die durch וְהָרֵץ אֶת-גִּלְתָּהּ ausgedrückte Zerschmetterung des Schädels Richt. 9, 53 zu vergleichen; viell. dachte der Verf. bei גִּלְתָּ an das stamm- und sinnverwandte גִּלְגֵּל, aber auch übrigens ergab sich die Vergleichung des Hauptes, dessen Schädelknochen eine ovale Schale bilden, mit einer גִּלְתָּ von selber. Freilich ist nach altertümlicher Anschauung nicht das Haupt, sondern das Herz die Werkstatt des Geisteslebens; im Herzen, sagt einmal Ephrem (*opp. syr.* II, 316), ergeht sich der Denkgeist (*chuschobo*) wie in seinem Palaste und der Verstand, sagen auch die Araber¹, sitzt im Herzen und also zwischen den Rippen. Alles wodurch גִּלְתָּ und נֶפֶשׁ afficirt wird — so lautet, kurz formulirt, die ältere biblische Vorstellung — tritt in לֵב ins Licht des Bewußtseins. Aber das B. Koheleth gehört einer Zeit an, in welcher man geistig-psychische Vorgänge in mittelursächliche Bez. zum Haupte zu setzen begann; das B. Daniel repräsentirt diese neuere Vorstellungsweise 2, 28. 4, 2. 7. 10. 7, 15. Ein goldenes Haupt (הַיָּשָׁה הִיא הַדָּבָא) hat dort das Monarchienbild im Traume Nebucadnezars 2, 32. 38., das Haupt heißt golden als *membrum praecipuum* des menschlichen Leibes, es wird dem Golde als dem Werthvollsten verglichen wie umgekehrt רֶאשׁ als metaphorische Bez. des Werthvollsten gebraucht wird. Die Zerschmetterung des Hauptes, der Todesstreich, den es empfangen, zeigt sich darin, daß der Tod-

1) s. Nöldeke, Poesien der alten Araber S. 190.

krankte den Kopf nicht aufrecht zu halten vermag, daß dieser willenlos sich nach dem Gesetz der Schwere senkt, so wie auch darin daß das Gesicht die veränderten Züge annimmt, die wir als *facies hippocratica* bezeichnen, und daß die Sinne allmählich erlöschen — vor allem aber ist an das gedacht was Ovid einmal von einem Erliegenden sagt: *et resupinus humum moribundo vertice pulsat*. Fragen wir nun weiter nach der Bed. des Silberstrickes, so kann selbstverständlich darunter nichts gemeint sein, was örtlich über der Goldschale sich befände und diese als abhängige unter sich hätte; auch גִּלְגַּל הַכֶּסֶף selbst läßt ja kein so buchstäblich gleiches Gegenbild zu, die Concavität der גִּלְגַּל ist nach unten und die einer גִּלְגַּל nach oben gekehrt. Der Silberstrick wird gefunden sein, wenn ein Bestandtheil des Körpergefüges aufgewiesen wird, welcher in einem wechselbezüglichen Zusammenhange, dessen Zerreißung den Tod nach sich zieht, zu Haupt und Hirn steht. Nun hängt aber bekanntermaßen das Sterben schließlich immer vom Hirn und oberen Rückenmarke ab und schon die Alten deuteten den Silberstrick vom Rückenmark, welches mit einem dem Silberstrick verwandten Bilde terminologisch חֵט הַשִּׁרְרָה (der Rückgrats-Faden) genannt wird und als strangförmige Verlängerung des Gehirns in den Rückgratskanal hinab nicht passender benannt werden kann, der Kern ist grau, die äußere Rinde aber weiß; indes wollen wir nicht behaupten daß חֵט הַכֶּסֶף auf die weiße Farbe hindeute, das Rückenmark aber verhält sich in seinem Werthe für das Leben des Menschen wirklich zum Hirn wie Silber zum Golde. Da nicht gewaltsamer, sondern natürlicher Tod in Rede steht, so ist das Tödliche, welches das Rückenmark trifft, nicht irgendwelche mechanische Verletzung, sondern, je nachdem man יִרְחַק erklärt oder es in יִרְחַק ändert, entw. als Constriction = Zusammenschrumpfung, Schwund, Erschöpfung oder als Entkettung = Paralyse oder Lähmung, oder als Zerreißung = Zerstörung des Zusammenhangs der einzelnen Theile zu denken; am meisten empfiehlt sich die Emendation יִרְחַק, jedoch bleibt es möglich, daß יִרְחַק im Sinne krankhafter Contraction (siehe Raschi) gemeint sei; jedenfalls ist das Geschick der גִּלְגַּל die Folge des Geschicks des חֵט, dieser trägt und hält die גִּלְגַּל und zerreißt nicht ohne daß es zugleich um diese geschehn ist, wie auch wirklich Hirn und Rückenmark in solidarischem Zus. stehen und das Haupt vom Rückenmark (letztentscheidend von dem sogen. verlängerten Mark) aus den Todesstoß empfängt.¹ Wie Silberstrick und Schale, so stehen auch der Eimer und Quell und das Rad in Wechselbez. Wir sagen nicht: das Rad am Brunnen, wie von Hitz. Ew. u. A. übersetzt wird; denn 1) heißt der Brunnen בְּאֵר, nicht בּוֹר (בּוֹר), welches sprachgebräuchlich (s. Hitz. zu Jer. 7, 9) die Grube und insbes. die Regenwassergrube (Cisterne) bed., eine solche aber bedarf keines Rades und ist auch durch das was abgebildet werden soll ausgeschlossen; 2) heißt es absichtlich nicht אֶל-הַבּוֹר (wie פֶּלֶא-עַל-הַמְּבִרֵי),

1) Viele Ausll. (neuerdings Ew. Hgst. Zöckl. Taylor u. A.) verstehen die Silberschnur vom Lebensfaden — das Rückenmark ist ohne Bild dieser Lebensfaden selber.

sondern אל-הבור, damit man אל-הבור nicht als virtuelles Adj. zu גלגל fasse (das am בור befindliche Rad), sondern als Angabe des Orts, wohinein das Rad fällt indem es zerschellt wird. Richtig LXX על המבוי $\epsilon\lambda\lambda\alpha\iota\tau\acute{o}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{\alpha}\chi\chi\alpha\upsilon\omicron\upsilon$ und אל הבור $\epsilon\lambda\lambda\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{\alpha}\chi\chi\alpha\upsilon\omicron\upsilon$. Das Bild ist von einem durch Graben aufgefundenen, also tief gelegenen Quell (מביע) mit künstlicher Fassung entnommen; aus diesem wird das Wasser mittelst eines an einem Seile befestigten Eimers (ביר Gen. 24, 14., ein ebenso neckisch mit griech. $\acute{\alpha}\lambda\delta\omicron\varsigma$ zusammenfallendes Wort, wie die S. 13

Z. 9 v. u. S. 69 Z. 22 erwähnten, wov. ܐܠܗܐ ausschöpfen, gleichsam aus-eimern; syn. ܕܝܠܐ Schöpfgefäß, assyr. di-lu Zodiacalzeichen des Wasser-trägers) heraufgezogen und um dieses zu erleichtern ist oben ein Rad oder eine Winde (Rolle) angebracht (syr. ܕܝܠܐ), woran sich das Seil auf- und abwindet (s. Smiths engl. Bibel-Lexikon unter *well* Brunnen).¹ Der Midrasch verweist mit $\text{כאילין גלגלים דציפורי}$ auf die mit solchen als Flaschenzug (Polyspast) dienenden Rollen versehenen tiefen Ziehbrunnen der Bergstadt Sepphoris. Rad und Eimer stehen in so engem Wechselverh. wie Luft und Blut, welche sich in der Lunge begegnen. Das Rad ist ein Bild des Athmungsapparats, welcher sich mit seinen Einathmungen und Ausathmungen wie ein Ziehseil auf- und abwindet. Die Kehle hat als Respirations- und Sprechorgan ihre Namen גִּירָן (Ps. 115, 7) und גִּירָה (s. zu Spr. 1, 9) von גָּרָה oder גָּרַר ziehen $\sigma\pi\alpha\nu$ ($\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\lambda\epsilon\alpha$ Weish. 7, 3). Wenn dieses Rad seine mühsamen letzten Schwingungen macht, so entsteht das Todesröcheln oder Sterbegerassel. Es ist ein eigentümliches, dem der es einmal gehört hat unvergeßliches Schnarren, unter welchem das Rad zu Ende schwingt — der sogen. Stickfluß, welcher darin besteht, daß das Secret, welches der Sterbende nicht aushusten kann, sich in den Luftwegen mit grellem Geräusch auf- und abbewegt und ihn endlich erstickt. Wenn so die Athmungen immer schwächer werden und oft Minuten lang aussetzen und zuletzt ohne Wiederkehr stillstehn, dann geschieht was hier als Zerschelltwerden des Rades in die Grube hinein bezeichnet wird — das Leben erlöscht, der in den letzten Zügen Gelegene wird eine der Gruft (בִּיר Ps. 28, 1 und häufig) anheimgefallene Leiche, das $\sigma\acute{o}\mu\alpha$ ist zu $\pi\acute{o}\sigma\mu\alpha$ (Mr. 6, 29 vgl. Num. 14, 32) geworden. Der Staub d. i. das Staubgebilde des Leibes geht zur Erde zurück gleichwie er (ursprünglich Staub) gewesen, und der Geist kehrt zurück zu Gott der ihn gegeben. וַיֵּשֶׁב ordnet sich dem עַר אֲשֶׁר לֹא auch in der Form als Subjunctiv unter; der Wechsel der vollen und verkürzten Form kommt aber auch sonst bei indicativischem Sinne vor z. B. Iob 13, 27. Ew. § 343^b. עַל שֵׁיב findet sich auch 2 Chr. 30, 9 und עַל und אַל wechseln in der jüngeren Sprache unterschiedslos; hier aber wie auch 6^b nicht ohne Absicht, der Weg abwärts soll von dem Wege aufwärts unterschieden werden (vgl. 3, 21). בְּאֶשֶׁר הָיָה ist s. v. a. בְּאֶשֶׁר הָיָה *instar*

1) Wetzstein bem. daß man besser ‚Schöpfwelle‘ als ‚Schöpfgrad‘ übersetze, da ܕܝܠܐ sich hier nicht an einem Flusse, sondern über einem Ziehbrunnen befinde.

ejus quod fuit. Der Leib kehrt zurück zu dem Staube von dem er genommen Gen. 3, 19., zu dem Staube seines Urstoffs Ps. 104, 29., und der Geist kehrt zurück zu dem Gotte seines Ursprungs, dem er sich verdankt.

Wir haben unsere Deutung der einzelnen Räthselbilder des v. 6 absichtlich nicht mit Anführung und Kritisirung abweichender Ansichten unterbrochen und begnügen uns hier mit Verzeichnung der ältesten Deutungsversuche. Die Deutung *Schabbath* 152^a erstreckt sich nicht bis auf v. 6. Der Midrasch sagt von dem Silberstrick: *זו חוט השדרה* (wie später Raschi AE u. viele Andere), von dem Goldgefäß: *זו גלגלת* (wie wir) und nur mehr scherzhaft fügt er hinzu: *גרגרת שמכלה את הזהב* (wie später Raschi AE u. viele Andere), die Kehle welche das Gold aufzehrt und das Silber durchlaufen läßt d. i. durch welche der *gulae deditus* all sein Vermögen hindurchjagt. Der leck werdende Eimer soll *כרס* der Bauch sein, welcher drei Tage nach dem Tode zu platzen pflege. Und wie für *הגלגל* auf die Ziehbrunnen von Sepphoris hingewiesen wird, so für *אל הבור* nach Iob 21, 33 auf die Erdschollen von Tiberias: er kommt tief unten zu liegen *כאילין רגביא דטבריא* gleich jenen Erdschollen des tiefegelegenen Tiberias. Das Targum geht, ohne dem Midrasch zu folgen, seinen eigenen Weg und übers.: „ehe denn gebunden wird deine Zunge [dies der *חבל*], nicht mehr zu sprechen vermögend, und zerschmettert wird das Hirn deines Hauptes *מִיִּקְרָא דְרִישָׁךְ* [dies die *גלה*], und zerbrochen wird deine Galle [= *כר*] bei deiner Leber [= *המבוי*] und dahineile [*יריץ* v. *יריץ*] dein Körper [= *הגלגל*] in das Grab hinein.“ Diese Deutungen haben wenigstens historischen und sprachlichen Werth, auch enthalten sie einzelnes richtig Erkante. Ein Quodlibet anderer Deutungen¹ findet man Psychol. S. 229 und bei Zöckler zu u. St. Ein Hauptfehler derselben besteht darin, daß sie Koheleth so reden lassen, als ob er bei Boerhave, Harvey und andern Meistern in die Schule gegangen wäre. Wunderbar in seiner Biblisch-talmudischen Medicin (1850) meint alles Ernstes, der Verf. wisse schon von Nervensystem und Blutcirculation, denn es gibt ja, wie er selbst sagt, nichts Neues unter der Sonne. Was meine Gedanken hierüber betrifft — sagt Oetinger in seinem erklärten Prediger (Sämmtliche Schriften herausgeg. von Ehmann Bd. 4 S. 254) — so getraue ich mir nicht zu behaupten, daß Salomo eine so ausgewinkelte Erkenntnis des *Systematis nervolympatici* wie auch des Umlaufs des Geblüts (*circuli sanguinis*) als die heutigen gelehrten Medici gehabt habe; inzwischen glaube ich doch, daß der h. Geist durch den Salomo unwissend also geredet habe, daß was folgender Zeit diese Ausdrücke betreffend entdeckt worden unter diesen Worten hat stattfinden können. Auch dieses Urtheil geht zu weit — das Bild des Todes, welches Koheleth entwirft, enthält keine Anticipationen neuerer Entdeckungen, es ist aber nicht ohne Werth für die Entwicklungsgeschichte der Anthropologie; denn

1) Luzzatto versteht auch diesen Vers geschlechtlich, aber er beschreibt die Agonie und den Tod und schlägt durch diese seine Abzweckung, welcher seine Stellung entspricht, alle dergleichen Fantasien zu Boden.

Schule und Poësie durchdringen sich darin, es ist ebenso erfahrungsmäßig wahr als poetisch schön.

Der Verf. ist nun zu Ende. Sein Koheleth-Salomo hat alles Irdische klein geschlagen und bleibt schließlich auf diesem Schutthaufen von *vanitas vanitatum* sitzen. Die mottoartige Losung I, 2 wiederholt sich hier wie ein *quod erat demonstrandum* als summarische Schlußfolgerung. Das im Großen und Ganzen kunstvoll angelegte Buch verhält, kreislinicht sich rundend, in das Epiphonem v. 8: *O Eitelkeit der Eitelkeiten, spricht Koheleth, Alles ist eitel*. Blicken wir von hier auf v. 7 zurück, so kann was da vom Geiste gesagt wird kein Trost sein sollen. Mit Recht sagt v. Hofmann, Schriftbeweis 1, 490: „Daß es der persönliche Geist des Menschen sei, welcher zu Gott zurückkehrt, und daß er zu Gott zurückkehre, ohne sein Bewußtsein zu verlieren, ist eine diesem Spruche fremdartige Vorstellung“. Auch Psychol. S. 410 wird willig eingeräumt, der Verf. wolle hier zunächst nur die an sich trostlose Thatsache aussprechen, daß die Bestandtheile des menschlichen Wesensbestandes dahin zurückkehren, von wo sie gekommen. Aber der trostlose Avers des Spruchs ist doch nicht ohne tröstlichen Revers. Denn was der Verf. 3, 21 als ungewisse Möglichkeit hinstellte, daß der Geist des sterbenden Menschen nicht wie der des Thieres abwärts, sondern aufwärts gehe, das spricht er hier ohne Verlausulirung als Wirklichkeit aus.¹ Schon daraus daß er sich schließlich hiefür als für einen Vorzug des Menschen vor dem Thiere entscheidet, folgt mit Nothwendigkeit daß die Rückkehr des Geistes zu Gott nicht als Zurücknahme des Geistes in Gottes Wesen (Resorption oder Remanation), als Aufhebung seines selbständigen Daseins gedacht sein kann, obwol wie auch Iob 34, 14. Ps. 104, 29 das nächste Absehn der Aussage auf den zugleich mit dieser Rückkehr des Geistes zu Gott erfolgenden Zerfall des geistleiblichen Menschenlebens gerichtet ist. Ebenjene Folgerung ergibt sich daraus, daß die Vorstellung von der Rückkehr des Geistes zu Gott, bei welcher der Verf. zuletzt Beruhigung faßt, doch nicht gegen die Hadesvorstellung, über die sie sich erhebt, zurückstehen kann; bei letzterer besteht der Geist unvernichtet fort, obwol einem dumpfen Schattenleben verfallen. Und drittens ergibt sich jene Folgerung daraus, dass der Verf. durch die diesseitigen Widersprüche der Geschehnisse mit Gottes Gerechtigkeit auf das Postulat eines diese Widersprüche lösenden schließlichen Gerichts hingedrängt ist 3, 17. 11, 9 vgl. 12, 14., woraus zugleich folgt, daß der Fortbestand des Geistes als ein vollbewußter gedacht ist (Psychol. S. 127). Das Trg. übers. nicht gegen den Geist des Buches: „dein Geist (נְשִׁמָּתְךָ) wird zurückkehren um im Gericht zu stehen vor Gott, der ihn dir gegeben“. In diesem Gedankenkus. ist was Koheleth sagt mehr als was Lucrez (II, 998 ss.) sagt:

*Cedit item retro, de terra quod fuit ante,
In terras, et quod missum est ex aetheris oris
Id rursum caeli rellatum templâ receptant.*

1) Im Rig-Veda heißt das Unsterbliche am Menschen *manas*, die spätere Sprache nennt es *âtman*, s. Muir in *Asiatic Journal* 1865 p. 305.

Ein tröstlicher Wink liegt auch in dem אֲשֶׁר יִהְיֶה. Die Gaben Gottes sind seinerseits ἀμεταμέλητα (Röm. 11, 29). Wenn er Gegebenes zurücknimmt, so nimmt er es zurück, um es in anderer Weise wieder zu geben. Solche Gedanken verbinden sich mit dem Hinweis auf Gott den Geber. Indes bezweckt der Verf. zunächst, die Nichtigkeit des Menschen, näml. des hienieden leiblich lebenden, aufzuzeigen. Leib und Geist scheiden sich und gehen nach den verschiedensten Richtungen auseinander. Nicht allein die Welt und das Treiben, die den Menschen umgeben, sind הַבֵּל und nicht allein was der Mensch hat und thut und erfährt ist הַבֵּל, auch der Mensch selber als solcher ist הַבֵּל und also — dies das Facit — ist Alles הַבֵּל.

C) Der Epilog XII, 9 ff.

Unerwarteter Weise folgt nun noch eine Nachschrift. Da das Buch mit dem Epiphonem 12, 8 wie an dem gesteckten Ziele angelangt sich selbst abschließt, so liegt die Vorannahme, daß was hinter 12, 8 noch folgt von fremder Hand sei, näher als die des Gegentheils. Von einer Echtheitsfrage kann hier eigentlich keine Rede sein, denn unecht ist nur dasjenige welches nicht das ist was es sein will und sein soll; die Nachschrift 12, 9 ff. ist zwar als integrireder Bestandtheil des B. Koheleth überliefert, was Bullock urgirt, aber nicht als ein ursprünglicher organischer Formtheil desselben und noch weniger gibt sie sich das ausdrückliche Selbstzeugnis eines solchen. Am wenigsten sollten diejenigen welche Salomo für den Verf. des Buches halten, sich dagegen sträuben, in 12, 9 ff. einen Zusatz von späterer Hand zu erkennen. Dennoch läßt Hahn ebenden Salomo, welcher in v. 8 redet, in v. 9 weiter reden, indem er אמר, welches doch nur *inquit* bed., als auf das fertige Buch rückblickendes Perf. faßt und diesen Rückblick in v. 9 ff. sich fortsetzen läßt, ohne durch den Wechsel des in וְהִקְוִהְלִי enthaltenen Ich und des folg. historischen Er genirt zu werden. Dale wagt sogar die Behauptung, das B. Koheleth könne mit dem unbefriedigenden rein negativen v. 8 so wenig abgeschlossen haben als das Marcusevangelium mit ἐφοβοῦντο γάρ. Als ob v. 13 f. Postulate ausspräche, die nicht auch schon im Buche selbst enthalten wären. Der Epilog hat ja offenbar den Zweck, den Verf. des Buches, Koheleth-Salomo, zu empfehlen und den Inhalt des Buches zu besiegeln. Wäre Salomo selber der Verf., so würde der Epilog in ähnlichem Verhältnis zum Buche stehen, wie Joh. 21, 24 f. zum vierten Evangelium, welchem dort eine Stimme aus der apostolischen Kirche seine johanneische Abkunft bezeugt.¹

¹) Hoelemann in Abth. II seiner Bibelstudien (1860) zieht eine Parallele zwischen diesen zwei Epilogen — er hält sie für urspr. Formtheile des salomonischen Koheleth und des johanneischen Evangeliums und sucht zu beweisen, daß sie in mehr als äußerlichem und zufälligem Verh. zu den beiden planvollen Werken stehen.

Es ist ein arger Anachronismus, wenn neuere Schriftausleger auf dem Standpunkte der alten stehen bleiben, welche den Namen des Mannes, nach welchem ein Buch betitelt ist, ohne weiteres als Namen seines Verfassers vom ersten bis zum letzten Worte hinnehmen.¹ Bis zu welchen kindischen Kindlichkeiten ein so kritikloser Aberglaube herabsinkt, zeigt beispielsweise Christ. Fried. Bauer (1732). In diesem 9. bis 12. Vers — sagt er — wendet sich Salomo insonderheit zu seinem Sohne Rehabeam und überreicht ihm diese *Solennel*-Rede oder Prediger als eine Unterweisung seines künftigen Lebens. Er *recom-mandiret* ihn [den Prediger] zugleich wegen des Verfassers v. 9 und des Inhalts v. 10., der mit seinen andern Schriften übereinkomme v. 11 und aus welchen insgesamt Rehabeam sattsamen Unterricht finden könne, daß mehrere Bücher ihm vorzuschreiben unnöthig sein würde. Nach dieser *Apostrophe* an den Sohn wendet sich der Prediger wiederum zum gesamten *Auditorio* und redet sie an הכל תשמע Uns alle aber lasset dieses hören was der Endzweck und die Absicht dieser Predigt ist: Fürchte du Gott und halte seine Gebote, denn ein solcher muß ein jeder Mensch sein u. s. w.

Diesem träumerischen Irrationalismus trat ein an wunderlichen Einfällen nicht minder fruchtbarer Rationalismus entgegen. Döderlein (1784. 79) sagt vom B. Koheleth: „Wie es scheint, so erdichtet der Verf. daß dies eine Vorlesung oder eine Abhandlung sey, welche Salomo seiner gelehrten Akademie vorgelegt habe; denn diese Akademie möchte ich unter dem Namen Koheleth verstehen.“ Der Epilog gilt ihm als Anhängsel von anderer Hand. Ebenso urtheilen J. E. Ch. Schmidt (1794), Bertholdt (in seiner Einleit. 1812 ff.), Umbreit (1818. 20) und Knobel (1836), welcher behauptet, dieses Anhängsel sei zwecklos, in Form wie Lehre dem Buche unangemessen, durch das „endlose Büchermachen“ eine jüngere Zeit bekundend und und also Beischrift eines Späteren. Dieses negative kritische Ergebniss hat Grätz (1871) nach dem Vorgange Krochmals (in dessen *More nebuche hazeman* 1851. 4) zum positiven zu erheben gesucht: die v. 9. 10. 11 gelten ihm als eine Apologie des B. Koheleth und v. 12. 13. 14 als Clausel der mit Aufnahme des B. Koheleth geschlossenen Sammlung der Hagiographen, und dieser zweitheilige Epilog als Beischrift aus der Zeit der Synode von Jabne um 90 n. Chr. (s. oben S. 196).

Wenn wir nichtsdestoweniger diesen Epilog für das Nachwort des Verf. selbst zu seinem Buche halten, so haben wir nicht allein Herzfeld auf unserer Seite, welcher den Gegen Gründen Knobels alle Beweiskraft abgesprochen, sondern auch Hitzig, welcher in Hilgenfelds Zeitschr.

1) So hält z. B. auch John Miller in seinem *Commentary on the Proverbs* (New York 1872) Salomo sowol für den Verf. des ganzen Spruchbuchs (obschon Manches darin nicht sein eigen, sondern nur angeeignet sein mag) als auch des Eklelesiastes. Seine Schriftauslegung geht von dem an sich löblichen Grundsatz aus, daß die Schrift nirgends Trivialitäten sage (*each text must be a brilliant*); aber dabei ist nicht zu vergessen, daß das A. T. im Verhältnis zur hohen Schule des Neuen wirklich ein *trivium* und daß die Tiefe des Schriftworts nicht überall die gleiche, sondern je nach Verfassern und Zeiten eine unterschiedliche ist.

1872 S. 566 ff. so wol Grätz' Herodes-Hypothese, als auch seine Heranziehung des Epilogs in die Geschichte des Kanons zurückgewiesen oder, wie Geiger (Jüdische Zeitschr. 1872 S. 123) sich ausdrückt, nach Gebühr abgefertigt hat. Auch in Blochs Monographie über Koheleth (1872) findet sich mancher schlagende Beweis gegen die Verlegung des Buchs in die herodeisch-mischnische Zeit, obwol die Ansicht dieses Gelehrten, das Buch enthalte Aufzeichnungen Salomo's mit Eingriffen und einem Epiloge des Samlers, welcher den Eindruck des schaurigen Pessimismus dieser Aufzeichnungen zu mildern suche, weder kalt noch warm ist.

Wir haben bereits S. 215 gezeigt, daß der Epilog durchaus in gleichem Stile wie das Buch selber geschrieben ist; die Sprache ist wie die des Chronisten, sie nähert sich dem Idiom der Mischna, aber ist gegen dieses immer noch altertümlich. Daß der erste Theil des Epilogs v. 9—11 einem wolerwogenen Zwecke dient ist ebendasselbst (S. 215 unt.) nachgewiesen; er rechtfertigt das Buch als ein Werk der Chokma, welche Salomo zu ihrem Vorbild hat, und der zweite Theil v. 12—14 drückt ihm den Stempel dieser Chokma auf, indem er Alles was das Buch lehrt der Doppellosung: „Fürchte Gott“ und „Es gibt ein Gericht“ unterstellt (Iob 28, 28. 19, 29 vgl. Koh. 5, 6. 11, 9). In dem Buche redet Koheleth-Salomo, dessen Maske der Verf. angenommen; hier redet er, die Maske fallen lassend, von Koheleth. Daß man in seiner Zeit, der persischen, im Büchermachen des Guten zu viel that, dürfen wir ihm glauben; neben Schriftstellern von Beruf hat es jederzeit unberufene gegeben, die Vielschreiberei ist alt, obschon sie im Laufe der Zeit immer größere Dimensionen angenommen. Die Klage darüber befremdet am wenigsten im Munde eines Schriftstellers, der sich begnügt der Nachwelt eine so kleine, aber schwergewichtige Schrift zu hinterlassen. Nirgends tritt uns eine Nöthigung entgegen, den Verf. und den Epilogisten für verschieden zu halten. Geist und Ton des Buchs und Epilogs sind eins. Der Epilog besiegelt nur den Unterschied des Pessimismus des Buches von dem modernen Pessimismus ohne Gott und ohne Jenseits.

Anknüpfend an v. 8, wo Koheleth sein letztes Wort gesprochen, fährt der Verf., der ihn bis dahin redend eingeführt hat, in v. 9 fort: *Und überdem daß Koheleth ein Weiser war lehrte er Erkenntnis das Volk und erwog und forschte, formte viele Sprüche.* Die Nachschrift beginnt mit ‚und‘ indem sie an das Schlußwort des Buches anknüpft, aber nur äußerlich; nichts ist verkehrter als wegen des ו v. 8 zum Anfang der Nachschrift zu machen. LXX übers. καὶ περισσὸν (Venet. περισττόν) ὅτι, wie Hitz.: Uebrig ist (zu sagen) daß . . und Dale mag Recht haben, daß וְיִי־יָרֵא in diesem Sinne als Subj. mit *Zakefgadol* punktirt ist (vgl. Gen. 16, 16. 20, 4 und das so punktirte Obj. Ex. 23, 3). Aber daß Koheleth ein חכם war, das ist nichts was zu sagen erübrigt, als solcher redet er ja im Buche von Anfang bis Ende, und das unverbunden folgende עַיִר zeigt daß diese seine Eigenschaft als keiner weiteren Bezeugung bedürftig vorausgesetzt wird. Unannehm-

bar ist aber auch die Uebers.: Um so viel größer Koheleth als Weiser war, um so vielmehr . . (Heinem. Südfeld); עיר bed. nicht *eo magis*, die hebr. Sprache hilft sich anders, um solche Steigerungssätze auszudrücken z. B. הגדול מחברו יצרו גדול ממנו d. h. je höher die Stellung ist, die einer einnimmt, desto größer sind die Versuchungen, denen er ausgesetzt ist. Richtig Lth: *Der selb Prediger war nicht allein Weise, sondern . .* ויחיר bed. 7, 11, und ein Voraus (Vorthail), hier ויחיר und ein Hinausgehendes über dies daß . ., accusativisch-adverbiell gedacht: hinausgehend über dies daß = überdem daß (Ges. Kn. Vaih. Ginsb. Grätz), s. das Glossar S. 200. So ist עיר in Ordnung, welches das über Eigenschaft und Stellung eines חכם als solchen Hinausgehende einführt. Das Hinausgehende besteht aber nicht darin daß er das Volk Erkenntnis lehrte, denn ebendies ist ja die Bed. des Namens קהלה, die Aussage, auf welche עיר hinstrebt, ist in dem Schlußglied des zusammengesetzten Satzes enthalten; das Nachwort beginnt damit, daß es den Koheleth, welcher in dem vorstehenden mehr esoterischen Buche als חכם auftritt, als ebendenselben bezeichnet, welcher auch das inhaltreiche Volksbuch משלי verfaßt hat. Er hat das Volk Erkenntnis gelehrt, indem er auf Grund reiflicher Erwägung und eifriger Forschung viele Sprüche gestellt d. i. geformt hat, (stellen' wie in 'Schriftsteller', neuhebr. מְחַבֵּר, arab. *musannif*).¹ Das Obj. מְשָׁלִים חֲרִיבָה gehört nur zu חֲרִיבָה, welches ἀσυνδέτως (nach übereinstimmiger Stilweise des Epilogs und des Buchs, wie S. 215 gezeigt worden) auf die zwei vorbereitenden Geistesthätigkeiten folgt, deren Resultat es war. Richtig der Syntax nach Zöckl. und der Sache nach Hitz.: „Wahrscheinlich hat der Verf. hier nicht 1 K. 5, 12., sondern unser kanonisches Buch der Proverbien im Auge“. Die Sprache ist eigentümlich. Nicht allein חֲרִיבָה ist dem B. Koheleth ausschließlich eigen (S. 206 Z. 6 wo *Pi.* für *Hi.* zu lesen), sondern auch אֵין *perpendere* und das piëlsche חֲקֵר. Ueber die Stellung des חֲרִיבָה s. S. 237 unt.² Weiter wird von Koheleth gesagt, daß sein Bestreben nicht allein auf Worte gefälliger Form, sondern vor allem strenger Wahrheit ging v. 10: *Es strebte Koheleth zu erreichen Worte der Anmut und Niedergeschriebenes in Aufrichtigkeit, Worte der Wahrheit.* Der unverknüpfte Anfang בְּקֶשֶׁת קִהְלָה ist wie 1, 16 u. dgl. im Buche selbst. Auf לְמַצָּא folgen drei Objekte. Hitz. aber glaubt וְקִרְיֹב in וְקִרְיֹב ändern zu müssen und übers.: aufzufinden gefällige Worte und richtig aufzuzeichnen Worte der Wahrheit. Solche Fortsetzung des *inf. constr.* mit dem *inf. absol.* ist möglich 1 S. 25, 26 vgl. 31. Aber warum sollte וְקִרְיֹב nicht wie z. B. 8, 9 Fortsetzung des Finitums sein (Aq. Syr.) und zwar in dem nächsten adverbiellen Sinne: *et scribendo quidem sincere verba veritatis* d. h. er strebte indem er nach bestem Wissen und Gewissen wahre Worte nie-

1) Sinnverw. in der Bed. 'verfassen' ist יָסַד, s. Zunz' Aufs.: „Verfassen und übersetzen“ hebräisch ausgedrückt in DMZ XXV S. 435 ff.

2) Keine Ausnahme des dort Gelehrten macht חֲרִיבָה Ezr. 10, 1., was ‚viel machend des Weinens‘ bed., vgl. הִצְנִיעַ לָבֶה Mi. 6, 8. הִפְלִיא וְהִפְלִיא Jes. 29, 14,

derschrieb zugleich gefällige Worte aufzufinden, suchte also Wahrheit des Inhalts und Schönheit der Form zu verbinden? Indeß bedarf וְכָתוּב keiner Korrektur. Aber man übersetze nicht: und aufgeschrieben ward (von ihm) Rechtschaffenes, denn die Ellipse ist unstatthaft מִן כָּתוּב nicht hebräisch. Richtig LXX καὶ γεγραμμένον εὐθὺς ἔστι. כָּתוּב bed. Geschriebenes und kann, wie der Hagiographen-Name כְּתוּבִים zeigt, auch eine Schrift bed., wie בְּכָתוּב 2 Chr. 30, 5 ist s. v. a. schriftgemäß und בְּכָתוּב 2 Chr. 30, 18 „schriftwidrig“, man sagt nachbiblisch sogar: וְיִשְׂרָאֵל הָיָה לְכָתוּב אִמֶּר הָיָה אֵלֶיךָ אֶת הַכָּתוּב, ist also richtig. Jedoch bedürfen wir hier dieser substantivischen Bed. gar nicht, וְכָתוּב ist neutrisches Particip und יִשְׂרָאֵל freilich nicht Genit., wie LXX übers. (וְכָתוּב lesend), aber auch nicht Nom. des Subj. (Hoelem.: niedergeschrieben ist Geradheit), sondern, da יִשְׂרָאֵל Benennung einer Sinnesweise und eines Verhaltens ist, Acc. der Weise wie וְיִשְׂרָאֵל Ps. 111, 8. אֱמֶת Ps. 132, 11. אֱמֶת Ps. 119, 75. Ueber die Ueblichkeit eines solchen Acc. der näheren Bestimmung beim passiven Part. s. Ew. § 284^c. Das Asyndeton אֱמֶת וְכָתוּב יִשְׂרָאֵל דְּבָרֵי ist wie 10, 1 מחכמה מכבוד. Fassen wir was auf למצא folgt so als dessen dreifaches Obj., so ist gesagt daß Koheleth sein Streben auf anziehungskräftige Form (vgl. אֲבִיר חֶפֶץ Jes. 54, 12), vor allem aber auf Wahrheit, sowol subjektive (יִשְׂרָאֵל) als objektive (אֱמֶת), des Formulirten und in Schrift Gefaßten richtete. Von dem Worte Koheleth kommt der Verf. auf die Worte der Weisen insgemein so daß was er von diesen sagt auch auf ihn selbst und sein Buch Anwendung findet v. 11: *Worte von Weisen sind wie Treibstacheln, und gleich eingesenkten Nägeln die in Samlungen verfassten — sie sind gegeben von Einem Hirten.* LXX A. Th. übers. δόρυ καὶ ῥομφαία, Venet. βουπλῆγες und das ist auch richtig, das Wort ist einer der drei von der jerus. Gemara *Sanhedrin* X, 1 besprochenen Treibsteckennamen רֶבֶב (v. רֶבב schärfen, spitzen), מִלְכָּד (v. מִלְכָּד abrichten, einexerciren) und מִרְדָּע (v. מִרְדָּע zurückhalten *repellere*); man lese *ka-dār^cbonoth*, Ges. Ew. Hitz. u. A. sind im Irrtum, indem sie *dorbonoth* lesen, denn das sogen. leichte *Metheg*, welches unter Umständen in einen Accent verwandelt werden kann, und *Kamez chatuf* schließen sich aus (s. die textkrit. Bem.). Ist רֶבֶב der Treibstachel, so ist der Vergleichspunkt das geistig und sittlich Anregende. Falsch Ges. Hitz. u. A.: wie Stacheln, weil dem Herzen wie dem Gedächtnisse leicht und tief sich einprägend. Für Stacheln *aculei* sagt der Hebräer רֶבֶב, auch רֶבֶב, קוֹצִים sind Stacheln, aber zum Anstacheln bestimmt, also *stimuli* (Hier.), und gibt es ein naturgemäßeres Lob für Sprüche von Weisen, als daß sie zum Selbstdenken treiben und zu allerlei edlem Streben anspornen? רֶבֶב und רֶבֶב haben dreifach gleichen consonantischen Anlaut und bilden für Ohr und Auge eine sinnige Paronomasie. Bei der folg. Vergleichung fragt es sich, ob בְּעַל אֶסְפוֹת (Plur. v. בעל אספה oder auch Doppelplur. v. בעל אספה wie z. B. שְׂרֵי מַסִּים Ex. 1, 11 v. שְׂרֵי מַסִּים) von Personen wie בעל הלשון 10, 11 vgl. בעל כנפים 10, 20 oder von Sachen wie בעל פִּיפּוֹת Jes. 41, 15 ge-

meint sei, und also ob es eine mit חכמים oder eine mit דברי parallellaufende Benennung. Schon der Talmud *jer. Sanhedrin* X, 1 schwankt, indem es dort erst auf Mitglieder von Versammlungen (nämlich des Synedriums) bezogen und dann durch דברים שנאמרים באסיפה (Worte die in Versammlung ausgesprochen werden) erklärt wird. Versteht man es persönlich wie es im Talmud wirklich gebraucht wird (s. das Glossar S. 198) so hätte man sich unter den אספות Genossenschaften von Weisen zu denken und בעלי אספה wären also die solchen Akademien angehörigen Akademiker (Venet. *δεσπόται συγκαυμάτων*, Lth.: *Meister der versammlung*). Aber ein angemessener Sinn dieser zweiten Vergleichung ist auf diesem Wege nicht zu erreichen. Denn übersetzt man: und wie eingeschlagene Nägel sind die Genossenschafts-Mitglieder, so ist nicht abzusehen was diese sonderbare Vergleichung sagen will, und was dann weiter gesagt wird: sie sind gegeben von Einem Hirten erinnert zwar an Eph. 4, 11., ist aber von diesen völlig unbekannten Größen ausgesagt für uns unfassbar. Oder übersetzt man nach Jes. 28, 1: und (die Worte der Weisen sind) wie eingeschlagene Nägel der Genossenschafts-Mitglieder, so ist das so tautologisch wie wenn ich sage: Worte von Weisen sind wie eingeschlagene Nägel gesellschaftlich (vereinsmäßig) verbundener Weisen. Geradezu unmöglich sind die Uebersetzungen: wie Nägel eingeschlagen von den Meistern der Versammlungen (so z. B. Lightfoot und neuerdings Bullock), denn der Acc. beim passiven Particip kann irgend welche nähere Bestimmung, nicht aber (wie der Genit.) die wirkende Ursache ausdrücken, und: wie eingeschlagene Nägel die (Worte) der Meister der Versammlungen (Tyler: *those of editors of collections*), denn von einem fortwirkenden Regens abhängige elliptische Genitive sind zwar möglich z. B. Jes. 61, 7., aber daß ein selber regierendes Wort wie בעלי der regierte Genitiv eines weggelassenen wie hier דברי sei ist ohne Beispiel.¹ Es will also nicht gelingen, בעלי אספה nach Analogie von בעלי מסרה (die Masoreten) u. dgl. zu verstehen. Es wird nicht von den Personen der Weisen, sondern den Sprüchen der Weisen gemeint sein. Insoweit stimmen wir mit Carl Lang und Hoelemann überein. Lang (1874) meint dem „vielmishandelten“ Ausdruck endlich zu seiner rechten Deutung zu verhelfen, indem er „Herren von Schaaren“ übers., eine Bez. der Sprüche als solcher die von unzähligen Menschen anerkannt und im Gedächtnis bewahrt gleichsam eine Herrschaft über die Geister innehaben; aber das ist schon deshalb unzulässig, weil אספה nicht beliebige Menschenmengen, sondern Versammlungen mit bestimmtem Ziel und Zweck bez. Diesem Begriffe genügt Hoelem. indem er „gepflanzt als Leiter von Versammlungen“ verbindet und darin den Ged. findet, daß die Worte der Weisen den Gemeinde-Vorträgen als Samenkörner und Leitsterne dienen; aber בעלי bed. Herren nicht im Sinne von Leitern, son-

1) Vgl. über diese Weglassung des مضاف wo dieser aus dem Vorhergehenden sich von selbst ergänzt vor einem Genitiv Samachschari's *Mufaṣṣal* S. 43 Z. 8—13.

den Inhabern und wie בעלי ברית Gen. 14, 13 die Verbündeten, לִי שבועה Neh. 6, 18 die Vereidigten und das häufige בעלי העיר die Städte bed., so בעלי אספות die Inhaber von Versammlungen und selber Versammelten oder die Inhaber von Samlungen und selber Gesammelten. wird also בעלי אספות Bezeichnung der (wie in שלישים Kernmänner Kernsprüche Spr. 22, 20 gewissermaßen personificirten) יי הכמים sein als solcher, welche Samlungen bilden oder einnehmen und da Reih und Glied beisammen stehen (Hitz. Ew. Elst. Zöckl. u. A.). V solchen läßt sich füglich sagen, daß sie eingeschlagenen Nägeln gleich denn sie sind vor Vereinzelung gesichert, sie sind so zu sagen nagelf gemacht, sie werden von einem gemeinsamen Boden getragen und il Fixirung in solcher Verbindung kommt nicht nur dem Gedächtnis, s dern auch dem Verständnis zu Hülfe. Das B. Koheleth selbst ist e solche אספה, denn es enthält eine Menge einzelner Sprüche, welc sinnig aneinandergereiht und in die schneidend kritische Predigt v der Nichtigkeit alles Irdischen wie Rast und Erquickung gewähren Oasen eingefügt sind, ähnlich wie in der späteren talmudischen Lite tur auf lange Strecken haarspaltender Dialektik haggadische Part folgen, welche dem Leser angenehme Erholung gewähren. Und ind er von den Sprüchen der Weisen, den einzelnen und den in Samlung vereinigten, sagt: נָתַתִּי מְרִיעָה אֶחָדִי d. h. sie sind die Gabe Eines Hirt gibt er zu verstehen, daß seine קהלה דברי קהלה, wenn auch nicht unmitt bar von Salomo selbst verfaßt, doch Eine Quelle mit dem salon nischen Spruchbuch haben, Gott den Einen, der Alle die ihn fürch leitet und weidet und ihnen nichts fehlen läßt, was ihnen zu ih geistigen Erhaltung und Förderung nöthig ist (Ps. 23, 1. 28, „מְרִיעָה אֶחָדִי — bem. Grätz — ist noch immer dunkel, da doch un wöhnlich und nur poetisch Gott als Hirt Israels bezeichnet wird. Mose kann es sich durchaus nicht beziehen.“ Freilich nicht auf M (Trg.) und auch nicht auf Salomo als Vater, Vorbild und gleichs Schutzpatron der חכמים, sondern auf Gott, welcher hier nicht ol Mitwirkung des Hirtenbildes von den Treibstacheln und des Ha wirthschaftsbildes von den Nägeln der ἀρχιποιῦνν als geistlicher V sorger heißt, denn ריעה in der Sprache der Chokma (Spr. 10, 21) sinnverwandt mit dem newest. Begriffe der Erbauung.¹ Ueber מְרִיעָה (Eisennägel) s. das Glossar S. 202; das Wort läßt sich nicht v Zeltpflocken (Spohn Ginsb.) sagen — es ist Masc., der Sing. lautet מֵר (מִסְמֵר), arab. *mismâr*. מְרִיעָה ist s. v. a. מְרִיעָה (vgl. Dan. 11, 45 r Gen. 31, 25), nachbiblisch (s. *jer. Sanhedrin* a. a. O.) קְבוּעִים (Hier. *altum defixi*). מֵר beim Passivum wie Iob 24, 1. 28, 4. Ps. 37, 23 (E § 295^b) deckt sich nicht mit dem griech. ὑπὸ (s. oben S. 63). LXX g ἐδόθησαν ἐκ ποιμένος ἐνός. Hitz. liest מְרִיעָה und gewinnt so den tributivsatz: „die dargeboten werden als Weide vereint“ — abe מְרִיעָה אֶחָדִי liegt ein bedeutsamer apologetischer Wink, welcher Spruchsamlung des jüngeren Salomo (Koheleth) in Verh. zu der

2) s. meinen hebräischen Römerbrief S. 97.

lten zugute kommen soll, und das ist die Spitze des Verses, welche eine Conjectur abbricht.¹

Mit **וַיִּתֵּר מְהֵמָה** nimmt das Nachwort einen neuen Anlauf, vor Vielserei warnend und auf das Eine Nothwendige schließlich noch einmal hinweisend v. 12: *Und übrigens, mein Sohn, sei gewarnt, denn viel Bücher-Machens ist kein Ende und viel Studiren ist Ermüdung des Leibes.* Mit **בְּנִי** redet der Weisheitslehrer wie hier so auch im Spruchbuch denj. an der sich seiner Unterweisung unterstellt. Hitz. übers. indem er **מְהֵמָה** zu **הוֹדֵר** schlägt: „Und übrig ist: von jenen (den Worten Koheleths v. 10) nimm Belehrung an“. Aber 1) bed. **וַיִּתֵּר** nachgebräuchlich nicht im Allgem. sich belehren, sondern sich sitzen und warnen lassen, zumal der Imper. **הִזְדָּר** ist gleichbed. mit **הִשָּׁמַר** (vgl. Trg. jer. Ex. 10, 28 **אֲזַדְהֵר לָךְ** = **הִשָּׁמַר לָךְ**) und ein Gegenstand der Warnung folgt ja auch wirklich; 2) hat **וַיִּתֵּר מֵן** nach **וַיִּתֵּר** die Vorannahme für sich, mit diesem und nicht mit **הוֹדֵר** zusammenzugehören gl. Est. 6, 6. *Sota* VII, 7 vgl. Ps. 19, 12). An der Punktation **וַיִּתֵּר מְהֵמָה** ist also nicht zu mäkeln. Entw. weist **מְהֵמָה** auf **דְּבַר־יְהוָה** zurück: und was über jene hinausgeht, (in Bezug darauf) sei gewarnt (Schelling: *aliquid ultra haec est, ab iis cave tibi* und ebenso z. B. Oehler in Herzogs RE VII, 248), oder was wahrscheinlicher, da die **וַיִּתֵּר** ohne stbegrenzten Anfang sind und der Unterschied wahrer und falscher **חכמה** nicht zum Ausdruck kommt, **מְהֵמָה** weist auf alles bisher Gesagte zurück und **וַיִּתֵּר מְהֵמָה** bed. nicht das Ergebnis daraus (Ew. § 285^e), sondern den danach bleibenden Rest: und was mehr als jenes (das bisher Gesagte) ist d. h. was nach dem Bisherigen zu sagen noch erübrigt, t. *et quod superest, quod reliquum est*. Auch in 12^b setzt Hitz. eine andere Interpunktion an die Stelle der vorliegenden, aber zugleich an die Stelle des bedeutsamen doppelten Satzes einen einfachen: „Unendlich viele Bücher zu machen und viel Kopfarbeit (bei diesem Machen) ist Ermüdung des Körpers.“ Der Verf. soll damit den Grund angeben, weshalb er nicht weiter schreibe. Aber mit 12, 8 hat er ja wirklich in Thema zu Ende gebracht, und er schreibt nicht weiter, weil er nicht um Lohn und ins Blaue hinein, sondern um eines höheren Zweckes willen nach einem festen Plane schreibt, und ob er es bei diesem Einen Buche bewenden lassen will oder nicht, ist für den Leser dieses seines Buches völlig gleichgültig, und daß endlos viel Bücher schreiben und sich darüber den Kopf zerbrechen einen Menschen körperlich herunterbringen kann, ist das nicht platter Selbstverstand? Wer läßt sich Herzfelds Uebers. hören, die mit Raschbam zusammenfällt: „aber mehr als diese (die Weisen) dich belehren können, mein Sohn, belehre dich selbst; viele Bücher zu machen nähme kein Ende, und vieles Predigen ist Abmühung des Leibes.“ Aber **וַיִּתֵּר** kann nicht

1) J. F. Reimmann in der Vorr. seines Versuchs einer Einleitung in die *istoria Litterarum antediluviana* übers. v. 11: Die Worte der Weisen sind wie ausgehauene Marmel, und die schönen *Collectanea* wie eingesetzte Diamanten, die von einem guten Freunde geschenket sind. Eine *Disputatio philologica* von Abr. Wolf, Königsberg 1723, zieht gegen diese *παρεσφυνησια* zu Felde.

‚sich selbst belehren‘ bed., und **אין קץ** heißt nicht *non esset finis*, sondern *non est finis*, und für **לֵהִי** läßt sich die Bed. ‚Predigen‘ (die ihm auch Luth. gibt) nicht aus dem arab. **لِجَهَّة**, welches die Zunge als die gierende bez. und dann auch als exquisiter Zungenname im Allgem. vorkommt, mit nichten beweisen. Also bleibt es bei dem nächstliegenden Sinn des Doppelsatzes, wie ihn schon LXX wiedergibt: *τοῦ ποιῆσαι βιβλία πολλὰ οὐκ ἔστι περασμός, καὶ μελέτη πολλὴ κόπωσης σαρκός*. Das *n. actionis* **עָשׂוֹת** mit seinem Objekt ist das Subj. des Satzes, von dem gesagt wird **אין קץ** es ist ohne Ende; die Forderung Hitzigs, daß es **אין לֵהִי קץ** *non est ei finis* heißen müßte, ist unberechtigt, denn **אין קץ** ist virtuelles Adj. wie **אין עָנָל** Dt. 32, 4 u. dgl. und als solches das Prädicat des Nominalsatzes. Ueber **לֵהִי** *avidum discendi legendique studium* s. das Glossar S. 201. C. A. Bode (1777) übers. gut: *polygraphiae nullus est finis et polymathia corpus delassat*. Die endlos wuchernde Vielschreiberei führt zu Alles studieren wollender Vielleserei, und vor dieser warnt das Nachwort, indem es sagt, daß diese die Körperkräfte erschöpfe, ohne (denn dies ist die Kehrseite des Urtheils) den Geist wahrhaft zu fördern, welcher vielmehr durch diese *πολυπραγμοσύνη* decentralisirt wird. Der Sinn der Warnung fällt mit dem von Plinius *ep. VII, 9* gemünzten *multum non multa* zusammen. Man soll sich an die **חכמים** halten, zu denen auch die in die **אִסְפָּה** vorliegenden Buchs zusammengefaßten **דברי קהלה** gehören, denn alles was man mündlich oder schriftlich hören kann läuft zuletzt, wenn man alles Unwesentliche und Unhaltbare in Abzug bringt, auf ein *unum necessarium* hinaus v. 13: *Das Endergebnis, nachdem Alles vernommen (ist dies): Gott fürchte und halte seine Gebote, denn das ist jedes Menschen Ziel*. Viele Ausll. fassen wie Hier. Venet. Lth. **נִשְׁמָע** als Fut.: Den Schluß der Rede wollen wir alle hören (Salomon) oder: den Schluß der ganzen Rede oder Sache laßt uns hören (Panzer 1773, de Wette-Augusti); auch Hitz. nimmt **סוף דְּבַר** **הַכֵּל** = **סוף דְּבַר כָּל-הַדְּבָר** zus.: Das Ende der ganzen Rede laßt uns hören. Aber **הַכֵּל** für **כָּלֵי** ist stilwidrig und überh. gebraucht der Verf. **הַכֵּל** meist sachlich, selten persönlich. Und auch **סוף דְּבַר הַכֵּל**, welches besser als es von Hitz. erklärt wird mit Ew. § 291^a nach **ימרי עולם משה** (Vorzeit-Tage Mose's) Jes. 63, 11 (vgl. Sprüche S. 484 Anm. 1) zu erklären sein würde („das Endwort des Ganzen“), ist, obwol trotz der Zweifel Philippi's (Status constr. S. 17) stilistisch möglich und auch in jüngerer Sprachzeit noch belegbar (1 Chr. 9, 13), doch eine stilistische Härte, welche der Verf., entw. **סוף דְּבַר הַכֵּל** oder besser **סוף כָּל-הַדְּבָר** schreibend, umgehen konnte. **נִשְׁמָע** faßt Ew. nach § 168^b als Particip in der Bed. *audiendum*, aber auch das empfiehlt sich nicht; denn **נִשְׁמָע** bed. nichts anderes als *auditum* und gewinnt den Sinn *audiendum* indem aus dem erfahrungsmäßigen Thatbestande das innerlich Nothwendige gefolgert wird, die Uebers.: Das Endwort des Ganzen ist zu hören *audiendum est* wäre nur statthaft, wenn auch die Uebers. *auditum est* möglich wäre, was nicht der Fall ist. Ist **נִשְׁמָע** also etwa die Pausalform des Finitivs **נִשְׁמָעַת**? Man könnte erkl.: Ende der Sache

(Summa Summarum), Alles wird vernommen, indem näml. dies was folgt vernommen wird, welches alles zu Wissende in sich begreift. Oder wie Hoelem.: Genug, Alles ist vernommen, indem näml. was im Buche zu vernehmen gegeben den Inbegriff alles wahren Wissens, die folgenden zwei Grundlehren enthält. Diese rückweisende Bez. des **הכל נשמע** ist natürlicher als die vorwärts weisende, aber andererseits ist es auch wahrscheinlicher daß **סוף דבר** das Schlußresultat als daß es den Redeschluß bezeichne. Die richtige Erkl. wird die sein, welche die rückwärts weisende Fassung des **הכל נשמע** und die resultatische des **סוף דבר** vereinigt. Demnach scheint uns Mendelss. das Rechte zu treffen, indem er erkl.: Nachdem du gehört (**אתה שמת**) alle Worte der Weisen . . ist dies das Schlußergebnis u. s. w. *Finis (summa) rei, omnia audita* ist s. v. a. *omnibus auditis*, indem der Umstandssatz äußerlich in ähnlicher Weise wie 10, 14. Dt. 21, 1. Ezer. 10, 6 (Ew. § 341^b) unbezeichnet bleibt. Hinter **הכל נשמע** steht *Athnach*, wo wir ein Kolon setzen; das vermittelnde *hocce est* ist ganz ebenso wie 7, 12^b weggelassen (wo zu übers.: doch des Wissens Vorzug ist dies daß . .). Der Satz **אֲתֵּי-הָאֱלֹהִים יָרָא**, aus 5, 6 sich wiederholend, ist Kern und Stern des ganzen Buches, die höchste sittliche Forderung, welche seinen Pessimismus beschwichtigt, seinen Eudämonismus heiligt. Und die daraus hervorgehende Forderung **וְאֵת-מִצְוֹתָיו שָׁמַר** ist in dem **לְשֹׁמֵעַ** 4, 17 inbegriffen, welche das Hören des göttlichen Wortes, näml. ein zur Nachachtung innerlich aufnehmendes Hören, als die Seele des Gottesdienstes allem *opus operatum* ceremonieller Leistungen überordnet. Den Anschluß des Satzes **בִּי-יָהּ כָּל-הָאָדָם** vermittelt Hitz. durch einen unnöthigen Umweg: „nicht du aber allein, sondern dies soll jeder Mensch.“ Wozu diese zwischen hinein gelesene Verneinung, um **כִּי** zu einem sie begründenden *immo* zu stempeln? Es paßt ja doch auch als unmittelbare Begründung des Rechtes der schließlich Alles sagenden Doppelforderung. Der Satz hat die Form eines einfachen Urtheils, es ist ein Nominalsatz, freilich für den Ged. welcher beabsichtigt ist die aller kürzeste Fassung. Welches ist dieser Ged.? Die LXX übers. *ὅτι τοῦτο πᾶς ὁ ἄνθρωπος*, auch Symm. Venet. geben **כָּל הָאָדָם** mit *πᾶς ὁ ἄνθρωπος* wieder und ein Ungenannter hat dafür *ὁλος ὁ ἄνθρωπος*, wonach wol auch des Hier. *hoc est enim omnis homo* verstanden sein will. So unter den Neuern Herzf. Ew. Elst. Hlgt.: denn das ist der ganze Mensch, näml. seiner Bestimmung und Aufgabe nach (vgl. zur Sache Iob 28, 28) und v. Hofm. (Schriftbew. II, 2, 456): dies ist das Ganze des Menschen, näml. wie Grot. es erkl.: *totum hominis bonum*, oder wie Dale und Bullock: *the whole duty of man*, oder wie Tyler: *the universal law* (**כָּל** wie mischnisch **בְּכָל**) *of man*, oder wie Hoelem.: das was dem Menschen erst seinen wahren und vollen Gehalt gibt. Auch Kn. stellt diese Auffassung zur Wahl: dies ist das Alles der Menschen d. h. darauf beruht bei den Menschen Alles. Aber dagegen spricht entscheidend das Eine, daß **כָּל הָאָדָם** nie den ganzen Menschen und ebensowenig irgendwo das Ganze (Alles) des Menschen bed. Entw. bed. es ‚alle Menschen‘ (*πάντες οἱ ἄνθρωποι, οἱ πάντες ἄνθρωποι*).

ποι, οἱ ἄνθρωποι πάντες) wie 7, 2 **הָאָדָם כָּל־הָאָדָם** oder gleichen Sinnes mit **כָּל־אָדָם**, jeder Mensch' (*πᾶς ἄνθρωπος*) wie 3, 13. 5, 18 (LXX auch 7, 2: *τοῦτο τέλος παντὸς ἀνθρώπου*), und es ist doch mehr als unwahrscheinlich daß der allgewöhnliche Ausdruck, statt dessen **הָאָדָם**

בְּדִי (van Dyk *كلّ انسان*) zur Verfügung stand, hier in einem sonst

beispiellosen Verstande gebraucht sein sollte. In dem Geleise des Sprachgebrauchs und insbesondere der Stilweise unseres Verf. bleibend werden wir also zu übersetzen haben: „denn dies ist jeder Mensch.“ Sagen wir dafür: denn dies ist jedes Menschen (Gei. Ort.), so wird der Satz sofort deutlich; Zirkel faßt **כָּל־הָאָדָם** wirklich als Gen. und rechnet das zu den Gracismen des Buches: *παντὸς ἀνθρώπου*, näml. *πρᾶγμα*. Oder dürften wir mit Kn. Hitz. Böttch. Ginsb. den vorausgehenden Imperativen ein Verbum zur Ergänzung entlehnen: „denn dies soll jeder Mensch“, so bekämen wir auch auf diesem Wege den zu erwartenden Ged.; aber der vorliegende Satz ist ja ein Nominalsatz wie auch **מִהָהָאָדָם** 2, 12., kein elliptischer Verbalsatz wie etwa Jes. 23, 5. 26, 9., wo das zu ergänzende Verbum sich leicht aus dem **ל** des Ziels der Bewegung entwickelt. Wir haben hier einen der im Semitischen häufigen Fälle, in denen Subj. und Präd. in der Form des einfachen Urtheils verbunden werden und dem Hörer überlassen bleibt, die Beziehung in welcher das Präd. dem Subj. beigelegt wird herauszufinden z. B. Ps. 110, 3 dein Volk ist Freiwilligkeit, näml. der Eigenschaftung nach; Ps. 109, 4 ich bin Gebet, näml. meiner Bethätigung nach und im B. Koheleth 3, 19 die Menschenkinder sind Zufall, näml. ihrem Ergehen nach.¹ Dem ähnlich ist auch hier zu erkl.: denn das ist jeder Mensch, näml. seiner Bestimmung und Pflicht nach, trefflich Lth.: *Denn das gehört allen Menschen zu*. Mit Recht betrachtet Hahn wie Bauer (1732) das Pron. als Präd. (nicht Subj. wie 7, 2): „dies d. h. so beschaffen daß sie dies thun müssen sind alle Menschen“ oder vielmehr: dies = dazu verpflichtet ist jeder Mensch.² Es ist ein großer Ged. der damit ausgesprochen ist, näml. die Reduction des israelitischen Gesetzes auf seinen gemeinmenschlichen Kern. Den alten jüdischen Lehrern ist das nicht entgangen. Was will dies sagen: **זֶה כָּל הָאָדָם** — wird *Berachoth* 6^b gefragt — und R. Elazar antwortet: Die ganze Welt ist nur darauf hin (**בְּשֵׁבִיל זֶה**) geschaffen worden. Und R. Abba bar-Cahana: Dieses Grundgebot ist gleichen Gewichtes mit dem Universum. Und R. Simeon b. Azzai: Das Universum ist nur zu dem Zwecke geschaffen worden, dieses anzubefehlen.³ Indem wir nun das **זֶה כָּל הָאָדָם** als Aus-

1) s. Fleischers Abh. über einige Arten der Nominalapposition 1862 und Philippi, Status constr. S. 90 ff.

2) Ebenso prädicativ faßt Hitz. **זֶה כָּל הָאָדָם** Jer. 45, 4^b: „und es ist solches alle Welt.“

3) Vgl. *jer. Nedarim* IX, 3: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, sagt R. Akiba, ist ein Hauptsatz (**כָּלל גָּדוֹל**) im Gesetze. Ben-Azzai sagt: die Worte **זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם** (Gen. 5, 1) sind es noch in höherem Grade“, deshalb näml. weil darin die Einheit des Ursprungs und der Bestimmung aller Men-

sage der gleichen Verpflichtung aller Menschen ohne Ausnahme fassen schließt sich v. 14 passend an. Die allgemeine Pflicht ist auch der Maßstab des allgemeinen Gerichts: *Denn jeglich Thun wird Gott bringen ins Gericht über alles Verborgene, es sei gut oder böse.* Ins Gericht bringen ist wie 11, 9 s. v. a. zur Rechenschaft ziehen. Dort ist **בְּמִשְׁפָּט** punktirt, hier **בְּמִשְׁפָּט**, wie da in der Regel der Art. wegfällt, wo der Begriff durch einen Relativsatz oder eine beigegebene Beschreibung determinirt wird; denn **עַל כָּל-נִסְתָּרִים** gehört zus.: in das über alles Verborgene ergehende Gericht (vgl. Röm. 2, 16. 1 Cor. 4, 5 *τὰ κρυπτά*). Hitz. punktirt auch hier **בְּמִשְׁפָּט** und erkl. **עַל** für gleichen Werthes mit dem distributiven **ל** z. B. Gen. 9, 5. 10., aber gerade in diesem Sinne wechselt **עַל** mit **ל** niemals. Und wozu diese Künstelei? Das Gericht über alles Verborgene ist eben ein solches dessen alledurchdringender Cognition nichts, auch das Heimlichste nicht, sich entziehen kann, und daß **עַל מִשְׁפָּט** kein Germanismus ist, dies zu beweisen reicht 11, 9 hin; Gericht an jemandem vollziehen wird mit **ב** ausgedrückt Ps. 119, 84. Weish. 6, 6., Gericht über jemanden halten kann mit dem Gen. des Betreffenden Jer. 51, 9., Gericht aber über etwas (Symm. *περὶ παντός παροραθέντος*) nicht anders als mit **עַל** ausgedrückt werden. Eher ließe sich **עַל** hinzufügend fassen: samt allem Verborgenen (Vaih. Hahn), aber **כָּל-מַעֲשֵׂה** begreift ja alles und mit **כָּל-נִסְתָּרִים** wird dieser Gesamtbegriff nur vertieft. Der Verstheiler steht richtig bei **נִסְתָּרִים** (s. die textkrit. Bem.), denn *sive bonum sive malum* (**וְהָאֵם . . וְהָאֵם** wie 5, 11) verhält sich zerlegend nicht zu **נִסְתָּרִים**, sondern zu **כָּל-מַעֲשֵׂה**. Diese Gewißheit eines letztentscheidenden Gerichts persönlichen Charakters ist der Ariadne-Faden, an welchem sich Koheleth schließlich aus dem Labyrinth seiner Skepsis zurechtfindet. Die im A. T. herrschende Aussicht auf ein Gesamtgericht über die Völker vermochte den wegen der ungleichen Vertheilung der Geschehnisse angefochtenen Glauben (siehe z. B. Ps. 73. Jer. 12, 1—3) nicht endgültig zu beruhigen. Allerdings ist der Gattungs- und Natur- und insbes. Volkszusammenhang, in welchen der Mensch hineingestellt ist, nicht ohne Einfluß auch auf seine sittliche Beschaffenheit, aber dieser Einfluss hebt die Zurechnungsfähigkeit nicht auf, das Individuum ist zugleich Person, Objekt des letztentscheidenden Gerichts werden also nicht Gesamtheiten als solche sein können, sondern nur die Personen, obwol nicht außer Betracht ihrer Lebenskreise. Diese persönliche Anschauung des Endgerichts bekommt in A. T. noch nicht das Uebergewicht über die völkergerechtliche, solche gemeinsenschliche und einzelpersonliche Endgerichtsbilder wie Mt. 7, 21—23. Apok. 20, 12 finden sich nirgends, das Object des Endgerichts sind Völker, Reiche, Städte und Stände. Hier aber bei Koheleth wird ein Anfang gemacht, das Endgericht als schließliches Menschengerecht und als jenseitiges,

schen enthalten ist. Ebendahin zielt Abenezra indem er am Schlusse seines Comm. bem., das Geheimnis (**סֵדֶר**) des Nichtgebrauchs des Gottesnamens **יְהוָה** in Gen. c. 1—2, 3 sei das Geheimnis des B. Koheleth.

über die diesseitige Geschichte hinausliegendes zu denken. Was Iob 19, 25—27 in Ermangelung diesseitigen Austrags seiner Sache postuliert und der Apokalyptiker Dan. 12, 2 als dualistischen Ausgang der Geschichte seines Volkes erschaut, das kommt hier zum ersten Male in Form der Lehre zu jenem gemeinmenschlichen Ausdruck, welcher in der Verkündigung Jesu und der Apostel sich fortsetzt. Kleinert sieht hier das Morgenroth einer neuen Offenbarung hereinbrechen, und Himpel sagt im Hinblick auf diesen Schluß, daß das B. Koheleth ein kostbarer Ring in der Kette der Vorbereitung des Evangeliums ist. Mit Recht. Die alttest. Religion singt im B. Koheleth ihr Grablied, aber nicht ohne schließlich den Bann des Volkstums und der Diesseitigkeit zu brechen, der sie unfähig machte, die Räthsel des Lebens zu lösen, und also nicht ohne ihre Auferstehung in entschränkter verklärter Gestalt als Religion der Menschheit zu weissagen.

Die synagogale Verlesung wiederholt nach v. 14 den 13ten, um einen freundlicher lautenden Schluß zu gewinnen. Das masoretische *Siman* (Merkzeichen, *vox memorialis*) für die vier Bücher, in denen hinter dem letzten Verse um seines schaurigen Inhalts willen der voraufgehende wiederholt wird, ist יתקק. Das י geht auf ישעיה, ח auf חריסר (das Zwölfprophetenbuch), das erste ק auf קהלת, das zweite ק auf קינות. Immer stehen Klagelieder und Koheleth bei einander. Es gibt aber zwei verschiedene Anordnungen der fünf Megilloth, nämlich die in unsere Druckausgaben übergegangene festkalendarische: Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Koheleth, Ester (s. oben S. 3 unt.) und die masoretische entstehungsgeschichtliche: Ruth, Hoheslied, Koheleth, Klagelieder, Ester (רוח, שיר השירים, קהלת, קינות, מגלה).

ANHÄNGE.

I.

Zur Textkritik des Koheleth.

[F = Frankfurter Cod. vom J. 1294; H = Cod. Heidenheim's; J = Cod. aus Jemen; P = Petersburger Cod. vom J. 1010, collationirt von D. Herm. Strack, vgl. oben S. 178 Anm.]

- 1, 3 נִשְׁעַמֵּל mit *Gaja* bei der ersten Sylbe in P. Ebenso 5, 15., aber nicht 5, 17. Vgl. die Regel Metheg-Setzung § 24.
- 1, 5 זֶרְחָה das Cheth hat hinten den העמדה-Strich in P. und anderwärts nach der Regel Metheg-Setzung § 43. Siehe auch Heidenheim's *Meor enajim* Vorrede S. VII.
- 1, 7 שְׂרֵה־פָּחִלִים mit *Mehuppach* und *Paschta* in Einem Worte, ebenso שְׂרֵה־יָמִים (7, 10). Siehe zu Hohesl. 1, 7.
- 1, 9 וְיָמֵה־שְׂפָעָשָׁה הָיָא So die Accentuation in älteren Ausg. ähnlich dem vorausgehenden Satze, wo הָיָא ebenfalls den Diener hat. Das Schin von שְׂפָעָשָׁה hat *Dagesch*, weil auf makkefirtes מֵה־folgend, und *Gaja* nach Metheg-Setzung § 24.
- 1, 10 מִלְּפָנָיו defectiv ohne Jod des Plurals. Die gedruckte wie handschriftliche Masora lautet dazu: לִיָּה וְחֹסֶר.
- 1, 12 קִרְבֵּלַת mit dem Trenner *Rebia* in JP und so auch richtig bei Nissel.
- 1, 13 עֲנִיָּן mit *Kamez* in HFJ und so in älteren Ausgg.; ebenso בְּעִנְיָן 5, 13. Nur וְעִנְיָן 4, 8 hat pathachirtes Jod mit der handschriftlichen Bemerkung לִיָּה פֶּחַח, dort steht das Wort im Constructus. Vgl. Kimchi's Wörterbuch unter עִנָּה.
- 1, 14 הַמְעֵשִׂים נִשְׁעַשְׂוּ beide mit *Gaja* in erster Sylbe in correkten HSS. Ebenso הַמְעֵשָׁה שְׂנַעְשָׁה (2, 17). Vgl. zu 1, 3. 9 und 3, 11.
- 1, 16 עַל־יְרוּשָׁלַם In F ist dazu bemerkt: מִשְׁעִין בֵּיה סַפְרֵי, d. h. einige Codd. haben statt עַל־יְרוּשָׁלַם irrthümlich בִּירוּשָׁלַם. Wirklich zählt Kennicott solcher Codd. gegen 60, auch steht so in J, und in H

stand erst בִּירוּשָׁלַם, ist aber dann in עֲלִירוּשָׁלַם verbessert. Vgl. Elias Levita's *Masoreth hamasoreth* II, 8 Ende.

- 1, 17 חֹלֶם הָיָה ohne Vav in erster Sylbe und mit Vav (*Cholem plenum*) der Endsylbe in H, so wie in *Biblia rabb.* v. d. Hooght und Norzi, gemäß der Masora, welche לִיָּה כְּחִיב כֵּן („nur hier so geschrieben“) bemerkt.

Ebend. וְשִׁבְכָהּ nur hier mit *Sin*, sonst im ganzen Buche mit *Samech*.

- 1, 18 רַב־כֶּזֶם richtig nach handschriftlichem Vorgang makkefirt bei v. d. Hooght und Norzi. Das Kamez ist das verkürzte, das Wort gehört zu den 6 רַב mit *Komez*. Siehe Kimchi unter Rad רַבב.

- 2, 7 מִקֶּה Nun mit *Segol* nach dem Zeugnis Kimchi's unter Rad. קִהָּה. So richtig J wie auch *Biblia rabb.* und Norzi.

- 2, 8 וְתַעֲבֹהֶת mit גַּ raphatum in Codd. und guten Ausg. wie auch die Masora notirt בְּלִישָׁנָא חֲסִירִין (defectiv d. i. ohne Vav nach Nun in 2 Stellen, näml. hier und Mi. 2, 9).

- 2, 12 חֹלֶם לֵאמֹר auf Cholem auslautend wie 1, 17 und überall im Buche, ausgen. 10, 13.

- 2, 13 בְּחִתְרוֹן mit Chatef pathach des ח nach HJ und andern Zeugen. Eine andere Lesart ist בְּחִתְרוֹן (Ven. 1515. 1521), siehe darüber unsere Ausgaben zu Gen. 27, 28. 29. Ps. 45, 10 so wie Kimchi in *Michlol* 45^a und unter Rad. יִלֵּל.

- 2, 16 עִם־הַבָּסִיל mit *Gaja* bei עִם und ebenso am Ende des Verses. So regelrecht in HSS.

Ebend. כְּשִׁפָּה mit *Kamez* und zwar laut Masora (לִיָּה זִקָּה קִמֵּץ) wegen der durch Zakef bewirkten halben Pausa. Das Wort gilt hienach als Perf. (wie נִפְקֵר Zef. 3, 5). J hat נִשְׁפָּה mit Pathach und wirklich kommt dieses Wort in dem zu Anfang des Leviticus abgedruckten Zakef-Register nicht vor.

- 2, 20 לְרֹאשׁ mit *Pathach* in *Biblia rabb.* und der Note לְ. So auch die handschriftl. kleine Masora und z. B. Cod. P.

- 2, 22 שְׁהִיא Schin überlieferungsgemäß mit *Scheba* in HJP. Ebenso שְׁהִיא 3, 18. S. *Michlol* 47^b. 215^b. 216^a.

- 2, 23 מִכְּאָרִים defectiv ohne Vav, dagegen in Ps. 32, 10 mit Vav, laut Masora.

Ebend. וְכַעַס mit וְ weil unmittelbar vor dem Zakef-Worte stehend, s. Ew. § 243 und die Note zu Abulwalids *Rikma* p. 119.

2, 24 **הָיָא** So J und die Mehrzahl der Codd. und Ausgg., wogegen Ven. 1515. 21. 1613 **הָיָא**.

2, 26 **וּלְהוֹנֵא** mit Segol in P, Biblia rabb. und anderwärts. So richtig nach der Masora, nach welcher diese Wortform im ganzen Buche segolirtes Teth hat, mit der einzigen Ausnahme 7, 26. Vgl. auch *Michlol* 124^b. 140^b.

3, 2—8 Diese 7 Vv. sind in Codd. und Ausgg. ähnlich wie Jos. 12, 9 ff. und Est. 9, 7 ff. in Liedform gesetzt, so daß immer ein **עַתָּה** unter dem andern steht nach dem Schema welches **עַתָּה גְּבִיר אֲרִיָּה** und **וּלְבָנָה עַל גְּבִיר לְבָנָה** genannt wird (*Megilla* 16^b *Massecheth Sofrim* XIII, 3), aber ohne eine auf dieses Stück des B. Koheleth insonderheit bezügliche ausdrückliche Vorschrift. J hat eine andere Schreibweise, von der wir hier vier Zeilen als Beispiel folgen lassen:

עַתָּה	וְעַתָּה לְמוֹת	עַתָּה לְלֵדָה
עַתָּה	וְעַתָּה לְעֶקֶר נְשׁוּעַ	לְשִׁעָה
עַתָּה	וְעַתָּה לְרִפּוּא	לְהַרְוָה
עַתָּה	וְעַתָּה לְבִנְיָה	לְפָרוֹן

3, 9 **הָעֵשָׂה** defectiv in Codd. und allen älteren Ausg. nach der normativen abendländischen (palästinischen) Schreibweise. Die Morgenländer schreiben das Wort *plene* **הָעֵשָׂה**, wie die *Mas. parva* richtig bemerkt. Die Angabe der *Masora magna* aber ist corrupt, sie muß richtig lauten: **עֹשֶׂה ב' מְלָאֲכִין, וְסִמֵּן אֶל עֹשֶׂה**. Diese 2 **עֹשֶׂה** 2 Chr. 24, 12. Spr. 21, 24 sind die *plene* zu schreibenden, wie auch die *Mas. parva* zu beiden bemerkt. Das **הָעֵשָׂה** unsrer Stelle aber ist defectiv. Daß Norzi dies nicht erkannt hat, befremdet.

3, 11 **אֶת־הַמַּעֲשֵׂה** nach den HSS mit Gaja bei **הָ** und ebenso v. 17; wogegen 4, 3 ohne Gaja, nach der Regel Metheg-Setzung § 24.

3, 14 **לְגִרְעַ** defectiv in FHJP. Die handschr. kleine Masora bemerkt dazu **לִית וְחֹסֵר**.

Ebend. **שִׁקְרָאָה** defectiv ohne Jod des ersten Radicals in Bibl. rabb. wie in HP mit der Note **לִית וְחֹסֵר**. Siehe auch Norzi.

3, 18 **נִשְׁקָם בְּהִמָּה הִמָּה** So richtig in F: **נִשְׁקָם** mit Mercha, nicht makkefirt und He mit Zere, wie in *Michlol* 216^a bezeugt wird.

3, 22 **בְּמָה** mit Scheba der Präpos. und segolirtem **מ** nach *Michlol* 217^a und *Linjath chen* 100^b.

4, 1 **הָעֵשָׂה שְׁוִקָם** beidemale *plene* mit **י** nach der abendländischen Schreib-

weise. So richtig in J. Die Orientalen dagegen schreiben beidemal **הַעֲשִׂקִים**.

4, 2 **עֲדָהָ** So mit Segol bei Daleth und **ר** *raphatum* in FHJP. So bezeugt auch Kimchi im Wörterbuch unter **עַד**.

4, 8 **וְאֵין** mit Mercha in Codd. und allen älteren Ausg.

Ebend. **וְעֵנִי** hier allein mit *Pathach* der Verbindungsform, siehe 1, 13.

4, 10 **וְאִילֹ** mit *Munach* und *Rebia* in Einem Worte, was nach der Masora so noch in 4 Stellen vorkommt. Siehe *Mas. magna* hier und *Mischpete hateamim* 26^a.

Ebend. **וְשִׁפֹּל** ohne Vav in HJ und älteren Ausg., siehe zu 11, 3.

4, 12 **וְאִם-יִתְקַפֵּן** in Codd. und guten Ausg. mit *Gaja* bei **וְאִם** nach allgemeiner Regel.

4, 14 **נִזְלָד** mit *Pathach* bei **ל** nach der Forderung der Masora, die dies Wort nicht zu den 3 kamezirten (**נִזְלָד**) zählt. Die Angabe in *Michlol* 61^a **רשׁ נִזְלָד** scheint daher ein Schreibfehler zu sein und ist in **נִזְלָד לָהּ** (1 Chr. 22, 9) zu verbessern.

4, 16 **בֵּן בָּם** nach den besten Zeugen mit *Tebir*, nicht *makkefirt*, gleichwie V. 14.

5, 1 Vor diesem Verse ist in H **סְרוּמָה** bemerkt.

5, 5 **אֶת-מַעֲשֵׂיהָ** Die Orientalen haben hier die Pluralform **אֶת-מַעֲשֵׂי**, vgl. zu Hohesl. 7, 2.

5, 8 **נֶעֱבַד** So richtig J mit ruhendem Scheba und dagessirtem Beth, s. Kimchi in *Michlol* 63^a und unter *Rad. עבד*.

5, 13 **בַּעֲתָךְ** mit Kamez nach JH, siehe zu 1, 13.

5, 15 **כָּל-עֲמָת** In H ist **כָּל־עֲמָת** als Ein Wort geschrieben. Diese Schreibweise hatte auch Parchon (Lex. unter *עֲמָת*) vor sich. Für die richtige Schreibweise in zwei Wörtern zeugt Kimchi in seinem Lex. unter *עֲמָת*.

5, 16 **וְכֶסֶם** So in correcten Texten, in H mit der Note: **ב' מלרע**, nämlich hier und Ps. 112, 10., nur daß dort **ע** überlieferungsgemäß kamezirt ist. Vgl. *Mas. fin.* 52^b und das in Baers Ausgabe zu Ps. 112, 10 Bemerkte.

5, 17 **לֹאֲכֹל** mit *Vav*, das Wort gehört zu den 13 *plene* zu schreiben. Die anderen **לֹאֲכַל** im Buche sind defectiv.

Ebend. **וְהָרָ** So das Chethîb mit Einem Jod, das Kerî ist **וְהָרִי** wie 2 K. 25, 30. Jer. 52, 33 und 2 S. 18, 18.¹

1) Beiläufig sei bemerkt daß **מַעֲנֶה** 5, 19 in der Wiener Ausg. des Norzi ein Druckfehler ist; die Mantuaner hat **מַעֲנָה**.

6, 2 יֶאֱכֹלֶנָּה mit *Chatef Pathach* des כ in FP nach der Regel Ben-Ascher's. Vgl. Heidenheims *Meor enajim* zu Dt. 12, 15. Baers Genesis-Ausgabe S. 82 und meinen Comm. zu Gen. 3, 17. S. 82.

Ebend. וְהָיָה הַכֶּלֶב beide Wörter mit dem Trenner Tebir zu accentuiren. So richtig in HJ.

6, 10 לְדֹתֵי־קֶרֶךְ mit unpunktirtem He weil das Keri dieses nicht mitliest, wie desgleichen כְּעֵה־סֶכֶל 10, 3. שְׁהֵשָׁמַם Thren. 5, 18. In Bibl. rabb. ist dazu notirt: לִיתִּי יִחְרִיר חֵי; in P lautet dazu die Note: שְׁחִיקָה קִיר, und in anderen Codd.: לֹא קִיר חֵי.

6, 11 יִתֵּר מִדֹּתֵי־חֵי ohne Vav in HFP wie auch in älteren Ausg. So richtig laut Masora, die dies Wort nicht zu den 7 *plene* geschriebenen zählt. Auch die handschriftl. *Mas. parva* bemerkt hier: יִתֵּר כֵּן כְּחֵיב.

7, 2 מִשְׁפָּחָה Die Orientalen lesen מִשְׁפָּחָה mit Artikel.

7, 6 וְגַם־זֶה So mit copulativem ו in HFJ Ven. 1515. 1521. 1613 und bei Norzi. Dies das Richtige zufolge zwiefacher Masora-Angabe. Denn 1) gehört das Wort zu den 13 וְגַם die mit noch zwei nachstehenden Wörtern den Vers schließen (וְגַם פְּסוּקֵי וְגַם, ויחרין מלרא בסופא, s. Mas. magna zu Ex. 21, 29. Ez. 16, 28. Dann wird 2) dies Wort auch zu den 17 Stellen gezählt, in denen nach Athnach וְגַם folgt (וְגַם וְחִירָסָה וְקֹהֶלֶת וְעוֹרָא, s. Mas. fin. f. 19). So hier wo es die aus drei Wörtern bestehende zweite Vershälfte eröffnet.

7, 18 תִּתְּנוּ mit *Chatef Segol* des ת und vorstehendem *Metheg* in Codd. und allen älteren Ausg.

7, 20 יַעֲשֶׂה־שָׂוֶב Teth hat *Dagesch* nach der Regel des דחיק. So richtig bei Leusden Jablonski v. d. Hooght.

7, 21 מִקֶּלֶכָּה So in den älteren Ausg. Das erste ל hat *Chatef pathach* mit vorstehendem *Metheg*, nach der allgemeinen Regel. Das Schluß-Caph ist *raphirt*. In Dt. 23, 5 dagegen heißt es לִקְלֶכָּה mit dagessirtem Schluß-Caph. Die Masora gibt dazu als Merkzeichen כְּמוֹתָם (Richt. 8, 19). Siehe auch Levita zu *Michlol* 65^b.

7, 22 גַּם־אֵת der halben Pausa halber mit betonter *penultima* laut Masora.

7, 25 כָּסֶל Caph mit *Segol* und dagegen Ps. 49, 14 Zere (כָּסֶל) nach Masora.

7, 26 זֶמֶר־זֶא Zade mit *Segol* laut Masora (זֶ). Vgl. *Michlol* 124^b. 140^b.

- 7, 28 בִּקְרָשִׁי Kuf raphirt und ebenso בִּקְרָשִׁי (V. 29), wie überhaupt die Piél-Formen des Stammes בִּקַּשׁ masoretisch alle raphirtes Kuf haben, mit Ausnahme des Imperativs בִּקְרָשׁ, vgl. Luzzatto, *Gramm.* § 417.
- 7, 29 הַשְּׁבִיחוֹת Schin dagessirt in Codd. und allen guten Ausg. wie 2 Chr. 26, 15., bezeugt von Kimchi in *Michlol* 4^a und Wörterbuch unter חשב.
- 8, 1 יִשְׁפָּא mit *Aleph* am Ende. Die Masora dazu lautet: לִיחַ וְחִירֵב אֵלֶּה: Vgl. Kimchi unter Rad. שָׁנָא.
- 8, 3 אֶל-תַּעֲמֹד regelrecht mit *Gaja* bei אֶל- in korrekten HSS wie Gen. 45, 9.
- 8, 4 בְּמֵרְחָא mit *Mercha*, nicht Makkef, in Codd. und älteren Ausg. Ebend. מִדֶּ-תַּעֲשֶׂה mit *Gaja* bei מִדֶּ- in Codd. wie Jes. 48, 9.
- 8, 9 אֶת-לְבִי J hat hier irrig אֶל-לְבִי und dagegen 9, 1 אֶת-לְבִי. Unsere Texte stimmen mit der zu 9, 1 gedruckten Masora überein, die nicht 8, 9 sondern 9, 1 zu den 4 Stellen zählt, wo nach dem Zeitworte נָתַן die Wortverbindung אֶל-לְבִי folgt. Auch das Targum hatte hier in 8, 9 אֶת-לְבִי vor sich.
- 8, 10 וַיִּשְׁתַּבַּחְתָּ So nach Ben-Ascher mit lautbarem Jod und ohne *Gaja* bei erster Sylbe, weil der Wortaccent ein dienender ist. Ben-Naphthali punktirt וַיִּשְׁתַּבַּחְתָּ. Siehe darüber zu Gen. 27, 28. p. 84.
- 8, 11 פִּתְחָם mit *g raphatum* in HP und den älteren Ausg., wie auch Est. 1, 20. Dan. 3, 16. So bezeugt auch der Punctator Jekuthiël in seinem *Ėn hakore* zu Est. 1, 20.
- 8, 12 רָע mit *Kamez* in Codd. und älteren Ausg. gemäß der Masora, die das Wort zu den 11 Stellen zählt wo nach עָשָׂה, אָמַר, יָצַר, עָיִן und לָשׁוֹן das Wort רָע kamezirt wird.
- 8, 13 מִלְכָּנִי אֱלֹהִים So ohne Art. beim Gottesnamen hier und 2 Chr. 34, 27 laut Masora. In einigen Ausg. steht irrtümlich הָאֱלֹהִים.
- 8, 16 בִּי בָּם-בֵּינֵם So richtig J.
- 9, 2 וְלִזְבִּיחַ So in Codd. Erfurt 1. 2 und anderwärts die richtige Accentstellung: *Kadma* vor Klein-*Zakef* (nicht וְלִזְבִּיחַ), wie וְלִבְיָחַן (Lev. 7, 8) וְהַבְּשִׂיר (ebend. 7, 19). Siehe die Regel in Heidenheim's *Mischpete hateamim* 14^a.
- Ebend. תֶּתִיבִי Teth mit *Segol* in HJP nach Masora. Siehe zu 2, 26. Uebrigens gehört das Wort zu den 3 so defectiv zu schreibenden.

9, 3 אֲשֶׁר-נֶעֱשָׂה regelrecht mit *Gaja* bei אֲנִי in P, ebenso V. 6.

Ebend. מִלֵּא-דָע mit *Kadma* in JP wie auch z. B. bei Michaelis.

9, 4 יִבְחַר Richtig J mit Dagesch im ח, da sich die Punktation immer nach dem Kerî richtet und dieses hier יִבְחַר ist. Ebenso יִבְחַר Dt. 28, 27 mit Dag. im ב, weil das Kerî יִבְחַר ist.

9, 7 וְשִׁתָּה Schin hat ä mit vorausgehendem Metheg in den älteren Ausg. So auch in HJP. Vgl. וְשִׁתָּה (Gen. 27, 26) (Richt. 5, 5).

9, 9 הִיא Die Orientalen schreiben הִיא, gleiche Differenz wie Nah. 2, 12.

9, 10 מֶרְחָא mit *Mercha* (nicht *Darga*) in FJ und in den älteren Ausg. Dies das Richtige da zwischen diesem Diener und dem Tebir bloß eine Sylbe liegt, und die Tebir-Sylbe nicht mit beweglichem Scheba anfängt, vgl. אֲשֶׁר פָּקַדְנִי (Num. 6, 24) וְלֵאזְכָּרִי (Richt. 14, 14) אֲשֶׁר לָקַחְנִי (1 Sam. 30, 16) וּמִלְחָמָה הָיְתָה (1 K. 15, 17) und a. St. welche alle in Codd. und guten Ausg. *Mercha* als Diener haben. Siehe auch *Thorath emeth* p. 10 Note.

9, 12 הָאֲחֻזָּת mit *raphatum* in Codd. und älteren Ausg. Dieses Beispiel der Dagessirung bei König: Gedanke, Laut und Accent S. 72 ist zu streichen.

Ebend. זֶרֶה mit *Zere* in Codd. und guten Ausg. (nicht זֶרֶם wie bei Norzi). Das Wort ist überall mit *Zere* vocalisirt, außer 2 K. 17, 15., wo es masoretisch Segol hat. Siehe *Michlol* 216^a.

9, 14 וְבֵא אֵלֶיהָ So F, die vier Erfurter und ältere Ausg. Dagegen accentuirt J: וְבֵא אֵלֶיהָ.

Ebend. וְדָלִים ohne *Vav* in JP gemäß der Masora, die dies Wort nicht zu den 6 *plene* zu schreibenden zählt.

9, 15 וּמִלְכֻט-הָיָא makkefirt in Codd. und Ausg. wie לְמִדְרֵצִי 12, 9. וְיִלְכֻטֵּם Num. 24, 7., nur daß in letzteren zwei Stellen, weil der Accent ein trennender ist, noch *Gaja* zur ersten Sylbe tritt, nach der Regel Metheg-Setzung § 28.

10, 1 מִכְבֹּד So Biblia rabb. 1525. 1615. Genua 1618. Plantin 1582. Jablonski 1699 und ebenso v. d. Hooght und Norzi. In Ven. 1515. 1521. 1615 steht מִכְבֹּד mit copulativem *Vav*, welcher Lesart Michaelis folgt. So citirt auch die Concordanz und wirklich stand so anfänglich in J, ist aber in מִכְבֹּד verbessert. F aber hat מִכְבֹּד mit der Randbemerkung: מִכְבֹּד מִנִּי שְׁמִשׁוֹן.¹

1) Simson ha-Nakdan, auf den der Schreiber des Frankfurter Cod. 1294 sich hier für die LA מִכְבֹּד (ohne copul. ו) beruft, wird von ihm öfter als sein Gewährsmann genannt.

Dies ist auch das masoretisch Richtige, denn wäre וּמִכְבוֹר zu lesen, so wäre das Wort in dem Verzeichnisse der א"ב מן ג' א' ו"א d. h. der Wörter, von denen drei mit ihrem Anfangsbuchstaben anfangen und ein viertes ein Vav davor hat mit aufgeführt (*Mas. fñ. f. 26. Ochla veochla* N. 15).

10, 6 בְּשֶׁפֶל So mit נקודה nach Kimchi's Lex. auf Grund überwiegender Bezeugung. Hier und da findet sich in HSS (z. B. nach Michaelis in den drei Erfurtern) בְּשֶׁפֶל und so hat Venet. 1515. 21.

10, 8 וְפֹל plene mit Vav in den Codd. wie וְפֹל überall im Koheleth nach der Masora plene zu schreiben ist.

10, 13 הוֹלֵלָה nur hier mit *Schurek* der Endsylbe (ל' ומלא), sonst immer mit Cholem (חוללת). Vgl. Kimchi unter Rad. הלל.

10, 18 הַמִּקְרָה mit dagessirtem Mem (Masora: ליה דגש); in Ps. 104, 3 dagegen ist das Mem raphirt הַמִּקְרָה (Masora: ליה רפה), denn dort ist's Particip (s. *Michlol* 46^a Parchons Lex. f. 3 Col. 1).

10, 20 בְּמִדְעָה mit *Gaja* beim מ nach der allgemeinen Regel Metheg-Setzung § 24.

Ebend. הַכְּנָפִים mit unpunktirtem He, als welches im Kerí nicht gelesen wird, ähnlich הַחֲנִייה (1 Sam. 26, 22). Vgl. *Mas. fñ. f. 22.* und *Ochla veochla* Nr. 166.

Ebend. יִגְדֵּר mit *Zere* laut Masora und Kimchi's Wörterbuch unter נגד.¹

11, 3 העֲרִים richtig mit *Mercha* (nicht Mehuppach) in Codd. und älteren Ausg.

Ebend. וְאֶם-בַּעֲפֹן makkefirt in Cod. und älteren Ausg.

Ebend. תְּפִקֹּל plene nach der masoret. Bemerkung in H: ליה מלא d. h. nur hier mit Vav, in 4, 10 also defectiv. So notirt auch P: ב' חר מלא וחר חסר.

11, 5 הַמִּלְאָה mit *Dagesch* wogegen Dt. 22, 9 (s. *En ha-Kore* zu d. St.)

und Amos 2, 13 הַמִּלְאָה mit raphirtem מ. Dunasch in seinem gegen Saadia gerichteten *Sefer Teschuboth* (herausg. von Schröder 1866) S. 35 findet die Ursache der Dagessirung in dem Pausaccent. Viell. aber ist die Ursache gleicher Art wie

1) Hienach würde יִגְדֵּר zu den wenigen Jussivformen des Buchs (s. oben S. 207) gehören, aber was gab den Punktatoren das Recht, יוֹלִיד als Indicativ und יִגְדֵּר trotz des י als Jussiv (Subjunctiv) zu vocalisiren? Wenn man solchen Fragen näher nachdenkt, so erscheint die Punktation als eins der größten literaturgeschichtlichen Räthsel.

- 10, 18 bei הַמְקָרָה. Mit Dagesch bed. das Wort substantivisch die Schwangere.
- 11, 6 יִקְשֹׁר mit *Kamez* in HP, bezeugt von *Michlol* 19^b.
- 11, 7 לְעֵינֵיהֶם nach der Masora hier und 1 S. 16, 7 mit *Pathach* der Präposition, dagegen Gen. 3, 6 und Spr 10, 26 mit *Kamez* (לְעֵינֵיהֶם), vgl. auch *Michlol* 53^b.
- 11, 9 לְבָרָה So P und Biblia rabb. Plantin 1582. Genua 1618. Nissel 1662. Dies das Richtige, da hier das Sakef, weil einem früheren Sakef nachfolgend, keine große Pause macht.
- 11, 10 וְהַשְׁתַּחֲוִיתָ mit *Gaja* des ה in Codd. und älteren Ausg.
- 12, 1 בְּהוֹרֵתָהּ So *plene* in erster und *defective* in zweiter Sylbe in HJP und älteren Ausg. H notirt dazu: ב' בספרא דין חסר und P: ב' חד חסר וחד מלא. Das durchaus *plene* geschriebene ist 11, 9.
- 12, 2 תִּהְיֶה Schin mit *Dagesch* in F wegen des vorhergehenden ruhenden Gutturals, ähnlich רִחֵס (9, 8) וְהִתְחַסֵּם (Lev. 11, 16) וְנִחְשֹׁן (Num. 1, 7) מִחֲלֵי (3, 20) וְנִחְשֵׁב (18, 27) u. dgl. Vgl. Luther. Zeitschr. 1863 S. 413.
- 12, 3 וְהִתְעַנְתָּ hat *Gaja* bei He in korrekten HSS, ebenso הִשְׁתַּחֲוִיתָ (v. 4). Dagegen hat הִשְׁתַּחֲוִיתָ kein *Gaja*. Beides nach der Regel Metheg-Setzung § 24 und § 26. Ben-Naphtali hingegen gibt auch letzterem Worte *Gaja* (הִשְׁתַּחֲוִיתָ).
- 12, 4 וְיָקוּם Vav mit *Cholem* in H F. So richtig laut Masora, die es in dem Verzeichnisse jener Wörter aufführt, die einmal mit höherem (יָקוּם) und einmal mit niedrigerem Vocale (יָקוּם) vorkommen (א"ב מן חד חד מלעיל וחד מלרע) *Mas. fin.* 2^{ab} *Ochla-weochla* Nr. 5 vgl. auch Aben-Ezra in seinem Comm. zu Ps. 80, 19. *Zachoth* 23^a. *Safa berura* 21^b (wo Lipmann über den Sinn unklar ist).
- 12, 5 אֶל-בֵּית Die Orientalen schreiben עַל-בֵּית. Die Masora folgt hier wie überall der abendländischen (palästinischen) Schreibweise, sie zählt die Stelle nicht zu den 13 עַל-בֵּית.
- Ebend. עוֹלָמִי In Biblia rabb. ist irrtümlich עֲלָמִי gedruckt und dazu חסר ב' bemerkt. Aber das Wort ist in Codd. und allen älteren Ausg. ohne irgend eine masoretische Bemerkung *plene* geschrieben.
- 12, 6 וְהַשְׁבֵּר mit Mehuppach der *penultima* nach der Regel des נסוג

אחר and demzufolge Segol bei der Endsylbe in allen gu
Ausg. So auch in J und so bezeugt *Michlol* 62^a.

- 12, 11 בְּדֶרֶךְ בְּכוֹת Das Kamez ist Groß-Kamez (קמץ גדול *opp.* קמץ חסוק) und kann ebendeshalb statt Metheg den Accent Munach haben. Siehe *Michlol* 153^b. 182^b.¹ Der Fall ist der gleiche wie C 39, 34 wo *mimmāchōrāth* zu lesen. Vgl. Baer, Metheg-Setz § 27 und dazu § 18.

Ebend. רַב־מִשְׁמְרוֹת ohne Gaja weil mit verbindendem Accent, nach Ben Ascher's Lehre (s. Metheg-Setzung § 28 Anm.). Ben Natoli setzt auch hier Gaja. Das Wort ist mit *Sin* geschrieben, woher der Talmud Anlaß nimmt, מִשְׁמְרוֹת (Nägel) in רַב־מִשְׁמְרוֹת (Ordnungen) umzudeuten (*jer. Sanhedrin* X, 1).

- 12, 11 אֶסְפֹּת mit *Dagesch* des Pe wie האֶסְפִּים (2 Chr. 26, 15) פִּי (Neh. 12, 25). Menachem ben-Saruk in seinem Wörterbuch unter אֶסַף bezeugt dies ausdrücklich, wogegen die Masorah allen drei Formen lediglich לִית bem. Der Sing. lautet אֶסְפָּה wie אֶגְדָּה, אֶגְדָּה.

- 12, 13 סוֹף דָּבָר Das סוֹף ist סֶ"מ רַב־יָדִי viell. zur Hervorhebung des *locus illustris*.

- 12, 14 בְּמִשְׁפָּט mit *Dagesch* des Beth in F nach der Regel der I Verbindung. Siehe Strack, *Proleg.* p. 116. *Liber Psalmi Hebr. et Lat.* p. IX Note 6.

Ebend. נֶעְלָם So richtig F mit *Dagesch* des Lamed, um das נֶעְלָם ruhendes hervorzuheben (vgl. 1 K. 10, 3 und dagegen Neh. 3 Ps. 26, 4). Siehe zu 12, 2.

1) Beiläufig notiren wir noch aus *Michlol* Folgendes: לִטְעַת 3, 2 R (Abulwalid) fand dafür in einer korrekten damascener Handschrift לִטְעַת 81^b 3, 19 mit Kamez bei Zakef 213^a; 7, 27 אֶמְרָה קֹהֶלֶת Femin. mit Bezug auf den denkenden Seele 10^b; וְדָע 11, 9 mit Kamez bei Zakef gadol 17^b Anf.

Anhänge zu den textkritischen Bemerkungen.

A) Die masoretische Theilung des B. Koheleth.¹

סדרים של קהלת.

סכום פסוקי ספר קהלת מאתים ועשרים ושנים, וסמן כב"ר, וחצין
מה שהיה כבר נקרא שמו (6, 10). וסדריו ד' וסמן אב"א, ואלו הן:

- 1, 1 דברי קהלת
3, 14 ידעתי כי כל אשר יעשה
7, 1 טוב שם משמן טוב
9, 7 לך אכל בשמחה לחמך

B) Die variirenden Stellen des B. Koheleth.

חלופי קריאה בקהלת.

הבל הבלים אמר קהלת הַבֵּל הַבְּלִים הַכֵּל הַבֵּל :	1, 2	Primo
הבל הבלים אמר הַקֹּהֶלֶת הַכֵּל הַבֵּל	12, 8	Secundo
בכל עמלו וְשִׁיעַמַל תחת השמש	1, 3	Primo
	5, 17	Secundo
בכל עמלו וברציון לבי שהוא עמל תחת השמש	2, 22	Tertio
וְנִתְּחִי אֶת לְבִי	1, 13	Primo
וְנִתְּחֵן אֶת לְבִי	8, 9	Secundo
וְהִנֵּה הַכֵּל הַבֵּל ורעות רוח	1, 4	Primo
	2, 11	Secundo
כִּי הַכֵּל הַבֵּל ורעות רוח	2, 17	Tertio
הַגִּדְלָתִי וְהוֹסַפְתִּי	1, 16	Primo
וְהַגִּדְלָתִי וְהוֹסַפְתִּי	2, 9	Secundo
הוֹלֵלוּת וּשְׂכָלוּת	1, 17	Primo
וְהוֹלֵלוּת וּשְׂכָלוּת	2, 12	Secundo
וְהוֹסַפְתִּי הוֹלֵלוּת	7, 25	Tertio
הַמַּעֲשֵׂה שֶׁנַּעֲשָׂה תחת השמש	2, 17	Primo
לְכָל-מַעֲשֵׂה אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תחת השמש	8, 9	Secundo
אֶת-הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תחת השמש	8, 17	Tertio
שַׁעֲמַלְתִּי וְשִׁתְּכַמְתִּי תחת השמש	2, 19	Primo
שַׁעֲמַלְתִּי תחת השמש	2, 20	Secundo

) Beim Hohenliede konnten wir kein entsprechendes Masora-Stück geben von drei Bb. gibt die Masora nur die Verszahl an: Ruth (85 Verse), Schir, Kinoth (154), aber keine Abschnitte (sedarim).

הכל הולך אל מקום אחד	3, 20	Primo
אל מקום אחד הכל הולך	6, 6	Secundo
יש רעה חֹלָה ראיתי תחת השמש	5, 12	Primo
יש רעה אֲשֶׁר ראיתי תחת השמש	6, 1	Secundo
יש רעה ראיתי תחת השמש	10, 5	Tertio
לאכול ולשתות ולראות טובה	5, 17	Primo
לאכול ולשתות ולשמוח	8, 15	Secundo
את הכל קִאִיתִי	7, 15	Primo
את קֶל-זֶה קִאִיתִי	8, 9	Secundo
אל תנח אֶת ירך	7, 18	Primo
אל תנח ירך	11, 6	Secundo

II.

Excursus zum Hohenliede und zu Koheleth¹

von D. J. G. Wetzstein.

A) Der Granatapfel-Ritz Hohesl. IV, 3. VI, 7.

Die Worte **פֶּלֶחַ הָרִמּוֹן** bezeichnen meiner Ansicht nach den Spalt oder, wie Luther übers., den Ritz im Granatapfel. Ist nemlich die Granate völlig reif, so sprengt sie ihre dicke Schale und in dem oft über zwei quere Finger breiten Spalte kommen die saftgeschwellten, glänzend rothen Beeren dichtgedrängt zum Vorschein. Mit ihnen werden die jugendlich frischen rothen Wangen der Geliebten verglichen, die zwischen der **צִמְחָה** hervorsicheln wie die Beeren aus dem Spalte der Granate. Die große Schönheit dieses Bildes können wir uns nur veranschaulichen, wenn wir eine „an ihrer Mutter“ (*‘alâ ummehâ*), wie der Araber sagt, d. h. am Baume selbst geborstene Granate vor uns haben, nicht aber, wenn wir uns etwa aus einem Italienerladen eine zusammengetrocknete holten und diese entzwei rissen. Reiß ich eine Granate mitten durch, so sehe ich in der Regel nur die gelbliche Haut, welche die einzelnen Beerenlagen scheidet, und schneide ich sie entzwei, so strömt der rothe Saft aus: weder in dem einen Falle noch in dem andern habe ich ein geeignetes Bild von den Wangen. Was dabei die **צִמְחָה** ist, will ich nicht entscheiden; aber unzutreffend ist die Bed. „Flechte“ nicht. Wenn die Hebräerin ihre Flechten nicht um den Kopf legte, sondern gleich der heutigen Palästinerin und Nomadin der syrischen Wüste theils auf dem Rücken theils über die Wangen auf die Brust fallen ließ, so paßt die Bedeutung Flechte nicht nur im Hohenliede vortrefflich, sondern auch Jes. 47, 2, wo das auf die Brust herabfallende Haargeflecht beim Drehen der Handmühle hinderlich war und zurückgeschlagen werden mußte. Hat das heutige Mädchen acht Flechten, so hängen vier nach hinten und zwei auf jeder Seite des Gesichts herab; doch sieht man nicht selten auch zwölf, wo dann auf jeder Seite drei sind, vgl. DMZ XXII S. 94 Anm. 18.

1) Diese wie die vorausgegangenen Excursus S. 162 ff. sind ohne Bezug auf vorliegenden Comm. niedergeschrieben und es bleibt also dem Leser überlassen, die Auslegung dort und hier gegeneinanderzuhalten.

Wenn es aber in einem Volksliede, das ich zu *Tibnâ* (تَيْبَنِي) im Agluner Bezirk *Kûrâ* hörte, heißt:

يَا وَيْلِي عُمَرَا سِتَّ عَشْرَ
وَأَرْخَتْ جَدَائِلَ سِتَّ عَشْرَ

Weh mir, sie hatte sechzehn Jahr!
Und sechzehnzipfelig floß ihr Haar —

so haben wir es hier entweder mit einer ungewöhnlich koketten Kleinen, oder mit einer poetischen Hyperbel zu thun. Natürlich sind diese Zöpfe nicht dick, sehen wie dünne Haarstricke aus (vgl. צִמְצִים Iob 18, 9) und werden von den Dichtern auch gewöhnlich mit den *hibâl* „Stricken“ oder den *sefaif* d. h. den geflochtenen langen und dünnen wollenen Troddeln an der Satteltasche verglichen. Wo die Haare nicht ausreichen, helfen eingeflochtene lange Bänder nach. Eine Damascenerin aus guter Familie läßt sich die Zöpfe allwöchentlich einmal im öffentlichen Bade durch die *masîta* (Friseurin) lösen, kämmen und neu flechten. Bei geringeren Leuten geschieht es seltener.

Gewöhnlich versteht man unter פֶּלֶח הַרְמִין *malum punicum dimidia-tum* (Rosenmüller), indem man sich darauf beruft, daß פֶּלֶח auch die halbe Handmühle heißt. Wahrscheinlich ist פֶּלֶח ursprünglich nur der Spalt, und in der Bed. Mühlstein wäre die Segolatform פֶּלֶח die richtigere. Gleichwie *sefellah* (s. unten S. 450) die sich spaltende Kapernfrucht und *felḥa* die zweiklappige Hülse, so ist פֶּלֶח (פֶּלֶח) die zwei-

theilige Handmühle, deren beide Hälften zwischen sich einen Spalt (פֶּלֶח) haben und unter sich selbst in dem Verhältnisse des von einander Gespaltenseins stehen. Der Name aber der Person oder Sache, welche zu einer andern im Gegenseitigkeitsverhältnisse steht, scheint im Altsemitischen vorherrschend die Bildung פֶּלֶח gehabt zu haben, woneben sich auch פֶּלֶח und im Arabischen in der Regel *mufa'il* findet, vgl. Iob S. 290 Anm. 1. So heißt im Arabischen *falk* פֶּלֶח der Spalt, aber *filḥ* פֶּלֶח die Hälfte eines der Länge nach geschlossenen Baumzweigs oder auch der aus einer solchen Hälfte gemachte Bogen; *ṣakk* der Spalt, aber *ṣikk* eine seiner beiden Seiten, daher auch das Entgegengesetzte, die andere Hälfte, das Correlate; ebenso ist *selā* (سَلَا) der Spalt, und *sila* (سِلَا) das Gegenüberstehende, Entsprechende, Gleiche. Hiernach hätte man als Bezeichnung des einen der beiden Mühlsteine die Form פֶּלֶח zu erwarten. Jedenfalls möchte der betreffende lexikalische Artikel so anzuordnen sein: 1) פֶּלֶח der Spalt Hohesl. 3, 4., im Arabischen der Riß (*fissura*) in der Fußsohle des barfuß Gehenden; 2) das Abgespaltene, *dimidium rei bifariam fissae*, speziell das Halbstück der Handmühle d. h. einer ihrer beiden Steine Iob 41, 16; sodann übertragen auf die פֶּלֶח, eine Masse comprimierter Feigen, welcher man die Form (wenn auch nicht die Größe) des Handmühlsteins gab, griechisch

παλάθη, welches Wort nicht, wie Gesenius (*thes.* p. 311) vermuthet, aus דְּבִלָה, sondern aus פְּלִתָה „Mühlstein“, unter welchem Namen das Produkt resp. Fabrikat durch die Phönizier in den Handel kam, entstanden ist. Heutigentags hat das *‘Agin* (العجين v. *‘agan* zusammenkneten) = דְּבִלָה (v. דָּבַל zusammendrücken, vgl. oben S. 164 die *‘ujûn dubbel* „gedrückten Augen“), je nachdem es aus Datteln oder Feigen bestehend viereckige oder runde Form hat, verschiedene Namen, wie *libna* der Ziegel, *korş* der Laib u. s. w. Die Ansicht (s. *Ges. thes.*), daß פְּלִתָה 1 S. 30, 12 ein von der דְּבִלָה abgerissenes, abgebrochenes Stück im Sinn des arabischen *kesra* und *kusêra* bedeute, ist durchaus eine irrige; es würde dann nicht פְּלִתָה sondern ein anderes Wort gebraucht worden sein. Man gab dem Verhungerten in der Wüste, nachdem man ihn vorläufig gesättigt hatte, noch einen ganzen Laib Feigen-*‘Agin*.

B) Die Dudaïm Hohesl. VII, 14.

Dem *mirus consensus veterum interpretum* (*Ges. thes.* 325^a) gegenüber möchte es schwer sein, für die *dudaïm* etwas Anderes als die Frucht des syr. Alrauns zu finden. Ich habe auf meinen Reisen in Syrien diese Pflanze nur an zwei Stellen gesehen: das eine Mal am 6. Mai 1860 in wenigen Exemplaren aber schon mit völlig reifen Früchten auf den Ruinen der bekannten Festung *Hosn* bei *Fik* am Abfalle des golanischen Plateau's gegen den See von Tiberias zu, nach unserer Messung 516 par. Fuß über dem Mittelmeere, und es mag hierbei erwähnt werden, daß ich damals, ohne zu wissen, daß man die Mandragorenäpfel für die Dudaïm nimmt, ja ohne überhaupt die Alraunen zu kennen, angesichts der im schönsten Goldglanze schimmernden und wohlriechenden Aepfel in mein Tagebuch schrieb: ob das nicht die *dudaïm* sein möchten? Die Frucht fällt um so mehr auf, als die wildwachsende Flora Syriens, so viel mir bekannt, nichts ihr annähernd Aehnliches hervorbringt. Drei Tage später, am 9. Mai, fand ich die Pflanze in erstaunlicher Menge und, obschon ihr Standort diesmal 1500 Fuß höher über dem Spiegel des Mittelmeers lag, gleichfalls mit durchweg reifen Früchten, nemlich im Krater des Eruptionskegels *Tell-el-gumû*, welcher an der Grenze zwischen Gôlân und Haurân, etwa 20 Minuten nördlich von der bewohnten Ortschaft *Tesîl* liegt. Schon in meiner Abhandlung über das Hiobskloster (Iob S. 511 u. 512) habe ich auf diesen Krater als eine botanisch interessante Oertlichkeit aufmerksam gemacht und in der dazu gegebenen Karte seine Lage genau verzeichnet, so daß ihn ein später dorthin kommender Botaniker ohne Mühe wiederfinden wird. In Behaëddin's *Vita Saladini*, herausg. von Alb. Schultens, heißt dieser Berg (p. 67) *Tell Tesîl*, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er seinen heutigen Namen *T-el-gumû* „Berg der Reitergeschwader“ davon erhalten hat, daß nach der angezogenen Stelle dort die Musterung über das große Heer abgehalten

wurde, mit welchem Saladin wenige Tage später in der Schlacht von *Saffuriâ* dem christlichen Königreiche von Jerusalem ein Ende machte. Der in einer überaus lieblichen und fruchtbaren Ebene gelegene kleine an seinem Fuße kaum $\frac{1}{2}$ Stunde Umfang habende Berg ist wie all batanäischen Puy's mit einem hellbraunen und violetten vulkanische Schutt (*he's's* genannt) bedeckt und in diesem wucherten, zwischen schönem blauen Rittersporn und rosenrothen Malven, vornemlich der *tabh* (תב) eine Species des *gahh*, s. Iob S. 359 Anm. 3) mit wohl schmeckender nahrhafter Rübenwurzel, desgleichen die, wie es scheint noch unbekannte *chuzêwâ* (חזו), deren hohe Stengel mit großen fleischigen eßbaren, aber unreif, wie sie noch waren, widerlich süßen Schoten dicht besetzt waren, und dazwischen glänzten die Mandragorenäpfel in solcher Menge, daß man mit ihnen leicht Scheffelsäcke hätte füllen können. Sie sind wie die Beeren unseres Kartoffelkraut kugelförmig, vollkommen glatt, ohne Krönchen und Blütengrube und lösen sich leicht und ohne Beschädigung vom Stiele. Ihre Größe anlangend, so betrug von mehreren, die ich in der Mitte durchschnitten habe, der Durchschnitt 3, $3\frac{1}{4}$, $3\frac{1}{2}$ Centimeter. Zwei besonders große die ich mit mir nahm und erst im Hiobskloster zerschnitt, maßen fast 4 Centim. oder $1\frac{1}{2}$ rhein. Zoll.¹ Das Innere besteht aus einem blaßrothen Brei, in welchem eine Unzahl gelblicher linsenartig flacher Samenkörner liegen. Die Äpfel riechen angenehm, aber ihr Arom hat etwas eigentümlich Süßliches, das sich nicht lange ertragen läßt. Ebenso es mit dem Geschmacke. Man ißt sie, auch ich und mein Reisegefährte, Herr Richard Dörgens versuchten es, mußten sie aber der widerlichen Süße halber wieder ausspeien. Die Blätter der etwa einen Fuß hohen Pflanze sind groß und breit und erinnerten mich lebhaft diejenigen des bei Damask kultivirten *tombak*, d. h. des nur für Wasserpfeife geeigneten persischen Tabaks. Die Blüten sollen weiß und unscheinlich sein; doch habe ich sie nicht gesehen. Burckhardt (Reise in Syrien S. 441) sah den Mandragorenapfel gleichfalls in Hân, in der Mitte des Wegs von *Hoşn* nach *Tesûl*; seine Bemerkung, daß er an Farbe dem Tomato oder Liebesapfel gleiche, läßt die irrtümliche Deutung zu, daß er roth sei, da der Liebesapfel, in Syrien *benâd* (aus *pomo d'oro* entstanden) genannt, vorherrschend diese Farbe hat. Burckhardt meint den gelben Tomato, aber das fahlere Gelb desselben hält mit dem dunkleren Goldglanze des Mandragorenapfels keinen Vergleich aus.

Der Scheich der Ortschaft *Fik*, welcher mich nach *Hoşn* begleitet hatte, sagte, die Pflanze, welche viel um den See von Tiberias im ganzen *Gôr* (der Jordanniederung) wachse, heiße mit der Frucht zusammen *Gerâbû'h* (جرباب), die Frucht allein *tuffâh el-G.* Gesenius bringt aus Maundrell's Reisewerk die Namen *tuffâh es'-Se* und *t. el-ginn* „Dämonenapfel“. Der letztere mag der verbreitete

1) Der Vergleich der Frucht mit einer Muskatnuß in Winer's RW ist ungeschickt als möglich.

sein, denn im Lexikon des *Dâūd* heißt es sowol unter dem *tuffāh* als auch unter *tuffāḥ*, daß *t. el-ginn* in Syrien die Frucht andragore sei. Die 3 Namen sind wenig verschieden, denn der ist der Vater der *Ginn*, also der *'Seitān*; und wenn die Frucht, einer meiner Gefährten (ein Mauwālî-Beduine) sagte, auf dem *lûn*-Gebirge *tuffāḥ el-gebel* „Bergäpfel“ heißt, so ist das nur euphemismus zur Vermeidung des ominösen *Ginn*. Jene Namen hat er nicht ihrer schädlichen Wirkungen halber; bei *Dâūd* heißt es, eruch sei schwer (*takil*) d. h. betäubend. Als ich im Hospiz der jüdischen Grabstätte Hiobs angekommen war, sagte Scheich *Sa'id*, schwarze Aufseher des *Mezār*, wie er sah, daß ich von Zeit zu Zeit eine Aepfel roch: „Rieche nicht zu lange, ihre Süßigkeit betäubt. Frucht magst du essen, aber nicht ihre Kinder (*weled-hā*).“ Er te mit dieser wol seiner afrikanischen Muttersprache (er war aus Fûr) entlehnten Ausdrucksweise die Samenkörner, hinzufügend, sie eine heftige, schwer zu beseitigende Diarrhœe verursachen. Alle übrigen Theile der Pflanze schädlich wirken, Ohnmachten, Verwirrung und selbst Wahnsinn erzeugen ist, bekannt.

Die alten Ueberss. geben יוראים durch יבִרִית wieder, was auch im Arabisch die Mandragore bed.¹ Nach den beiden Lexica *Malâ-* (arab. HSS der kgl. Bibl. in Berlin *Sect. Wetzst.* II. No. 1170 237^a) und dem jüngeren *Tedkera* des Antiocheners *Dâūd* ist *ûh* ein syrisches Wort mit der Bed. عاوز روح (*Dâūd*) „lebens-

betig“ oder يعوزة روح (*Mâlîj*). „es braucht (nur noch) Leben“, da alle menschlichen Glieder hat. Beide halten also das Wort für eine

traction aus יבִרִית d. h. יבִרִית (= יִבְיָעִי, vgl. Iob S. 431. Aber

unterliegt keinem Zweifel, daß es aus dem persischen *abrûj* (ابروری)

standen ist. In Richardson's pers. Lexikon heißt es unter *astereng* (em pers. Namen des Alrauns): *The Persians call the mandrake also*

ابروری, *face of an idol' and مردم گیاه, the man plant' on account*

he strong resemblance of the root to the human figure. The Ara-

bs call it چراغ القטר (lies: sirag el-Kotrûb), the devils candle'

account of its shining appearance in the night from the numbre

glowworms which cover the leaves. Damit sind folgende An-

en des Malâjesâ zusammenzustellen: „Jebrûh ist der Name ver-

iedener Pflanzenwurzeln, welche mehr oder weniger das Aus-

1) Gesenius' Vermutung, daß die im *Kamûs* verzeichnete Form بَیْرُوح — findet sich auch in dem Bombayer lithographirten *Kamûs* sowol unter بَیْرُوح als er — ein Irrtum d. h. ein Lese- oder Schreibfehler des Firûzabâdi für بَیْرُوح sei, wird durch *Malâjesâ* und das Lexikon des *Dâūd*, welche überall بَیْرُوح haben, bestätigt.

sehen eines Menschen haben. Aber *jebṛûḥ ṣanamî* ‚Götzenjebṛûḥ‘ nennt man speziell die Wurzel einer Pflanze, welche die Kotrub-Leuchte (*sirâg el-Kotrub*) heißt und deren Frucht der *tuffâh* ist. Diese Species heißt auch der Leucht-Jebṛûḥ (*j. el-wakkâd*), auch die Salomo’s-Pflanze, weil der König Salomo nach des Hermes Ueberlieferung sich in Allem, was er unternahm, ihrer bediente. Auch Alexander der Große that dieses. Sie ist eine edle, von Alters her berühmte Pflanze und ihre Wurzel, welche das Bild zweier sich umarmender Menschen darstellt, war von den Königen hochgehalten und in ihren Schatzkammern aufbewahrt.“ Man wird sich nicht irren, wenn man annimmt, daß nicht nur der Name, sondern auch der höchst seltsame Aberglaube, welcher sich mit dieser Pflanze verbindet, und im *Mâlâjêšâ* (besonders unter d. A. *sirâg*) ausführlich beschrieben wird, durch die Perser zu den Semiten, speziell zu den Aramäern und von diesen zu den Hebräern gekommen ist.¹ Wahrscheinlich findet er sich noch jetzt in Syrien und Palästina. Burckhardt sah die Pflanze nicht selber, aber man sagte ihm, daß ihre 3 bis 4 Fuß lange Wurzel die Gestalt eines Menschen in allen seinen Theilen darstelle. Ich bedaure, daß ich nicht auf die Wurzel aufmerksam gemacht worden bin, aus welcher man bekanntlich im Mittelalter die ächten Alrunchen oder Wichtelmännchen schnitzte, welche ihrem Besitzer alles mögliche häusliche Glück brachten.² Den heutigen Namen *gerâbûḥ* (so auch

1) Auch die Griechen erhielten ihn wol durch die Perser. Wenn man in Betracht zieht, wie sehr die Fremdwörter beim Uebergang in die griechische Sprache regelmäßig verunstaltet wurden, so erscheint eine Verwandlung des oben erwähnten *merdum giâh* ‚Menschenpflanze‘ oder einer älteren Form desselben in *μαρδογῶρα*, welches keine einheimische Etymologie hat, gar nicht unmöglich. Der deutsche Glaube an die Wunderkräfte der Alrune ist vielleicht gleichzeitig mit unserem Volke aus der asiatischen Urheimat nach Europa gekommen. Wie es bei unsern Altvordern darauf ankam, daß die Wurzel durch schwarze Hunde ausgezogen wurde, so hat dieselbe von diesem Verfahren bei den Persern geradezu den Namen *segken* ‚die Hundausgezogene.‘ Das Ausziehen geschah nach *Mâlâjêšâ* Montags früh bei Sonnenaufgang, wobei jedoch auf die Stellung, die der Planet Mars zum Monde einnahm, viel ankam.

2) Bei *Dâûd* heißt es unter dem Artikel *jebṛûḥ* von der Wurzel dieser Pflanze: „Wenn sie ausgezogen wird, zeigt sie zwei sich umarmende Menschen, an denen man keines der Glieder des Körpers vermißt; das Weibchen ist ganz mit Haaren bedeckt. Das Ausziehen findet gegen Ende des Scorpions (im October) statt und das Verfahren dabei ist, daß man einen Hund an die Wurzel bindet und ihn schlägt bis er sie ausgezogen hat. Man sagt, daß derjenige, welcher sie mit den Händen auszöge, auf der Stelle sterben würde, was nicht der Fall ist. Es ist ein wunderbares Gewächs, dessen Kräfte sechzig Jahre dauern, wenn man ihm nicht den Kopf abschneidet; geschieht das, so verdirbt es schnell. Wer das nicht weiß, bringt sich um vielen Nutzen, den es gewähren kann. Unter Anderem behauptet man auch von dieser Wurzel, daß ein jedes ihrer Glieder gut sei für die Krankheiten eines jeden ihm entsprechenden Gliedes am menschlichen Körper, jedoch in der Weise, daß die Glieder der männlichen Hälfte der Wurzel beim Weibe und die der weiblichen beim Manne angewendet werden müssen, was in der That eine geheimnisvolle Erscheinung wäre. Außerdem findet der *jebṛûḥ* Verwendung in Sachen des der Begattung und der Zauberei, zur Bewirkung geschlechtlicher Liebe und unnatürlicher Handlungen, wobei indessen die Conjunetur der Gestirne berücksichtigt werden muß.“ Schließlich bemerkt Dâûd, daß der Name *jebṛûḥ* auch auf andere

Burckhardt) halte ich für ein sabäisches Wort. Entweder kam es mit den Einwanderungen der jemanischen Stämme nach Palästina und Syrien, oder es wurde von den Eingewanderten aus dem für sie bedeutungslosen syrischen *jebru^{ah}* mit Unterschiebung einer sachentsprechenden Etymologie gebildet. Das Wort wird eine Composition oder Contraktion sein — beide Arten der Wortbildung kennt das Südarabische — dem Sinne nach etwa soviel als *gellâb el-bû^{ah}*, Wollust-Wecker, denn *bû^{ah}* ist die Geschlechtsliebe und *Dûbû^{ah}* hieß bei den Sabäern der Liebesgott, vgl. DMZ XIX, S. 170 Z. 13 der vierten Inschrift, wo

die Zeichen דָּבִי בִּיהָם d. h. דָּבִי בִּיהָם (adnanisch *دَوْبِي بِيَهَام*) den Erklärern bisher unverständlich geblieben sind.

Saadia erklärt דודאים durch das arabische *luffâh*. Dâûd hält *luffâh* und *jebru^{ah}* für zwei Varietäten des Alrauns und erklärt sich, wenn auch etwas vorsichtig, gegen die Synonymie beider Namen. Da er aber die Frucht der Pflanze unter *jebru^{ah}* gar nicht erwähnt, unter *luffâh* aber ausführlich beschreibt, da er ferner sagt, *luffâh* gelte für gleichbedeutend mit *magd* (مغد), was nur die Frucht bedeutet, so werden wir uns unbedenklich auf den Kâmûs verlassen können, welcher kurzweg erklärt, *luffâh* sei die Frucht des *jebru^{ah}*. Die Wahl dieses Wortes bei Saadia würde folglich besagen, daß er in den beiden Bibelstellen unter דודאים nicht die Pflanze oder deren Blüte, sondern nur die Frucht verstanden habe; indes kann דודאים an sich auch die ganze Pflanze bezeichnet haben. Eine Pflanze hat mit ihrer Frucht zusammen in der Regel, besonders in den semitischen Sprachen, Einen Namen. Dieses bei *dudaïm* angenommen so würde es nicht als Pluralform „die Liebesäpfel“ sondern als aus דודים erweichte Dualform „die (Pflanze der) zwei Liebenden“ sein, so benannt von dem Glauben, daß die Wurzel ein sich umarmendes Liebespaar darstelle. Möglich aber auch daß *dudaïm* nur die Aepfel bezeichnete, während die Pflanze ihren besonderen Namen hatte. — Das Wort *luffâh*, an *tuffâh* (הַתִּפְּחָה) anklingend, will neben dem Wolgeruche (פִּיחָה) der Frucht zugleich das Schädliche andeuten, welches der Apfel, oder das Narkotische und widerlich Süße, welches sein Arom in sich vereinigt oder in sich „einwickelt“ (*jeluff*), wie der Araber sagt. Von der Wurzel *leff* bildet sich ein Verbalnomen *leffân*, welches von riech- und schmeckbaren Dingen gebraucht dasjenige bezeichnet, was Entgegengesetztes in sich vereinigt, wie das Sauer-süße und Bitter-süße. In dem damascener Schattenspiele „Die Liebenden von Amasia“ gibt Jemand von einer Schönen, die er gesehen, eine poetische Schilderung, in welcher

verwandte Pflanzen mit menschenähnlichen Wurzeln angewendet werde. Eine solche erwähnt er unter dem Artikel *luffâh* mit dem Zusatze, daß sie viele den menschlichen Gliedern entsprechende Theile nicht habe und die ihr inwohnenden Kräfte schon nach vier Jahren verliere. Die Wahrheit wird wol sein, daß, da der *jebru^{ah}* die vorerwähnten Merkmale und Eigenschaften schwerlich besitzt, verschiedene Arten statuirt werden mußten, damit, falls einmal die gehegten Erwartungen getäuscht wurden, immer noch die Möglichkeit der Annahme blieb, daß die Wurzel nicht die rechte gewesen.

es unter Anderem heißt: „Ihr Busen ist ein reicher Garten, darinnen Früchte von allen Arten, von sauern und süßen und sauersüßen (*min hâmid u-hilu u-leffân*), wie man sie eben möcht' genießen.“ Nach der Theorie, daß die semitischen Sprachen zur Bildung eines zusammengesetzten Begriffs in der Regel zwei Wortstämme zusammennieten, läßt sich in *huffâh* eine Verbindung (von *חֹפֶה* und *פֶּה*) annehmen. Auch unsere Botaniker nennen eine der *Mandragora* verwandte Pflanze *Dulcamara*. Indessen würde sich das Wort gefällig auch auf die Wurzel *כֹּפֶה* zurückführen lassen, falls es mit dem Worte *lephân* (لفحان) seine Richtigkeit hat, welches einige Lexica in der Bedeutung „giftig“ bringen.

Daß auch das Wort *dest-umbôje*, was die persische Bibelübersetzung für *dudaïm* hat, den Mandragorenapfel bezeichnet, nimmt Gesenius mit Recht an. Seiner Etymologie nach ist es eigentlich Alles, was man seines angenehmen Geruchs halber in der Hand zu tragen liebt, wie einen Blumenstrauß oder einen Apfel; aber der Sprachgebrauch beschränkte es auf Zweierlei, den Mandragorenapfel und einen schönen grün-, roth- und gelbgestreiften sehr wolriechenden aber nicht eßbaren Kürbis, welcher die Größe eines mittelgroßen Apfels hat und im Arabischen *semâmâ* „Riechkürbis“ heißt. Dieser Sprachgebrauch von *dest-umbôje* konnte leicht einen doppelten Irrtum erzeugen, entweder diesen Kürbis mit den *dudaïm* zu identificiren oder die arabischen Wörter *huffâh* und *semâmâ* für synonym zu halten. Beides ist geschehen. Durch den ersten Irrtum ist der Dudaïmkürbis in unsere botanischen Handbücher gekommen, und von dem zweiten bietet Zamachs'ari's *Mokaddima* (edit. Wetzst. S. 15 Z. 23) ein Beispiel, wo es

nach einem sonst sehr guten Berliner Codex heißt: شَمَامَةُ دَسْتِ اَنْبَوِي لُفَّاحٍ مِثْلُهُ. In Wirklichkeit sind *huffâh* und *semâmâ* nicht synonym, und participiren nur deshalb an dem persischen Namen, weil man beide Früchte ihrer Lieblichkeit wegen in der Hand zu tragen pflegt. Bezüglich der *semâmâ* habe ich dies in Damask unzählige Male zu beobachten Gelegenheit gehabt; auch hat jede dortige Dorfgemeine in der Mitte ihres gemeinsamen Melonenfeldes ein eigenes Beet, auf welchem man diese reizende Frucht in hinreichender Menge baut, um befreundete Familien in der Stadt damit zu beschenken. Daß aber bei den Dudaïm durchaus nicht an die *semâmâ* gedacht werden kann, erhellt schon daraus, daß sich das Hohelied nach 2, 11 ff. 7, 12 f. im Frühlinge abspielt, also in einer Zeit, wo die *semâmâ* noch gar nicht existirt. Auch zur Zeit der Weizenerndte, wo die Dudaïm nach Gen. 30, 14 in Harrân vorkamen, d. h. in den Monaten Mai und Juni gibt es die *semâmâ* noch nicht. Anders verhält es sich mit dem *huffâh*. Wenn ich am 9. Mai auf einem Berge des golanischen Plateau's, 2000 Fuß über den Spiegel des Mittelmeers, an vielleicht Hunderten von Pflanzen keine einzige unreife Frucht mehr fand, son-

dern lauter vollkommen gereifte, so werden sie in den niedern Gründen Galiläa's, wohin Viele den Schauplatz des Hohenliedes verlegen, schon Mitte Aprils und in dem glühenden 'Gôr (der Jordanniederung), etwa 1000 Fuß unter dem Spiegel des Mittelmeers, schon gegen Ende des März, also zur Normalzeit der syropalästinischen Dorfhochzeiten (s. oben S. 165) zur Reife gelangen. Daraus folgt dann mit Nothwendigkeit, daß die Dudaïm-Pflanze nicht, wie man allgemein annimmt, die *mandragora vernalis* der Botaniker ist, sondern nur der *mandr. autumnalis* entsprechen kann, deren Frühling und Blütenzeit, wie bei einem großen Theile der palästinischen Flora, mit dem Eintritte der ersten Winterregen im November beginnt. Für die Richtigkeit dieser Folgerung kann zum Ueberflusse auf das Zeugnis Shaw's (Reisen, Leipz. 1765 S. 294), daß die Mandragore im December und Januar blühe, verwiesen werden. Damit wird auch die Ansicht Winers (RW. unter Alraun) hinfällig, daß im Hohenliede von der stark aromatischen (?) Blüte und in der Genesis von der Frucht der Mandragore die Rede sei. Beidemale sind nur die Aepfel gemeint. Die Stelle הורדאים נחמדיהם ist also nicht zu übersetzen „schon duften die Mandragorenblüthen“, sondern „schon duften die Mandragorenapfel“ d. h. schon sind sie reif, denn nur die reifen Aepfel duften.

C) Ueber Koheleth XII, 5.

Bei der Mehrdeutigkeit der drei Zeitwörter und der Dunkelheit des Wortes יראאן השקר ויסתכל wird die Deutung der Worte ויסתכל ויפחד החגב schwerlich jemals mehr als Vermutung sein. Ich übersetze: „Und es blühet der Mandelbaum und die Heuschrecke kriecht aus und in Auflösung geräth das armselige Leben“, indem ich dieser Zusammenstellung denselben Sinn gebe, den wir in unserer nördlichen Zone mit den Worten verbinden „Und als das Laub von den Bäumen fiel, erlosch die spärliche Lebensflamme“; die ersten zwei Sätze bezeichnen also die Jahreszeit, in welcher das im dritten Gesagte (der Tod des lebensmüden Greises) einzutreten pflegt. Bei uns ist der Herbst mit dem plötzlichen Umschlage der milden Jahreszeit in die rauhe dem hohen Greisenalter gefährlich; nicht so in Palästina, wo der October, November und fast noch der ganze December sehr mild und angenehm sind und ein in diesen Monaten etwa fallender Regen die während der Sommerhitze abgestorbene Natur neu erquickt und für Menschen und Thiere nur ein Labsal ist; es beginnt damit ein erster Frühling. Ende December endlich wird die Witterung unangenehm, aber der eigentliche Winter mit Kälte, Sturmwind, Regen und Schneegestöber tritt erst im Januar ein und währt dann, von schönen Tagen unterbrochen, in den Februar hinein, wo diese Unterbrechungen häufiger und anhaltender, oft zu Wochen werden. Gegen Ende dieses Monats kommt mit einer untrüglichen Regelmäßigkeit — die ein nicht genug zu beachtendes Merkmal fast aller meteorologischen Phänomene

dieses Landes ist — ein Nachwinter, dessen kalte, regnerische und stürmische Tage und Nächte für den Eingebornen um so empfindlicher sind, je weniger ihn die Bauart und Einrichtung seines Hauses dagegen schützt. Dieser Nachwinter gilt besonders alten Leuten für gefährlich, weil diese während der vorhergehenden rauhen Jahreszeit allmählich so entkräftet wurden, daß sie diese Tage nicht mehr überstehen können. Man nimmt an, daß sie eine Woche dauern, vom 25. Februar bis 3. März, und wir werden unten auf diese böse Sieben zurückkommen. Sie bilden den Schluß des *môsim el-môt* d. h. der Normalzeit, in welcher dort die überreifen Früchte vom Lebensbaume geschüttelt werden, und welche im Ganzen 35 bis 40 Tage betragen mag. In diese Zeit fällt auch die Blüte des Mandelbaums und das Auskriechen der Heuschrecken. Nach der „Zeitenscala“ (*deregat el-awkat*), einem sehr zweckmäßig angelegten und seit Jahrhunderten gebräuchlichen immerwährenden Volkskalender Syriens, von welchem sich auch zahlreiche Exemplare handschriftlich in unsern Bibliotheken finden, beginnt die dortige Mandelblüte am 22. Januar alten Styls und viele Reisende (vgl. Winers RW unter „Mandelbaum“, desgleichen Wahl's und Buhle's *Calendarium Palaest. oeconom.*) haben sie um diese Zeit beobachtet; aber ihren Culminationspunkt erreicht sie gegen das Ende Januars. Am achten Februar (a. St.) habe ich im J. 1862 bei Damask keine Blüten mehr, sondern nur Fruchtsansätze gesehen.

Die Heuschrecken kriechen in Syrien in den ersten Tagen des meteorologischen Frühlings aus, welchen man dort mit dem 23. Februar (a. St.) beginnen läßt. Die „Zeitenscala“ bemerkt zu diesem Tage, daß an ihm die *debaib* „Reptilien und Insekten“ aus der Erde kommen. Mit demselben Tage beginnt das milde Regiment des Sternbildes *sa'd es-su'ud*, von welchem eine Bauernregel sagt: *في سعد السعود يستكن كل مبرود يخضر العود ويكبر في الشمس القعود*

Geht *S. el-S.* auf, so erwärmt alles Erkalte, ergrünt der Baum und soll man nicht mehr in der Sonne sitzen. Bestimmter legt eine andere Regel das Auskriechen der Heuschrecken in die Tage vom 25. Februar bis 3. März (a. St.), welche nach der muselmännischen Tradition die sieben Tage sein wollen, in denen (nach Korân 69, 7) das Aditen-Volk durch einen heißen Wind vernichtet wurde. Die Regel lautet: *fi ejâm kôm 'Ad jetewelled el-gerâd* „in den Tagen des 'Ad-Volkes kriechen die jungen Heuschrecken aus.“ In Aegypten mag dies nur wenige Tage früher geschehen, denn in einem mir vorliegenden ägyptischen Kalender vom J. 1165 der Hira heißt es: „Am 7. März a. St. gelangen die Seidenraupen und Heuschrecken zur vollen Entwicklung“; der Häutungsprozeß der Heuschrecken vollzieht sich bekanntlich in sehr kurzer Zeit. Desgleichen heißt es in diesem Kalender: „Am 25. März begatten sich die Krokodile und Heuschrecken“; in Syrien fällt die Begattungszeit der Heuschrecken gleichfalls mehrere Tage später, und wenn es in Burckhardt's Syrien (übers. von Gesenius) S. 382 heißt, daß dies Anfangs April geschehe, so ist die Angabe keine irrthümliche, denn es ist der Monat Nisân (April a. St.) gemeint.

Jene auch in der „Zeitenscala“ verzeichneten Aditen-Tage, welche, wie man sieht, mit dem oben erwähnten Nachwinter zusammenfallen und eins sind, heißen auch (mit Anschluß an den Wortlaut der angeführten Koranstelle) *ejām el-husūm* d. i. *dies praecisionis*, entweder als die gründlich unter den Alten aufräumenden Tage, oder als diejenigen, mit welchen die schlimme Jahreszeit abschneidet und zu Ende ist. Im letzteren Sinne nennt man sie in Aegypten *a'gāz* (الاعجاز) „die

Abschlußtage des Winters“, was sie in Wirklichkeit sind, denn gleich nach ihnen prangt die syrische Erde im ganzen Schmucke des Frühlings, von welchem ja der Monat *Adār* (März a. St.) auch seinen Namen hat. Heutigentags werden sie in Syrien und Palästina überall und von Jedermann (auch in der „Zeitenscala“) *ejām el-'agāiz* „die (Sterbe-) Tage der alten Leute“ genannt, ein Name, welcher durch folgenden dort zu Lande in Aller Munde befindlichen Reimspruch illustriert wird. Der Februar spricht zum März:

*Jā Adār, jā ibn 'ammā, el-'agāiz 'aijarenni;
Telāta minnak wa-arba'a minnī
Wa-nechalli el-'agāiz bitejammī.*

„O März, lieber Vetter, die alten Weiber schimpfen mich — Drei von dir und viere von mir — Und wir wollen die Alte zum Singen (d. h. zum Wimmern) bringen.“ Die alten Weiber schimpfen den Februar nicht seiner Strenge sondern seiner Milde wegen; es gibt in ihm so viele unwinterliche Tage, daß selbst die für die geringste Kälte empfindlichen alten Weiber sich über ihn lustig machen und als ungefährlich verhöhnen.¹ Darüber erboßt borgt er sich, da er selber nur

1) Die Milde des Februar bezeugen auch verschiedene hauranische Wetterregeln, z. B. folgende gereimte:

لا فَائِدَكَ كَانُونَيْنِ وَالْدَّاحِ كَلَّةَ وَعَشْرَةَ شَبَاطِ الْمَغِيرَاتِ الْأَوَّلِ
فَاطْلِعْ حِمَاكَ عَلَى الْجِبَالِ يَرْبِعُ وَتَرْجَا الشِّتَا يَا حَيَّ مَنْ عَاشَ فَابِلِ

„Hast du die beiden Kânûne und die ganze Regenflut (رَبْعٌ ist das Collectiv von رُبْعٌ „der einmalige starke Regenguß“) hinter dir und die ersten zehn finstern Tage des *šebât* (Februars a. St.), so bringe deinen Hengst in die Berge auf die Weide, und Regen, lieber Freund, mag erwarten wer künftiges Jahr leben wird“, d. h. für dieses Jahr ist er vorbei. Indessen ist das nur mit Einschränkung richtig; der Februar hat häufig fünfzehn Tage und drüber anhaltend schöne Witterung, aber die *'agāiz* bleiben nicht aus. Eine andere hauranische Wetterregel lautet:

شَبَاطُ إِنْ شَبَّطَ وَلَبَّطَ رِيحَةُ الْقَيْصِ فِيهِ
„wenn der *šebât* auch mit Händen und Füßen um sich schlägt, so ist doch der Geruch des Sommers in ihm“

(*kēd* = קָדַח = قَيْظٌ) d. h. geberdet er sich auch noch so unfreundlich, so hat man doch schon den Vorgeschmack der warmen Jahreszeit in ihm. Im „Wiesenland“ bei Damask formuliert und erklärt man diese Regel so: '*Šebât jesabbī wa-jelabbī wa-rawāih es-šēf fih* „der *Šebât* flattert mit den Flügeln und schlägt mit den Füßen und der Hauch des Sommers ist in ihm“ d. h. der *Šebât* ist die Zeit

noch vier Tage übrig hat, dreie vom März, um sich an den Alten rächen. Daß ihr „Singen“ mehr ein Röcheln ist, lehrt uns die Damask heimische Variante zur dritten Zeile: *hattâ terû'h el-'anni* „damit mir die Alte aus den Augen geht“ d. h. damit sie sterbe. Dasselbe besagen die an einer andern Stelle dieser Schrift (s. S. 174 Anm. 1) erwähnten „Alteweiber-Zähne“, wie der in jenen Tagen häufig fallende Hagel mit Bezug darauf heißt, daß ihnen viel alte Leute sterben; denn es braucht kaum bemerkt zu werden, daß auch die an jener Stelle besprochenen sieben *mustakridât* von den *eijâm el-'agâiz* nicht verschieden sind und dort (S. 174) aus Versehen zu den vier letzten Tagen des Januar und 3 ersten Februar gemacht worden sind.¹ Die altarabischen Schriftsteller, denen jeder einzelne der 7 Tage seinen besonderen Eigennamen beilegen, nennen sie *eijâm el-'agûz* „die Tage der Alten“, indem sie das Verbum *'agûz* „die Alte“ entweder im collectiven oder in einem figurlichen Sinne nehmen, so daß sie etwa (nach Beidâwî *ed. Fleischer* I, 3) die Tage wären, in denen der sterbende Winter seine letzten An-

der Begattung der Vögel und vieler Arten von Vierfüßlern, wie der Hasen, Füchse, Katzen u. A., die der Katzen heißt geradezu *tesbût* (תִּסְבֹּת) *el-kattât*. Die Begattung der Vögel beginnt nach der „Zeitenscala“ am 10. des Monats. Ich weiß nicht, ob die noch vor Kurzem geltende aber völlig irrige Ansicht, daß die syrischen Monatsnamen persischen Ursprungs seien, beseitigt ist; alle sind rein aramäisch. Der *יָרֵחַ שְׁבַט* ist etymologisch der Begattungsmonat. Am Besten statuiert man ZW. *ferire virgâ* (שִׁבַּט), so daß *'Sebât* etymologisch und sachlich dem

שִׁבַּט *שֶׁחַר הַצִּיּוֹנָא* entspricht, also = *מָצֵר הַכִּיּוֹנָאנָת* *tempus feri-*

(*ineundi*) *animalium* ist. Daneben bietet sich auch sehr ansprechend das syrische arabische ZW. *šabat jšbot* springen; in Aegypten braucht man dieses Verbum vom kunstlosen Springen der tanzenden Bauern. Hiernach wäre *יָרֵחַ שְׁבַט* *tem-* (*salienti*) (*ineundi*) *animalium*. Die Damascener glauben, *'Sebât* bedeute den Begattungsmonat der Vögel, indem sie seinen Namen auf *šabbat* „mit den Flügeln“ (oder mit den Armen) hin und her schlagen“ zurückführen. Doch wird die Piäl-Form vielmehr Denominativ von *'Sebât* sein.

1) Die dort gegebene Deutung des Namens *mustakridât*, wie sie heutigen Tages gäng und gäbe ist und durch den hier mitgetheilten Reimspruch auf das Föhlteste bestätigt wird, scheint dennoch eine in späterer Zeit erst untergeschoben zu sein. *El-eijâm el-mustakridât* werden ursprünglich „die (den Menschen) das Leben abreißenden Tage“ sein, vgl. קִרְץ Iob 33, 6 und קָרַץ (קרץ) was um das Absäbeln des reifen Getreides durch nächtliche Diebesbanden und Haurân das Abschneiden der Ernte mit der gezähnten Sichel bedeutet. Sein Gegensatz ist dort *saḥāf* (סַחַף) das Ausziehen des Getreides mit der Wurzel, was Feldern lockeren Erdbereichs geschieht. Bei jenem Verfahren heißt der Ernter *qarāḍ*, bei diesem *saḥḥāf*.

2) Aufgezählt sind diese Namen DMZ VI, 513 Anm. 4, wozu noch erwähnt werden kann, daß der siebente nicht nur *mutfi' el-gcmr* „Auslöcher der Glukohlen“ (durch seine Regengüsse) und vielleicht bildlich der Auslöcher der Lebensflamme heißt, sondern auch *mukfi' ez-zo'on* „Umstürzer der Wanderzüge“ (durch seinen Sturmwind) und bildlich der den Erdenwaller niederwirft; den lebe- müden Greis vergleicht der Araber gerne mit einem Saumthiere (مُتْعِن).

ungen macht. Eine von Beidâwî a. a. O. erzählte Sage, die leicht islamischer Zeit stammen mag, beweist, daß die Bezeichnung *al-agûz* eine sehr alte ist, denn die Sage verdankt derselben ihren Ursprung. Nach derselben flüchtete sich eine alte Aditin beim Hereinkommen des göttlichen Strafgerichts über ihr Volk in ein unterirdisches Loch, in welchem sie nach 7 Tagen durch den Glutwind umkam. Die Tage der Alten seien diese Tage benannt worden. Nach Ta'alibî (100 der Hîgra) war dagegen die Namensgeberin eine Alte, die heirathen wollte und sich, um zu sehen, ob sie noch die für die Braut erforderliche Rüstigkeit besäße, auf den Rath ihrer sieben Töchter entschloß, jene bösen Nächte im Freien zu schlafen, was ihr in der That das Leben kostete.

Man darf unbedenklich annehmen, daß diese sieben Tage schon in den ältesten Altertümern als dem Greisenalter gefährlich galten, also auch im althebräischen Volkskalender ihren Namen hatten. Und es gründet sich die Berechtigung der hier versuchten Erklärung der Koheleth-Stelle. Der nach V. 2. 3. 4 sehr gebrechliche Greis tritt für Altersschwache verhängnisvolle Jahreszeit ein, welche um die Blüthe beginnt und mit dem Auskriechen der Heuschrecken ihren Höhepunkt erreicht. In dieser Zeit, in welcher der neue Frühling geboren wird, scheidet der Greis naturgemäß von der Erde, denn die Bedingungen fehlen, an dem jungen Leben Theil zu nehmen. Dann erklärt sich vielleicht auch V. 6, welcher hinter V. 5 nur der Nachzügler erscheint. Unmittelbar nach den düsteren Tagen kleidet sich die dortige Erde in das Gewand des Frühlings, von dem es in einem Schattenspiele heißt: „Lasse Gott die Zeit des Lebens aufleben, die Tage der Spiele und Jugendlust, wo die Liebe in den Herzen der Menschen!“¹ Der Frühlingsmonat Adâr ist reich der Liebesmonat, die Normalzeit der syropalästinischen Tänze und der Spiele der sogenannten Königswache (s. oben S. 447). Ueber das Grab des Greises hinweg wirft der Koheleth, schon ein Greis, den Blick nicht ohne Wehmut auf diesen Liebesmonat und fordert in V. 6 noch ein letztes Mal in vier sehr starken Worten zu heiterem Genuß des Lebens auf, bevor es zu spät ist, wie es in V. 7 so schön heißt — bevor die Verbindung von Leib und Geist, welche den leiblichen Genuß zugleich zu geistigen macht, gelöst wird und der Leib wieder zur Erde und zurück zu Gott zurückkehrt. Jene vier Argumente ächt semitischen Ursprungs sind wahrscheinlich dem Spruchsatze der *philosophia popularis* entlehnt, denn das Sprichwort ist dem dortigen Volke der stärkste

¹ Mit glühenden Farben schildert den Frühlingsmonat der Dichter Abû Nuwâs eine berühmte *Râ'ijja*, welche beginnt: مرحبًا بالربيع في آذار
 Willkommen, o Frühling, im Adâr.

² Vgl. auch, Höheslied und Koheleth.

und darum immer der letzte Beweis; der Damascener sagt: *ba'd metel mâ bakâ kelâm* d. h. nach dem Sprichwort soll über den Gegenstand nicht mehr gesprochen werden.

Weder syntaktische noch lexikalische Bedenken stehen unserer Deutung der Koheleth-Stelle entgegen. Die Sätze *אֵץ הַשֶּׁקֶר וְיִסְחָבֵל* verhalten sich, wenn wir Periodenbau an die Stelle der Parataxe setzen, zu *וְהָאֲבִיּוֹנָה* hypothetisch nach Ew. § 357^b. Das incorregeschriebene *יָנֵאץ* ist s. v. a. *יָנֵץ*, 'blühen', und *יִסְחָבֵל* v. *סָבַל* *tolle* bed. 'sich erheben' und, von Heuschrecken gesagt, aus den Löchern, wohin sie als Eier gelegt worden, als Junge an die Oberfläche der Erde kommen. Dem *ἀπ. λεγ. ἀβιὼν* unterstellen wir das Fem. von *אַבְיּוֹן* Namen der Seele (vgl. *יְהִיָּה* die 'Einzige') in der Bed. von *זָהוּ* 'des Greises armseliger Lebenshauch.' Auch Symmachus hat dafür *ἡ ἐπίπονος* (*ζωή*) und die Pesitto in ihrer zweifachen Wiedergabe des Satzglieds übersetzt an zweiter Stelle *עֲלֵמָה* 'Elend', indem sie sich *אֲבִיּוֹנָה* entweder als wirkliches Substantiv oder gleichfalls als Fem. des Adjectivs in der Bed. 'die elende (Lage)' denkt. Dieser substantivisch gebrauchten Feminalform entsprechen in V. 3 die Verba *הַטּוֹתוֹת* 'die mahlenden (Zähne)' und *הַרְאוֹת* 'die sehenden (Augen)'. Der Gebrauch solcher Formen, ursprünglich vorherrschend ein poetischer (vgl. *לְבָנָה*, *רִמָּה*, *פִּירָה* u. A.), ist im Arabischen sehr häufig, z. B. *el-âgila* 'das flüchtige (Leben)', *el-fânia wal-bakia* 'das vergängliche und ewige (Leben)', *el-meskûna*, *el-mâ'mûra* 'bewohnte, bevölkerte (Erde)'; man wendet sie gerne an, wo man scheut, die Sache beim rechten Namen zu nennen, vgl. *נִחְלָה* 'schmerzliche (Schlag)', *אַנְיָשָׁה* 'das grauenvolle (Mißgeschick)', *kebîra* 'die große (Sünde)', *es-sâ'ika* 'der krachende (Blitzschlag)', *en-nâzila* 'das hereinbrechende (Unglück)'. Das *Hi. תָּפַר* ist hier innerlich transitiv im Sinne von *disrumpi*, *dissolvi*. Die Wörter *וְהָאֲבִיּוֹנָה* sind eine euphemistische Bezeichnung des Todes, von welchem der Semit nicht gern ohne Noth mit nackten Worten spricht.

Die LXX fassen *אֲבִיּוֹנָה* in der wahrscheinlich auch von der uns überlieferten Punktation beabsichtigten und durch den talmudischen Sprachgebrauch (s. Levy's Neuhebr.-chaldäisches WB) unterstützten *κακπαρις*, indem sie *καὶ διασχεδασθῇ ἡ κακπαρις* übersetzen, also die Kaper oder vielmehr die Frucht derselben verstehen. Es ist nämlich dieser Frucht eigen, daß sie im Zustande der Reife berstet und ihre Samenkörner ausstreut, welcher Eigenschaft sie ihren syrischen arabischen Eigennamen *sefellah* (سَفَلَا) 'der Platzer' verdankt; der Name geht auf ein ZW. *שִׁפֵּלַח* resp. *פָּלַח* 'spalten' zurück, welches vermutlich die gewöhnlichste Bezeichnung für das Aufspringen überreifer Früchte war; nach dem *Kâmûs* nennt man auch die frische Dattel *sefellah*, wenn sie in überreifem Zustande noch am Baume hängend aufspringt, und *felîha* (فَلِيْهَا) heißt die lange Samenkapsel der

h-Baumes, sobald sie aufgesprungen ist.¹ In dem medizinischen Kon *Mâlâjesâ* heißt es von dem Kapernstrauche und seiner Frucht „Die Kaper ist eine Dornpflanze, welche, statt in die Höhe zu sen, ihre langen Zweige am Boden hin ausbreitet; ihre Blütenknospen bilden grüne, olivenähnliche Knoten, aus denen sich weiße Knospen mit vielen Staubfäden entwickeln; unter der abfallenden Hülle bildet sich eine lange, einer Eichel nicht unähnliche Frucht, welche aufspringt, so daß ihre rothgelben Samenkörner zum Vorschein kommen (أخلف ثمرة كالبلوطة طويلة تتشقق عن حب أحمر أصفر).

Die Frucht ist der *šefellah*. Der Kapernstrauch findet sich massenhaft in 'Irâk (Babylonien), liebt erdigen unkultivirten Boden, besonders die Ruinen verödeter Ortschaften und wasserlose Gegenden.“² Auch hat sich der alexandrinische Uebersetzer das Bersten der reifen Frucht als Allegorie des Sterbens, und die Mandelblüte und Heuschreckenbrut als Bezeichnung der Sterbezeit, so unterscheidet sich diese Auffassung dem Sinne nach nicht von der in diesem Excurse vertretenen; nur würde seine Uebersetzung des Wortes יסרבל durch *παχυσθη* (dick) Tod nicht während der *'agâz*, sondern nach denselben eintreten lassen, da die Hauptentwicklung der Heuschrecken erst nach den ersten Tagen beginnt. Dann ist aber die dem Alter gefährliche Jahres-

1) Vgl. hierzu den Exkurs über פלח הרמון auf S. 488.

2) Der Strauch in den altarab. Wörterbüchern *kebar* (كَبَر) und *kubbar* (كُبَّر)

genannt, heißt schon seit Jahrhunderten *kabbâr* (قَبَّار), welcher letzterer Name wohl auf das griechische *κάνναρις* zurückzuführen ist. Es mag sich mit dem Worte so verhalten wie mit dem südarabischen W. *lim* (n. unit. *lima*), die Citrone, welches, durch die in die Berberei ausgewanderten jemanischen Stämme exportirt, *limone* in die romanischen Sprachen überging und in *timân* und *lêmân* verlebte nach Vorderasien zurückkehrte. Die Araber betrachten *kabbâr* als einen arabischen Namen, müssen es also wol von *ka-bar* beerdigen (verw. mit *ka-far* farnen) ableiten, weil die langen Triebe der Pflanze die Oberfläche der Erde bedecken. Oft überwuchert ein einziger Strauch weit über eine Quadratruthe Land. Die Stellen sind die Verstecke, in denen das Steppenbuhn (*dârûg*) und besonders das Rebhuhn (*hagal*) nistet, vollkommen gesichert durch die spitzen krummen Triebe der Pflanze gegen die Ueberfälle ihrer vielen vierfüßigen und gefiederten Feinde. Die Kaper, welche unter der wildwachsenden Flora Palästina's in erster Reihe zu nennen ist, überwuchert besonders im Osten des Jordans die Steinhäufen alten Städte und Dörfer. In Jerusalem, wo die Fenster meiner Wohnung über den Hiskia-Teich lagen, sah ich die Ranken dieser Pflanze, welche eben (Ende Mai) in voller Blüte stand, allenthalben über die steinernen Mauern dieser großen Cisternen hinabhängen. Nach Winer (RW I, 650) soll die Kaper als Kulturpflanze in Syrien nirgends ist) die Höhe eines Baumes erreichen; ist dies möglich, wird es von einer in Syr. und Pal. nicht gefundenen Species gelten. Ob man den Saft ihrer Beeren dort noch als Reizmittel verwendet, weiß ich nicht. Mein bedauerlicher Reisegefährte, der Arzt Derwisch *Regeb*, welcher immer Pflanzen und Thiere für seinen medicinischen Gebrauch sammelte, hat die Kaper niemals gesammelt. Nur einmal sagte er mir, daß die Schale ihrer Wurzel ein drastisches Abführmittel sei.

zeit für Syrien und Paläst. vorüber. Dieses *παχυρδῆ* würde also zu beanstanden sein. Entsprechender erscheint die Uebersetzung der Pesitto: *منسج منسج* „die Heuschrecke nimmt zu“, was ja schon in den ersten Entwicklungsstadien des Insekts geschieht.

Gesenius und andere Ausleger erklären freilich durchweg anders, indem sie übers.: „die Mandel ist ihm verleidet, die Heuschrecke schwer (verdaulich) und die Kaper (als Reizmittel) wirkungslos.“ Die Erwähnung des verleiteten Mandelkerns verliert ihren komischen Anstrich einigermassen, wenn damit die Zahnlosigkeit angedeutet werden soll: dies aber würde eine überflüssige Wiederholung dessen seyn, was vorher durch das Feiern der *סדרת* allverständlich ausgedrückt worden war. Ferner liegen dem Greise die Heuschrecken im Magen; aber wie kommt er dazu sie zu essen? *Grati saporis* (*thes.* 444^a) sind sie durchaus nicht, sondern eckelhaft, weshalb sie auch nicht gekaut, sondern ganz verschluckt werden. Und wenn in Dumeirî's „Leben der Thiere“ (unter d. A. *gerâd*) ein Sprichwort sagt, „eine Dattel ist besser als eine Heuschrecke“ (*temra cheir min gerâda*), so hat diese Zusammenstellung gleichen Sinn wie die der Tokayertraube mit der Schlehe; das Sprichwort will sagen, daß zwischen zwei Dingen ein himmelweiter Unterschied sei. Auch wird die Heuschrecke von den festgesetzten Bewohnern Syriens und Palästina's nicht gegessen und im Altertume war es nicht anders. Daß das mosaische Gesetz ihren Genuß erlaubte, geschah wohl, um dem Volke in Hungerjahren und dem Verirrten in der Einöde eine Möglichkeit zu lassen, dem Tode zu entgehen. Indem Johannes der Täufer Heuschrecken aß, unterzog er sich einer Art von Ascese. Bei den Wanderstämmen wird zwar eine Heuschreckenart, der sogenannte *taijâr*, die aus dem 'Semmar-Gebirge kommende große Wanderheuschrecke (nicht aber der *abû zubla*, die in Syr. u. Pal. einheimische) gegessen, aber nur in Hungergegenden, z. B. im Nufûd-Lande, und auch da nur in kleinen Portionen, indem man sich daneben immer noch anderer Speisen bedient. Es ist durchaus unmöglich, daß Koheleth sagen wolle: der alte Mann muss sich aus Magenschwäche den Hochgenuß einer Heuschreckenmahlzeit versagen. Und was die Kaper anlangt, so wäre es freilich möglich, daß ihr Samen bei den alten Hebräern als die Eßlust und den Geschlechtstrieb fördernd gegolten. In der vorerwähnten Schrift *Mâlâjesâ* heißt es a. a. O.: „ihre in Essig conservirten Samenkörner erregen den erschlafften Geschlechtstrieb und erneuern den bereits verschwundenen

(المخلل من بزره يحرك الشهوة القاصرة ويعيدها بعد سقوطها);

auch reinigen sie den verschleimten Magen. Sie müssen vor dem Essen oder während desselben genossen werden, wo ihre Wirkungen vorzüglich sind.“ Ganz in diesem Sinne äußert sich auch das medizin. Lexicon des *Dâûd el-'Antâkî*. Doch darf man hierbei nicht außer Acht lassen, daß das große Orakel der syrischen Aerzte Dioskorides

; auch in dem vorerwähnten Artikel des *Mâlâjesâ* wird er namentlich erwähnt: man kann also von keinem ihrer Recepte wissen, ob es ein von Alters her in Syrien einheimisches oder ein durch die Griechen später importirtes ist.

Was bei meiner Deutung der Stelle mich hindert, die Lesart *hōna* für die ursprüngliche, vom Verfasser selbst beabsichtigte zu halten, ist, daß die Worte „wenn die Mandel blüht u. s. w., da platzt die Kaper“ im Sinn „da stirbt der Greis“ eine Frivolität enthalten würden, die schlecht zu der Stimmung paßt, in welcher der Semit vom Lebensende (כִּי הַיֵּלֶךְ הָאֵדָם), dem Hingange in das ewige Haus und von der Klage der Hinterlassenen spricht. Wären Mandelblüte und Heuschreckenbrut noch durch das Band der Gleichzeitigkeit mit dem Tode der Kaper verbunden, so könnte die Zusammenstellung der Kaper wenigstens den Werth eines Witzes haben; aber dieser Connex steht nicht. Es erschien mir daher sehr wahrscheinlich, daß der Sinn des beabsichtigten אֲבִירֹנָה, welches hier in einer der Bibelsprachen ohne bekannten Bedeutung vorkam, verkannt wurde, und dies um so leichter als die vorhergehenden Wörter שָׂקָר und חֶגֶב noch einen ähnlichen Namen aus dem Pflanzen- und Thierreiche vermuten ließen.

Indessen ist noch eine Möglichkeit vorhanden, das auffällige aber in LXX und gewiß auch der Punktation bezeugte Herbeiziehen der Kaper unbeschadet des eigentlichen Wortsinns zu erklären, nämlich die Annahme eines vom Verf. beabsichtigten Wortspiels, und zwar einer Art, welche im Arabischen *talchîn* (تَلْحِين) „der Doppelsinn“ heißt und darin besteht, daß die gebrauchten Worte neben ihrem eigentlichen noch einen versteckten Sinn haben, welcher der zur Sache gehörige ist. Den ersten würde im vorliegenden Falle die Textlesart וְהָפֵר הָאֲבִירֹנָה καὶ διασχεδασθῆναι ἢ κάππαρις (LXX), den andern die Lesart וְהָפֵר הָאֲבִירֹנָה καὶ διαλυθῆναι ἢ ἐπίπνοος (Symmachus) geben. Von der Annahme eines solchen Doppelsinns scheint der Syrer auszugehen, welcher nicht nur וְהָפֵר הָאֲבִירֹנָה, sondern auch וְהָפֵר הָאֲבִירֹנָה doppelt übers.: וְהָפֵר הָאֲבִירֹנָה כְּמִלְכָּה כְּמִלְכָּה d. h. und es berstet die Kaper und es endigt das Elend. Was den Verfasser des Koh. veranlassen konnte, das Wortspiel anzuwenden, mochte der Umstand sein, daß es unter seinen Zeitgenossen für Todesfälle aus Alterschwäche als sprichwörtliche Redeweise gäng und gäbe war und es sein konnte, daß der äußere Sinn eine leichtverständliche Allegorie des innern ist, das Wortspiel also für ein gutes gelten konnte. Zwar dürfte man in den alttestamentlichen Schriften nicht leicht dem *talchîn* begegnen, aber gerade im Koheleth würde sein Vorkommen nicht befremden können. Das Buch bewegt sich wie kein anderes des A. T. mitten unter dem Volke, mit dessen Denk- und Anschauungsweise es innig vertraut ist. Die Metaphern der feiernden Müllerinnen, des abgerissenen Silberstricks, des versiegten Oelkrugs, des am Quell zerbrechenden Eimers und der verknickten Schöpfwelle streifen hart an das *talchîn*. Daß der alte

Hebräer dieses kannte und liebte, läßt sich aus der leidenschaftlichen Vorliebe der heutigen Bewohner Syriens und Palästina's für dasselbe schließen. Findet sich in einer dortigen Stadt eine Anzahl Freunde in einem Kaffehause oder Garten zur heiteren Unterhaltung zusammen, so gerathen sie regelmäßig auf das Gebiet des *talchin*, um es nicht leicht wieder zu verlassen. Die *munádiât* (Marktausrufe) der ambulirenden Händler sind theils wirkliche *talchinât*, theils ihnen sehr nahe verwandt, wie man aus den DMZ Bd. XI S. 516 ff. mitgetheilten sehen kann; vergl. Job S. 540, wo *el-muhannin* (מַחֲנִין) scheinbar „der Mitleid erweckende Gott“, in Wirklichkeit aber „die ranzige verdorbene Wallnuß“ bedeutet. Dergleichen Beispiele ließen sich in Menge geben. Bei der niedrigen Volksklasse in den Städten, welche moralisch sehr vorkommen ist, wird das *talchin* oft zur gemeinen *Equivoque*. Kommt in ein Dorf oder Zeltlager ein wandernder Sänger und *Rabab*spieler mit neuen *Mauwâl's* und *Atâbâ's*, (zwei moderne Gedichtarten, deren Endreime, wenn sie gut sein sollen, nur aus Wortspielen bestehen dürfen), so können die Bauern und Nomaden halbe, ja ganze Nächte mit der gespanntesten Aufmerksamkeit zuhören, um den versteckten Sinn der Worte zu finden. Für das spitzfindige Volk ist das Stellen und Lösen von Räthseln, mit denen das *talchin* ja verwandt ist, ein großer Genuß. Es hat mich oft an gewisse Arten des Wortwitzes erinnert, welche unsern Süddeutschen für eine Eigentümlichkeit der Berliner Juden gelten. Sonderbarerweise stehen auch die Damascener Juden in einem ähnlichen Rufe und das *talchin el-Jehûd* ist dort sprichwörtlich¹, wohl weniger deshalb, daß man sie für besonders befähigt dazu hielte, als deshalb, daß sie dabei über den Wortschatz zweier Idiome verfügend in dem einen Etwas sagen können, was nach dem Sprachgebrauche des andern ganz Verschiedenes bedeutet. Unvergessen blieb mir die Gelegenheit, bei welcher ich die dortigen Israeliten zuerst als *lachchanîn* kennen lernen sollte. In der ersten amtlichen Gerichtsverhandlung, die ich zu leiten hatte, geschah es, daß ein Israelit seiner Aussage die Betheuerungsformel *bezimmetî* (Vulgäraussprache für *بِذِمَّتِي*) „bei meiner Ehre!“ beifügte; da schrieten zwei Muselmänner gleichzeitig: *el-Jehûdî jelachchin* „der J. spricht doppelsinnig.“ Sie behaupteten, der Ausdruck bedeute im Hebräischen „bei meiner Arglist!“ Da vertauschte der Mann die Formel, welche aller-

1) Das Sprichwort heißt: *Fulân alchan min Jehûdî* „N. übertrifft im *talchin* einen Juden.“ Der Positiv von *alchan* ist *lachnân* „doppelsinnig“. Das Piel *lachchan* mit dem Acc. bedeutet Etwas versteckt, verblümt sagen, damit es nicht sofort oder von Jedermann verstanden wird; das Kal *lachin* (לָחִין) bedeutet versteckt sein, so daß es nicht gesehen wird. Davon wird *לָחִינָה* Dan. 5, 2. 3, die Concubine¹ ihren Namen haben, entweder als die vom Verkehr mit der Außenwelt Abgeschlossene, im Harem Lebende, oder richtiger im Gegensatze zur legitimen Gemahlin, als die vor der Welt nicht als Ehefrau Anerkannte und die Rechte einer solchen nicht öffentlich Beanspruchende.

dings im Hebräischen (בְּזִמְרִי) eine ähnliche Deutung zuläßt, gegen eine andere, und die Sache war erledigt. In der Folge kamen mir dergleichen Fälle oft vor. Es ist das ein ergiebiges Thema, über welches sich zum größten Ergötzen der Semitologen lange sprechen ließe. Es versteht sich, daß man den Leuten meistens Unrecht thut, indem man das *talchîn* vermutet, wo es nicht beabsichtigt war. Und dasselbe, höre ich Viele sagen, wird wohl von der fraglichen Koheleth-Stelle gelten. Nun, mir ist es nicht um das Wortspiel zu thun, welches ja ohnehin als etwas rein Formales den wirklichen Sinn der Stelle nicht berühren würde, sich auch in keiner Uebersetzung wiedergeben läßt. Unser Geschmack verzichtet gern darauf und begnügt sich mit dem bloßen *ebjôna*.

WORTREGISTER

von

Johannes Dittrich.

I. Die etymologisch erklärten Wörter.

[A bedeutet Anfang, E Ende der Seite, N Note.]

א

אב 104 A.
 אב (Monatsname) 104 E.
 אביון 402 A.
 אביונה Kapper 402 A.
 אבקה 58 A.
 אגוז 104 A.
 אגן 111.
 ארום 90 A.
 אהל 26.
 אהלות Cardamome 78. 167 ff.
 או 44.
azamilluw (אומל), assyrisch: Mes-
 ser 13 E.
 אי wehe 197 E.
 איל assyr. *aihw* 44.
 אלה 198 A.
 אמן, אמן, אמן 110.
 אמנה 74.
 אסור 326 E.
 אה Nase 117. 167.
 אפרן 62.
 אפיק 91 E. 231 A.
 אפריון 60.
 ארבה 393.
 ארמן 63 A. 115 A.
 ארה pflücken 81.
 אשרשה 42 A.
 אשכל 37 A. 116 E.
 אשר 20 N.
 אה (Präpos.) 259 A.

ב

באר 346.
 בחור 96.
 במה 78.
 בן 61 N.
 בער 66.
 בר Sohn 61 N.
 בר auserwählt 101 A.
 בר schneiden, scheiden 269. 340.
 ברא 61 E.
 ברקל 367.
 ברקה 113.
 בשם 81.
 בחילה 246.
 בחר (Präpos.) 279 E.

ג

גבר (Verbum) 368.
 גר 366 E.
 גיר Mauer 366 E.
 גומץ 366 E.
 גיל (Verbum) 24.
 גל 76.
 גפה 405.
 גליל 94.
 גלש 66.
 גן 76.
 גרזון 409.
 גרון 409.
 גשם 48.

ד

9.
19.
42 A. 164 E. 439 E.
0.
1.
rust 22 N.
2 A.
ochtopf 22 A.
2 A.
122 A. 443.
Verbum) 33.
14 E.
09.
35.
hnlich s. 116 E.
416.
230.
36.
34 E.

ה

28 A.
, assyrisch: Sohn 128 A.
הָדָר 254 E. 381.
54 E.
31.
238.

ז

61.
1.
4 E.
8.
8 E.
agen 48 N.

ח

mpfangen, schwanger s., ge-
en 128 N.
39.
3.
00.
60.
1.
35.
ch 85.

הָדָר 167.
הָדָר sinnlich wahrnehmen 199. 257.
הָדָר 128.
הָדָר 49 A.
הָדָר 41 A. 96.
הָדָר 237 E. 263.
הָדָר 74.
הָדָר 47 A.
הָדָר 110 A.
הָדָר 49.
הָדָר 48.
הָדָר 110 A.
הָדָר 87.
הָדָר 276 A.
הָדָר 259.
√הָר 85.
הָרָוּחַ 34 A.
הָרָוּחַ 47 A.
הָרָם 326 E.
הָרָמון 73.
הָרָמֶשׁ 100 E.
הָשָׁבוֹן 329.
√הָה 64 E.
הָה 64.
הָהָה 64.
הָהָה 65 N.

ט

טָבַעַת 128.
טָב 22 A.
טָר (Nomen) 135.
טָהָה 200. 392. 394 E.
טָרָה 135.
טָל 84.

י

יָגַע 232 A.
יָמִין 110.
יָצַר 40.
יָפָה 31.
יָפָה 98.
יָקָר 362 A.
יָרִיעָה 27 A.
יָש 233.

כ

כָּד 409.

בָּלָה Vernichtung 212.

בָּלָה 74.

בָּסֶט 34.

בָּעֵס 239. 387 A.

בָּפִיר 46.

בָּפִיר 120.

בָּפִיר Cyperstrauch 36.

בָּרֶם 77 E.

בָּרֶם 29.

בָּרֶם 29. 139 E.

בָּתֵּל 46.

בָּחֵם 90.

בָּחֶת 84 E.

ב

בָּבוּחַ 57 E. 78.

בָּחֶבֶה 131 A.

בָּחַג 201. 420 A.

בָּחַשׁ brennen 131 A.

בָּחַח 343 E.

בָּחֶנֶה 454 N.

בָּחֵן 120 E.

בָּפֶט 68.

ב

בָּגֶד 77.

בָּגֶד Mund 67.

בָּגֶב 285.

בָּגֶז 111.

בָּגֶשׁ 58.

בָּגֶשׂאֵל 20 N.

בָּגֶל 92.

בָּגֶל 416.

בָּגֶל 86 E.

בָּגֶס 35.

בָּגֶס 202 A.

בָּגֶס Veste 322 A.

בָּגֶה 301.

בָּגֶז 358.

בָּגֶה 356 E.

בָּגֶה 252 A.

בָּג 36. 57 E.

בָּגֶז 355.

בָּגֶב 62.

בָּגֶז 170.

בָּגֶה 93.

בָּגֶשׁ 23 E. 241.

בָּחֶח 41 A.

ב

בָּאֶנֶה 26. 98.

nibru, assyr.: Sohn 61 A.

בָּרִיב 109.

בָּרִי 287.

בָּרִי 287.

בָּרִי 79.

בָּרִי 231 A.

בָּרִי 164.

בָּרִי 65 N.

בָּרִי 28.

בָּרִי (Monatsname) 104 E. 398.

בָּרִי 76.

בָּרִי, נִי 104 E. 398.

בָּרִי 48.

בָּרִי 35. 77.

בָּרִי küssen 21.

ב

בָּגֶל 244.

בָּגֶל 111.

בָּגֶל 111 A.

בָּגֶל 238.

בָּגֶל 50. 438 E.

בָּגֶל 49.

בָּגֶל 117 A.

בָּגֶל 48 A.

בָּגֶל 48 A.

ב

בָּגֶד 203. 346.

בָּגֶד 400.

בָּגֶד, בָּגֶד 203.

בָּגֶד 259 A.

בָּגֶד 328 A.

בָּגֶד wachen 83.

בָּגֶד 91.

בָּגֶד 164 vgl. 30.

בָּגֶל 68.

בָּגֶל 263 A.

בָּגֶל 23.

בָּגֶד erwidern 47. 259 N. 301 A.

בָּגֶד 48.

בָּגֶד 235. 255. 258.

בָּגֶד 47.

בָּגֶד 75.

עָכִיר 124.
עָפֵר 46.
עָקֵב 32 A.
עָקֵר 260 A.
עָרוּגָה 92 E.
עָרֵשׁ 38 A.
עָשָׂה 95 A.
עַח 259 A.

פ

פֶּג 48 E.
פֹּיחַ 53. 80 A.
פֹּז 90 E.
פִּילֶגֶשׁ 100.
פִּלֵּג 101 A.
פֶּלַח 438. 450 E.
פֶּנֶה 97.
פַּעַם 109 E.
פָּצַע 88.
פֶּקֶץ 402 A.
פֶּרֶץ 60 E.
פֶּרֶס 77 vgl. 243.
פֶּרַח 104.
פֶּשַׁע 85 A.
פֶּשֶׁר 330.
פֶּחָנִים 340.

צ

צָבִי 44. 110.
צִירוֹן 75.
צַח 89 E.
צִלְמוֹת 68.
צָמָה 65 E.
צָמַם 65 E.
צָעִירָה 88.
צָפוֹן 230.
צָפוּר 357 A.
צָפְרָה 68.
צָרָר 36.

ק

קָדָר 26.
קָהֵל 211.
קָהֵלֶת 211.
קָוָצָה 84 A.

קוֹרָה 38.
קָלֶץ 369.
קוֹץ 78 A.
קָנָצָה 130.
קָנָה 77 E.
קָנָמוֹן 78 A.
קָפֵץ 46 A.
קָצִיר 84 A.
קָרֵץ 448 N. 1.

ר

רִבֵּץ 30.
רִדִּיד 88.
רָחֵב 99.
רָחִים 115.
רָחִיט 38.
רָחֵל 100 A.
רִיחַ 22.
רִמוֹן (Granate) 104 E.
רִמוֹן (Gottesname) 105 A.¹
רִסִּיסִים 84.
רֵעַ Freund 170.
רִעִיָה 32.
רִפֵּד 41 E. 62.
רִפִּידָה 62.
רִפֶּק 126.
רִצָּפָה 63 A.
רִקָה 67 E.
רִשַׁע 267.
רִשָּׁה (hebr. und phönicisch) 130.
רָחֵק 404.

ש

שִׁבְכָה 47.
שָׂדֶה 293.
שׁוּם שׁוּם שׁוּם 268.
שׁוֹכְלוֹת Thorheit 238.
שׁוֹלִי 48.
שׁוֹלָמָה 76.
שׁוֹמַח 24.
שׁוֹמֵל 76.
שׁוֹרֵר 73.

שׁ

שׁוֹל 130 A. 351 E.

1) Schrader in den Jahrb. für protest. Theologie 1875 S. 128 erklärt den inschriftlich *ram-ma-nu* lautenden Gottesnamen רַעֲמָן Donnerer.

שָׁנָה 46 E.
 שָׁבַט (Monatsname) 447 N.
 שָׁגַע 46 E.
 שָׁד 246 E.
 שָׁדָה 247.
 שְׂוֹלְמִית 107.
 שְׂוֹעֵל 51.
 שׂוֹק 95 E.
 שׂוֹק (Nomen) 54 E.
 שׂוֹר gehen 73.
 שׂוֹשָׁנָה 39.
 שׂוֹן 27.
 שָׁחַר dunkel s. 26 A.
 שָׁחַר 26 A. 102.
 שְׁחִירוֹת 387.
 שָׁכַם (Verbum) 121.
 שָׁלַח 351 E.
 שָׁלָאן 49.
 שָׁלְחָה 131 A.
 שָׁלַט 69.
 שָׁלְטוֹן 334.
 שָׁלִיט 223. 322.

שָׁם 23.
 שָׁמַר 23.
 שָׁנִי 67.
 שָׁקָה 102.
 שָׁר 111 A.
 שָׁרוֹן 39.
 שָׁשׁ, שָׁשׁ 96 A.

ת
 תֹּר 234 E. 241 A.
 תִּמְרָה 57.
 תֵּל 91.
 תִּלְפִּיֹּת 68.
 תִּלְתֵּל 91.
 תָּם 84.
 תָּמַר 57. 116.
 תֵּן 51.
 תַּפּוּחַ 40. 117. 443 E.
 תֹּר turtur 33.
 תִּרְצָה 98.
 תְּשׁוּקָה 119 E.

II. Die erklärten Synonyma.

א
 אָבָק ~ אֲבָקָה 58 A.
 אָחָבָה ~ הוֹדִים 21 E.
 אָהַל ~ בֵּית 26.
 אֹר ~ מְאֹר 384.
 אֲחִירוֹת ~ סוּף 202 E.
 אֲפִרְיוֹן ~ מִשָּׁח 58 ff.
 אֲרָגְמָן ~ שָׁנִי 67.

ב
 בָּהַל ~ אָהַל 26.
 בָּהַל ~ חָדַר 55.

ג
 גָּדַר ~ הוֹמָה u. חָלַל 367 A.
 גִּיל ~ שְׂמַח 24.

ד
 דָּהַל ~ הוֹדִים 21 E.
 דָּלַג ~ קָמַץ 46 A.
 דָּלָה ~ פָּתַח 135.
 דַּעַת ~ חֲכָמָה 238 A.

ה
 הִרְבָּן ~ מְלָמֵד 416 E.
 הִרְשָׁה ~ תֹּר 234 E.

ו
 וָחַב ~ חָצַב 367 A.
 וָחַב ~ חֲקָרִיב וָחַב 285.
 וָחַב ~ הִשְׁגִּית 46 E.

ז
 זָבַח ~ עוֹלָה 285.
 זָמַן ~ יָמָן 259. 335.

ח
 חָדַר ~ בֵּית 55.
 חוּל ~ קוֹץ 40.
 חוּל ~ גָּדַר u. חָלַל 367 A.
 חֲדָה ~ דַּעַת 238 A.
 חֲבָרִים ~ חֲבָרִים ~ חֲבָרִים 47 A.
 חֲבָרִים ~ חֲבָרִים ~ חֲבָרִים 110.
 חָפַץ ~ חָפַץ 276 E.
 חָפַץ ~ חָפַץ 367 A.

חֲלֹוֹן s. חֲרָפִים

325 E. סְכֵלוֹת ~ סֵלֶע

50. צוּר ~ סֵלֶע

ט

טַחְתָּה ~ רַחִים 394 E.

ע

עוֹלָה ~ זָבַח 285.

עֵנָק ~ צוּרוֹן 75.

עֵת ~ זְמַן 259. 335.

י

יָפָה ~ נָעַם 116 A.

יָפָה ~ נְאוּוֹה 98.

יָפָה ~ מְחַנֵּם ~ חֲלָצִים 110 A.

פ

פֶּחַ ~ מִדְבָּר 67.

פֶּחַ ~ פָּחַם 90 E.

פֶּחַ ~ סָבַב 254 A.

פֶּחַ ~ רָגַל 109 E.

פֶּחַ ~ קָלַח 135.

כ

כֶּסֶל ~ סְכֵלוֹת 325 E.

כֶּסֶל ~ מְכַאוֹב 239.

כֶּסֶל ~ חָפֵן 276 E.

כֶּסֶל ~ פֶּחַ 90 E.

ל

לָבָן ~ צַח 90.

לָבָן ~ שְׁלֹחַבֶּת 131 A.

לָבָן ~ מְדוּעַ 252 A.

צ

צָדֵק ~ מִשְׁפָּט 267. 291.

צָדֵק ~ סֵלֶע 50.

צָדֵק ~ צוּרוֹן 75.

צָדֵק ~ לָבָן 90.

צָדֵק ~ שְׁלֵט 69. מִגֵּן ~ שְׁלֵט

מ

מֵאוֹר ~ אֹרֶךְ 384.

מֵאוֹר ~ שְׁלֵט 69. צָדֵק ~ מִגֵּן

מֵאוֹר ~ פֶּחַ 67.

מֵאוֹר ~ מְדוּעַ 252 A.

מֵאוֹר ~ אֶפְרִיזִין 58 ff.

מֵאוֹר ~ מְכַאוֹב 239.

מֵאוֹר ~ צָדֵק 267. 291.

מֵאוֹר ~ יָרִיבִים ~ חֲלָצִים 110 A.

ק

קוֹץ ~ חוֹחַ 40.

קוֹץ ~ דִּלְגָּה 46 A.

ר

רָבַב ~ רָבַב 295.

רָבַב ~ פֶּחַ 109 E.

רָבַב ~ טַחְתָּה 394 E.

ס

סֵלֶע ~ נְאוּוֹה 98.

סֵלֶע ~ נָחַל 230 E.

סֵלֶע ~ נִזְחַר 420.

סֵלֶע ~ חֲקַע 418 E.

סֵלֶע ~ יָפָה 116 A.

סֵלֶע ~ נָעַן 48.

סֵלֶע ~ חֲקָרִיב זָבַח ~ נָחַל זָבַח 285.

ש

שָׁכַח ~ חֲלֹוֹן ~ חֲרָפִים 47 A.

שָׁכַח ~ גִּיל 24.

ש

שְׁחַחֲרִית ~ שְׁחַחֲרִית 27.

שְׁחַחֲרִית ~ שְׁלֹחַבֶּת 131 A.

שְׁחַחֲרִית ~ מִגֵּן ~ שְׁלֵט 69.

שְׁחַחֲרִית ~ אֶרְבֶּמֶן 67.

ס

סֵלֶע ~ פֶּחַ 254 A.

סֵלֶע ~ אֶחְרִיית 202 E.

ת

תָּרַשׁ ~ חוֹר 234 E.

Verbesserungen und Nachträge.

[Die Zeilen der Anmerkungen sind mitgezählt; entstellende Fehler sind durch gesperrte Schrift hervorgehoben.]

S. 7 Z. 9 v. u. lies decken — S. 44 Z. 2 v. u. l. wir — S. 46 Z. 18 l. آل und Z. 20 l. عزل (beidemale mit ز) — S. 50 Z. 6 f. l. Salomo — S. 69 Z. 21 unbeachtet geblieben, daß Venet. gegen die Accente אַלְהַם לְחַלְפִּיזוֹת אֶלֶם zusammenlie s. Gebhardt — S. 82 Z. 13 v. u. l. VI — S. 103 Z. 13 v. u. Artas. So schre diesen Ortsnamen auch der Missionar Müller in Bethlehem in den Neuesten Na richten aus dem Morgenlande 1864, 3. S. 109. Der Engländer Lumley hat dafür Ur — S. 107 Z. 23 l. השילמית — S. 121 Z. 2 l. vorstellbar — S. 137 Z. 10 v. streiche halten — S. 138 Z. 23 l. nach — S. 167 Z. 15 l. vor schwerer und be- tonter Sylbe — S. 174 Z. 8 v. u. l. des Februars . . des März — S. 188 ist Columnenziffer zu berichtigen — S. 189 Z. 15 v. u. l. wie — S. 193 Alinea 5, 7—8. 5, 9—11. 6, 3—6. 6, 7—9 — S. 198 Z. 7 l. nur 7, 26. Richt. 15, 14 S. 201 Z. 11 v. u. l. רלזוניר — S. 206 Z. 6 l. *Pi.* statt *Hi.* — S. 207 Z. 11 dafür neben רלזוניר 10, 20 [vgl. S. 432] — Ebend. Z. 8 v. u. l. מקבלני — S. 2 Z. 25 v. u. l. kein — Ebend. Z. 8 v. u. l. zu halten mit *Weisheit* — S. 2 Z. 9 Grimm, l. Fritzsche — S. 267 med. רִאֲחִיָּה l. רִאֲחִיָּה — S. 294 Z. 1 *Preiswürdige* — S. 302 Z. 24 l. Ungewißheit — S. 313 Z. 3 l. Wir — S. 3 Z. 10 v. u. l. ist er kurzlebig — S. 365 Z. 12 l. beobachteten — S. 369 Z. 13 v. l. schlechthin — S. 373 Z. 9 l. ihm — S. 398 Z. 14 Auch Abulwalid versteht ד und הגב sexuell und glossirt Letzteres mit dem anklingenden Heuschreckennam جندب. Der *Gundub* ist im Arab. ein Bild des Leidens und Duldens. — S. 4 Z. 4 v. u. l. 2 statt 1 als Notenziffer — S. 405 Z. 24 ist bei: jedenfalls die Not ziffer ³ einzusetzen — S. 410 Geiger in DMZ XXVII, 800 übers. 12, 6 willkürlich und es drängt sich der Steindeckel (גלגל in der Bed. des mischnisch-targumisc גולל) an die Gruft, s. dort.

BS
1154

K4

1866

V.4

pt. 3-4

**THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA**

A8253

